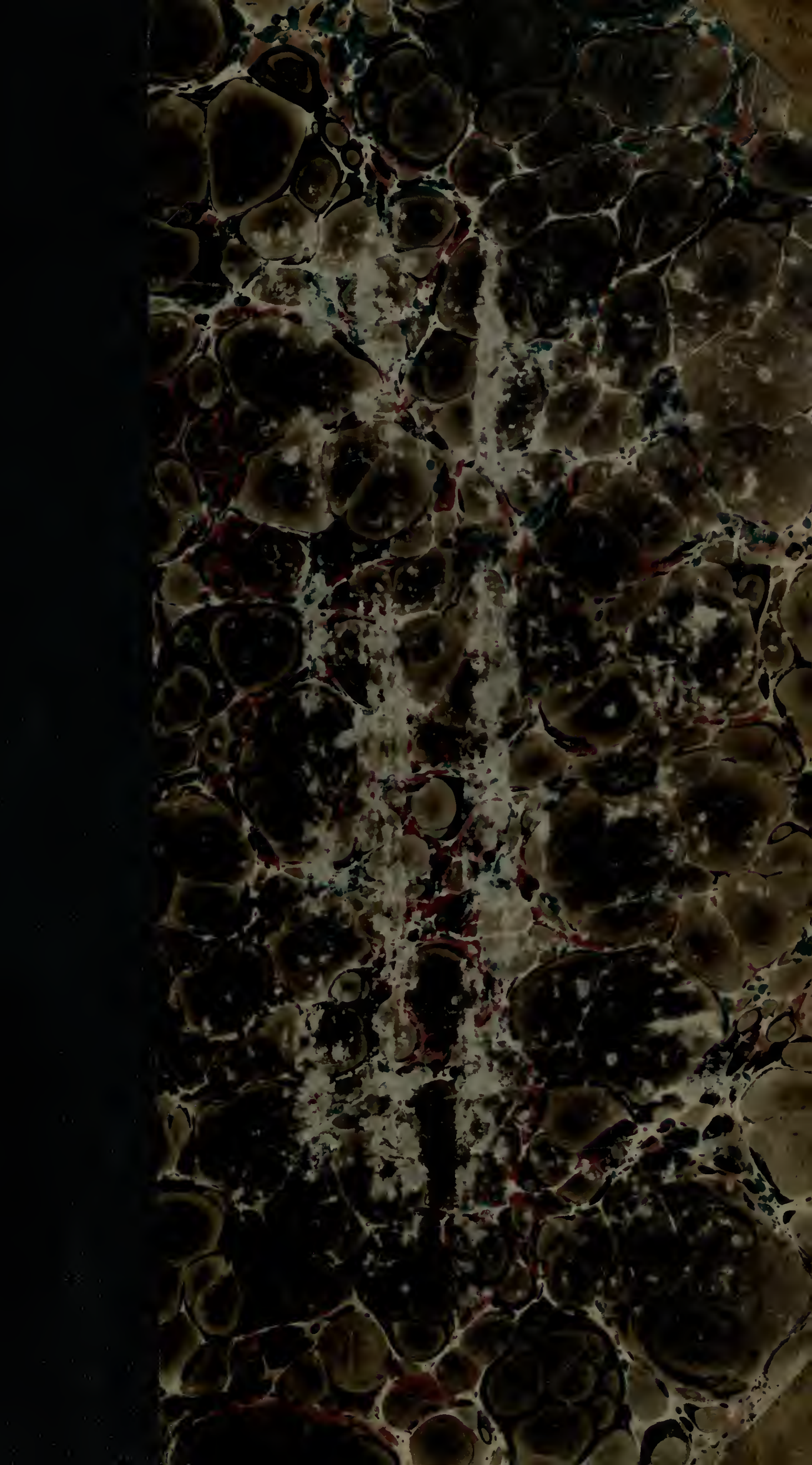
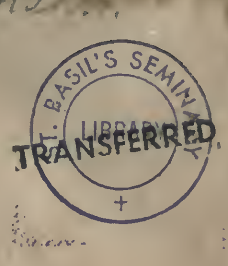





ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY



Kirchen-Lexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie

und ihrer Hilfswissenschaften.

Herausgegeben

unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Teutschlands

von

Heinrich Joseph Wetzer,

Doctor der Philosophie u. Theologie und ord. Professor der orientalischen Philologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau,

und

Benedikt Welte,

Doctor der Theologie und ord. Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Siebenter Band.

Mecheln — Ozias.

Mit Approbation des hochwürdigsten Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau,

Herder'sche Verlagshandlung.

1851.

Mecheln, Erzbisthum. Mecheln, an der Dyle (Thilia seu Dilia) gelegen, kommt schon frühe unter dem Namen Machlinia, Mechlinia, französisch Malines, in der Geschichte vor. Daß schon der heilige Lambert (s. d. A.) und nach ihm Willibrord hier und in der Umgegend das Christenthum verkündeten, ist historisch bezeugt; als der eigentliche Apostel Mechelns ist aber der heilige Rumold (s. d. A.) anzusehen. Der Satz: sanguis martyrum semen Christianorum bewahrheitete sich auch hier. Trotz der vielfältigen verheerenden Einfälle der Barbaren konnte die christliche, mit dem Martyrerblute Rumolds begossene Pflanzung nicht mehr ausgerottet werden, es erstarkte vielmehr das Kirchthum in sehr erfreulicher Weise. Den Diöcesanverband anlangend, stand Mecheln mit seiner Umgegend zuerst unter dem Bischofe von Lüttich (s. d. A.), später unter dem von Cambray. Wie nun aber die Niederlande schon früher aus dem sonst üblichen Reichsverbande losgerissen worden waren, so ging Kaiser Carl V. auch mit dem Gedanken um, sie aus dem kirchlichen Verbande mit Teutschland zu reißen. Die beiden Diöcesen Lüttich und Utrecht umfaßten nämlich etwa vier Fünftheile des ganzen burgundischen Kreises, der Bischof von Lüttich selbst war ein von dem Herrn der burgundischen Niederlande ganz unabhängiger teutscher Reichsfürst, und beide Prälaten, sowohl der Bischof von Lüttich als der von Utrecht, standen unter dem Churerzkanzler von Cöln als ihrem Metropoliten. Eben diese Abhängigkeit seiner Niederlande in kirchlicher Hinsicht sah der Kaiser ungerne, doch erst sein Sohn Philipp II. brachte die Sache zum Vollzug. Drei Erzbisthümer sollten alle kirchlichen Diöcesen der Niederlande umfassen: das eine im Süden und für den Süden in Cambray; das andere für den Norden in Utrecht, das dritte für den mittleren Theil in Mecheln; der Erzbischof von Mecheln sollte zugleich Primas der Niederlande sein. Um diese Sache zu betreiben, wurde Dr. Sonnius nach Rom geschickt und seine Mission hatte den gewünschten Erfolg. Papst Paul IV. erhob im Jahre 1559 Mecheln zu einem Erzbisthum mit der Primatialwürde für die Niederlande, Antwerpen aber und Herzogenbusch in Brabant, Gent, Brügge und Ypern in Flandern und Rörmonde in Geldern wurden ihm als Suffraganbisthümer untergeordnet; eine nähere Begrenzung und Eintheilung des kirchlichen Gebiets im Erzbisthume traf Pius IV. im J. 1561. Mehreres wirkte zusammen, daß diese kirchliche Organisation mit scheelen Augen betrachtet wurde. Der Umstand, daß die neu zu errichtenden Bisthümer nicht wohl anders dotirt, die Erzbischöfe von Cöln und Rheims und der Bischof von Lüttich für die Lostrennung der Niederlande von ihren respectiven Archidiöcesen und Diöcesen nicht wohl anders entschädigt werden konnten, als auf Kosten der Klostergeistlichkeit und der Präbendarien, brachte Unruhe in viele adelige Familien und auch über einen Theil des Volkes; Andere, welche der einen oder andern Ketzerei zuneigten, geriethen durch die so geflissentlich hervorgehobene Aussicht auf vervielfältigte Glaubensgerichte und strengere Aufsicht in Schrecken; ruhete doch die Stadt Antwerpen, die ihren Handelsverkehr durch den neuen, die Sitten und den Glauben beaufsichtigenden Bischof gefährdet glaubte, nicht eher, bis sie die Zusicherung erlangt, daß der neue Bischof nicht eher in Antwerpen wirklich eingesetzt werden solle, bis Philipp II., der sich in Spanien aufhielt, nach den Niederlanden komme. Als Hauptbeförderer der berührten Organisation wurde, und nicht ganz mit Unrecht, Granvella (s. d. A.) genannt, und der Umstand, daß gerade er zum Primas und Erzbischof von Mecheln ernannt wurde, war wenig geeignet, die neue Maßregel populär zu machen, erschien sie doch als vor=

nehmlich seinen, des verhaßten Ausländers, egoistischen Absichten dienend. Treffliche Männer saßen auf dem Primatialstuhle von Mecheln, wir erinnern neben Granvella nur noch an Frankenberg (s. d. A.), und ihnen ist es zum Theil zuzuschreiben, daß die katholische Religion in Belgien so schöne Triumphe feierte und noch feiert. Um die kirchlichen Verhältnisse in den Niederlanden auf's Neue zu ordnen, wurde zwischen Papst Leo XII. und König Wilhelm I. vorläufig durch die beiderseitigen Bevollmächtigten, den Cardinal Maurus Capellari und den Grafen Ghislain von Celles, unterm 18. Juni 1827 ein Concordat abgeschlossen, sodann vom Könige den 25. Juli und vom päpstlichen Stuhle durch die Bulle: Quod jamdiu vom 16. August desselben Jahres bestätigt. Vgl. A. Müller, Lexicon des Kirchenrechts, 2. Aufl. Bd. I. S. 597 ff. Nach diesem Concordate blieb Mecheln Erzbisthum; Suffraganate von Mecheln aber sind: 1) das Bisthum Brügge, 2) das Bisthum Gent, 3) das Bisthum Lüttich, 4) das Bisthum Namur, 5) das Bisthum Tournay oder Doornik; statt der Bisthümer Amsterdam und Herzogenbusch traten aber im Königreiche Holland drei apostolische Vicariate in's Leben: 1) das apostolische Vicariat in Holland mit zwei auswärtigen und sieben inländischen Erzpriesterschaften; 2) das von Herzogenbusch mit neun Decanaten und 138 Pfarreien; 3) das von Breda mit 44 Pfarreien, wie Höninghaus in s. Buche: Gegenwärtiger Zustand der römisch-katholischen Kirche auf dem ganzen Erdkreise, vom J. 1836 berichtet. Vgl. H. Leo, zwölf Bücher niederländischer Geschichten in zwei Theilen, Halle 1835. Gallia christiana, Tom. V. Paris 1731. Alzog, Universalgesch. der christl. Kirche. Die katholische Kirche in ihrer gegenwärtigen Ausbreitung auf der Erde von P. Carl vom hl. Aloys. Regensburg 1845. „Belgische Briefe" in den histor.-polit. Blättern, Bd. VII. VIII. IX. [Fritz.]

Mechitaristen-Congregation. Mechitar (Mchitar, auch Mochtor, d. h. der Tröster, von seiner Congregation der „Abt Vater" — Abbai hairn — genannt) wurde im J. 1676 zu Sebastia oder Siwas, einer Stadt in Kleinarmenien, geboren. Seine erste Erziehung erhielt er von zwei frommen Nonnen, denen er zeitlebens dafür dankbar war. Fünfzehn Jahre alt trat er in das Kloster zum hl. Kreuz bei Sebastia; der Bischof Ananias weihte ihn zum Diacon im J. 1691. Weil er in seinem Kloster seinen Drang nach Wissen nicht befriedigen konnte, so machte er sich frühzeitig auf Reisen. So schloß er sich an einen armenischen Doctor aus Etschmiadsin an, der ihn in diese Stadt, als den Sitz des allgemeinen Wissens, zu führen versprach. Aber Mechitar fand in Etschmiadsin nicht das ersehnte allgemeine Wissen. Auf der Reise dahin, zu Erzerum, sah er zum ersten Male einen europäischen Missionär. Einige Zeit nachher, nachdem er noch an einigen andern Orten sich aufgehalten, z. B. in der Nähe von Erzerum 19 Monate Jugendunterricht ertheilt hatte, traf er einen armenischen Edelmann, der ihm von den Ländern des Westens erzählte, und seitdem waren seine Blicke nach dem Westen gerichtet. Schon lebte er in dem Gedanken, eine Vereinigung zu gründen, die sich die Verbreitung aller nothwendigen und nützlichen Kenntnisse unter den Armeniern zur Aufgabe machte, deren Zweck wäre, seiner Nation in allen geistlichen und geistigen Bedürfnissen hilfreich beizustehen. Vom J. 1693 an weilte er wieder in seinem Kloster zu Siwas; er las armenische Kirchenväter, sowie syrische und griechische, die in's Armenische übersetzt waren. Kein Buch entging ihm. Auch verfaßte er Hymnen, welche noch jetzt in einigen Kirchen Armeniens gesungen werden. Ein Versuch, von Alexandrien aus im J. 1695 nach Europa zu gelangen, mißlang, trotz der größten Anstrengungen. Mechitar mußte in seine Heimath zurückkehren. Im J. 1696 erhielt er die Priesterweihe. Von nun an war das Ziel seines langen Lebens, seine Nation zu „erleuchten". Er brachte noch einige Jahre angestrengtester Thätigkeit in Armenien zu, nahm im J. 1699 auf vielfaches Zudringen den Titel eines Doctors an, fing an zu predigen und reiste im J. 1700 zum zweiten Male nach Constantinopel, um dort eine Bildungsschule für die Armenier zu gründen. Zuerst wohnte Mechitar in Galata. Er predigte gewöhnlich in der Kirche des hl. Georgius. Zuerst sammelten sich neun Schüler um ihn, mit welchen er einen geist-

lichen Verein gründen wollte. Zu ihrer Erbauung gab er die Nachfolge Christi armenisch heraus, und beschäftigte sich neben vielem Andern auch mit exegetischen Arbeiten. Mehrere seiner Schüler, nachdem sie die Priesterweihe empfangen, predigten mit großem Erfolg. Doch bald brachen Verfolgungen über die hoffnungsvoll erblühende junge Gemeinde herein. Ein schismatischer Armenier, Avedik, der durch Betrug die beiden Patriarchate Constantinopel und Jerusalem an sich gerissen, verfolgte unter türkischem Schutze rastlos die Katholiken, und unter ihnen besonders den frommen Mechitar. Mechitar mußte in Hoffnung auf bessere Zeiten seine Schüler nach Hause entlassen und sich selbst, zurückgezogen in ein Capucinerkloster, unter den Schutz des französischen Gesandten stellen. Aber auch aus dieser Zufluchtsstätte vertrieben, beschloß er, in die Halbinsel Morea auszuwandern, welche damals unter der Republik Venedig stand. Aber sein Feind verfolgte ihn auch auf der Reise; kaum konnte er sich in Smyrna dadurch retten, daß er in ein Jesuitenkloster floh. Den 8. Sept. 1701 übergab er sich und seine Schüler dem Schutze der heiligen Mutter; er selbst gelangte mit drei Begleitern nach Zante, während die übrigen Schüler einzeln nach Morea gekommen waren. Die Gesellschaft erhielt von der venetianischen Regierung umsonst einen Platz in Modon, wo sich eine Kirche und ein Kloster in Kurzem erhob. Aechte Frömmigkeit und Wissenschaft waren die beiden Grundpfeiler, auf welchen Mechitar die neue Gesellschaft aufbaute, auf denen sie sich befestigte. Papst Clemens XI. bestätigte auf das Ansuchen Mechitars im J. 1712 den Orden nach der Regel des hl. Benedict, und ernannte den Mechitar zum Abte. Die Gesellschaft wirkte wohlthätig auf ihre Umgebung; aber auch in den Orient sandte Mechitar Missionäre aus. Im J. 1715 brach Krieg zwischen Venedig und der Pforte aus. Mechitar ging mit 11 seiner Schüler nach Venedig, 70 ließ er in Modon zurück. In Venedig lebte er zuerst in einem gemietheten Hause. Nachdem Modon gefallen und auch seine Klöster daselbst zerstört worden, so erhielt er nach vielem Bitten die kleine Insel St. Lazaro nahe bei Venedig mit einer zerfallenen Kirche. Die Kirche wurde renovirt und ein neues Haus hergestellt. Die Gesellschaft blühte mit neuer Kraft auf; sie sandte stets Glaubensboten in das Morgenland, während die in St. Lazaro wohnenden Mitglieder Unterricht und Wissenschaft anbauten. Angeklagt in Rom wegen seiner Bestrebungen, gewann Mechitar durch seine Persönlichkeit die Achtung und Liebe des Papstes. Den 16. April 1749 starb Mechitar im Frieden des Herrn in einem Alter von 74 Jahren, 34 Jahre nach seiner Ankunft in Venedig. Noch zu Lebzeiten Mechitars erschien die schöne armenische Bibelübersetzung 1734 mit Kupfern; ferner eine Erklärung des Matthäus 1737, und ein vollständiges Wörterbuch der armenischen Sprache 1744. Vgl. Vita dell' Abbate Mechitar. Venez. 1810. — Die Congregation der Mechitaristen ist heute einer der blühendsten Orden in der katholischen Kirche, und alle unparteiischen Beurtheiler sind voll des Lobes ihrer gesegneten weitgreifenden Wirksamkeit. Sie ist eines der stärksten Bindeglieder zwischen dem Abendlande und dem Morgenlande, und für die aus etwa drei Millionen bestehende, über alle Welt zerstreute armenische Nation ist sie wahrhaftig ein Sauerteig der geistigen Erhebung und Neubelebung. Der Zweck der Congregation ist zunächst die Verbreitung religiöser Gesinnung unter den Armeniern und die Belehrung des vom Schisma und Unwissenheit beherrschten Volkes. Darum werden in St. Lazaro stets junge Armenier erzogen, die nach tüchtiger allseitiger Bildung in den geistlichen Stand treten, um als Lehrer und Schriftsteller, oder als Glaubensboten zu wirken. Mit acht oder neun Jahren tritt der Knabe in das Noviciat, wo er die erste Bildung erhält, etwa neun Jahre umfaßt die Bildungszeit für das Studium der Philosophie und Theologie. Mit 25 Jahren erhält der Zögling der Gesellschaft die Priesterweihe von dem Abte des Klosters, und wird sodann nach seinen Fähigkeiten verwendet. Durch die musterhafte Zucht in der Erziehungsanstalt sind die jungen Männer für ihren Beruf gehörig vorbereitet. Durch Vermächtnisse und weise Sparsamkeit haben sich auch die Vermögensverhältnisse der Congregation sehr gehoben, so daß sie ihre

Kräfte erweitern und eine Menge von Zweiganstalten gründen konnte. Die armenische Schriftsprache ist durch die Mönche in St. Lazaro ungemein ausgebildet und vervollkommnet worden. Indem die Mechitaristen die Schreibart der armenischen Schriftsteller aus dem vierten und fünften Jahrhundert nachbildeten, haben sie für die Literatur ihres Volkes eine neue Aera geschaffen. Die reiche Literatur, welche aus ihren Händen hervorgegangen ist, läßt sich theilen in Schriften für den Unterricht und die Erbauung, und in historische und theologische Werke. Eine Reihe von (alt- und neu-) armenischen Grammatiken haben sie verfaßt. Neben dem Studium ihrer Muttersprache wird auch das der türkischen, persischen, lateinischen, griechischen, italienischen, französischen, teutschen, russischen, englischen Sprache mit vielem Eifer von ihnen betrieben. Fast alle europäischen Sprachen werden in St. Lazaro gesprochen, einige mit Meisterschaft; in dem Lateinischen und Italienischen sind alle dort Gebildeten bewandert. — Das ausgezeichnetste historische Werk der Mechitaristen ist die Geschichte Armeniens von P. Michael Tschamtschenanz (geboren zu Constantinopel im J. 1738, gestorben das. im J. 1823). Sie reicht von Erschaffung der Welt bis zum J. 1784; sie erschien in drei starken Quartbänden zu Venedig 1784—86. Die christliche Kirche und besonders das Mittelalter Armeniens sind aus einheimischen Quellen sehr sorgfältig bearbeitet. Der armenische Styl des Werkes ist einfach und allgemein verständlich. Eben so interessant ist das Werk: Quadro della storia letteraria di Armenia estesa da Mgre Pl. Sukias Somal. Venez. 1829, dessen Verfasser, Abt zu St. Lazaro und Erzbischof von Siunia, uns in demselben ein genaues Verzeichniß aller armenischen Schriftsteller bis auf die neueste Zeit, mit biographischen und beurtheilenden Notizen neben genauer Angabe der noch vorhandenen Werke, mittheilt. Ferner erschien: Storia di Agathangelo, versione Italiana illustrata dai Monaci Armeni Mechit. etc. Venez. 1843, und teutsch: „Bekehrung Armeniens durch den hl. Gregor Illuminator“, Wien 1844. Der Verfasser des letztern Werkes vertheidigte seine Schrift gegen mehrfache Angriffe in der Abhandlung: „Zur ältesten Kirchengeschichte Armeniens“. Tüb. Quartalschr. Jahrg. 1846. S. 527—577. Auch in dem Fache der Exegese haben die Mechitaristen Namhaftes geleistet. In St. Lazaro befand sich eine uralte Handschrift der armenischen Bibelübersetzung, welche im fünften Jahrhundert von dem Patriarchen Isaac und dem hl. Mesrop besorgt worden war (s. den Art. Bibelübersetzungen); diese Uebersetzung wurde mit mehreren andern guten Handschriften verglichen, und im J. 1805 erschien eine vollständige Ausgabe der hl. Schrift in 4., mit genauer Angabe der Varianten. Ueber dogmatische Gegenstände erschien von dem Generalvicar Avedichian eine Abhandlung — sopra la processione dello spirito santo dal patre et dal figliuolo — Venez. 1824. — Im Fache der Patristik haben die Mechitaristen vielleicht das Bedeutendste geleistet. Sie haben die alten armenischen Schriftsteller in sehr bequemen Ausgaben, sowie die in das Armenische übersetzten (griechischen und syrischen) Kirchenväter erscheinen lassen. Von erstern Ausgaben nennen wir die des Moses von Chorene, und die gleichfalls in die armenische Geschichte einschlagenden Werke von Zenob von Clagh, Elisäus (Venedig 1828 und 1838), Lazar von Barb, Faustus Byzantinus u. A. Des Johannes Ozniensis, Patriarchen von Armenien im J. 718, eines Lichtes der armenischen Kirchengeschichte, Werke erschienen zu Venedig unter dem Titel: Dom. Johannis Philosophi Ozniensis, Armeniorum Catholici opera per R. P. Johannem Bapt. Aucher, Venet. 1834. Von den Werken des eben so berühmten Katholikus Nerses von Clai, Patriarchen seit 1665, erschienen dessen poetische Schriften in einer zierlichen Ausgabe. Venet. 1830. Unter seinen Poesieen befinden sich eine große Anzahl von Hymnen. Die prosaischen Schriften des Nerses gab Cappelletti in lateinischer Uebersetzung heraus, wovon der erste Band unter dem Titel S. Nersetis Claiensis Armeniorum Catholici opera — st. et l. D. J. Cap. Presb. Ven. Vol. I. Venetiis in insula S. Lazari — 1833 erschien. Nebstdem erschienen noch eine Menge alter armenischer Schriftsteller. Die Ausgaben von Uebersetzungen, welche die Mechitaristen geliefert haben,

zerfallen wieder in zwei Classen, in solche Ausgaben, deren Urschriften noch vorhanden sind, z. B. das Hexaëmeron des heiligen Basilius, oder deren Originalien verloren sind. Daß letztere Ausgaben von dem größten Werthe sind, springt in die Augen. Zu jenen gehört insbesondere eine in das fünfte Jahrhundert verlegte Uebersetzung der (13) Briefe des Martyrers Ignatius aus dem Syrischen in das Armenische, welche von einem schismatischen Armenier im J. 1783 in Constantinopel im Drucke herausgegeben wurde, und von deren Existenz seltsamer Weise die Mechitaristen erst vor etwa 20 Jahren zufällig Kunde erhielten. Petermann hat im vorigen Jahre (1849) in seiner neuen Ausgabe der Briefe des hl. Ignatius mit Rücksicht auf die berufenen Lucubrationen Curetons und des Ritters Bunsen diese armenische Uebersetzung mitgetheilt. (Vgl. den Art. Ignatius von Antiochien.) Doch findet sich in dieser Ausgabe Petermann's eine von dem berühmten Mechitaristen Aucher (Vitae sanctorum T. II. p. 72 sq.) mitgetheilte armenische Uebersetzung des „Martyriums des hl. Ignatius". Dieses Martyrium ist das ausführlichste, und Aucher hält es für die Uebersetzung des ursprünglichen, aber jetzt verlorenen Textes, d. h. des Rundschreibens der Kirche von Antiochien über den Tod des hl. Ignatius. Aber nicht bloß Kirchen-, auch Profanschriftsteller wurden in den blühenden Zeiten der armenischen Literatur in das Armenische übersetzt. Das Nähere darüber sehe man in Quadro delle opere classiche di Ss. Padri e di altri scrittori, tradotte nel linguaggio Armeno ne secoli piu remoti. Venez. 1825. Von diesen Uebersetzungen sodann sind einige darum so werthvoll, weil sie theilweise oder ganz das verlorene Original ersetzen. Dieses gilt von einigen Werkchen von Philo; von den Homilien des Severianus, von Scholien des hl. Ephräm zu den Briefen des Apostels Paulus. Es findet sich nämlich in der 1836 zu Venedig von den Mechitaristen in vier Bänden herausgegebenen armenischen Uebersetzung der Werke Ephräms des Syrers (s. d. A.) eine Art Evangelienharmonie, und ein Commentar über die paulinischen Briefe. Von besonderer Wichtigkeit ist die armenische Uebersetzung der Weltchronik des Eusebius von Cäsarea (s. d. A.), welche im J. 1792 zu Constantinopel gefunden und mit der lateinischen Uebersetzung von Zohrab und Mai gedruckt wurde zu Mailand 1816 und 1818. Eine zweite verbesserte Ausgabe derselben besorgte der gelehrte Mechitarist Aucher, Venedig 1818 in zwei Fol. Später hat indeß Angelo Mai (1833) den griechischen Text des Chronicons herausgegeben. Auch verlorengegangene Commentare des Chrysostomus u. A. fanden sich noch in armenischer Uebersetzung vor. — Auch von den armenischen Kirchenbüchern besorgten die Mechitaristen treffliche Ausgaben. Die Armenier haben nämlich ihr eigenes Brevier, ihre eigene Liturgie und eigenes Rituale. Von letzterem erschien im J. 1840 zu Venedig eine schöne Ausgabe mit 726 Octavseiten. Von dem armenischen Missale besorgte F. X. Steck eine Uebersetzung in das Teutsche („Die Liturgie der katholischen Armenier, aus dem Armenischen in's Teutsche übersetzt und mit den ältern Liturgien des hl. Basilius und Chrysostomus verglichen von Steck", Tübingen 1845). Dieser Uebersetzung steht zur Seite eine Uebersetzung in's Italienische von Avedichian; Liturgia Armena, transportata in Italiano. 2. ed. 8. Venez. 1832. (Vgl. den Art. Liturgien.) — Von St. Lazaro aus verbreitete sich die Congregation der Mechitaristen nach allen Weltgegenden. Sie ließ sich in Europa besonders an den Orten nieder, an welchen sich ihre Landsleute, die Armenier, in genügender Anzahl befinden, also besonders in Italien, in Oestreich, in der Türkei, und, soweit es anging, auch in Rußland. Im J. 1773 ließen sich Mechitaristen in Triest nieder und siedelten von da im J. 1810 nach Wien über. Auch in Ungarn und Siebenbürgen, wo sich viele Tausende von Armeniern niedergelassen haben, befinden sich Klöster von der Stiftung des Mechitar, so in Elisabethstadt, Peterwardein. In Padua haben die Mechitaristen ein Institut zur Erziehung für junge Laien in Folge des Vermächtnisses eines frommen Armeniers in Madras eröffnet, da die Anstalt in St. Lazaro zunächst nur zur Erziehung für künftige Geistliche bestand. Von besonderer Bedeutung sind aber die Institute der Mechitaristen in Wien und in

Paris. Die Mechitaristen in Wien verfolgten den doppelten Zweck: sie wollten durch Verbreitung von katholischen Schriften in Teutschland und durch Verbreitung von Schriften (Originalwerken, Uebersetzungen, neuen Ausgaben) für das armenische Volk wirken. Der Verein zur Verbreitung guter Bücher, dessen Schriften im Druck und Verlag der Mechitaristen-Congregations-Buchhandlung in Wien erschienen, trat mit dem J. 1830 in's Leben, und hatte also mit dem Ende des Jahres 1849 sein 20stes Jahr zurückgelegt. Regelmäßig erschienen im Jahre sechs Lieferungen. Die Mitglieder des Vereins erhielten noch gratis ein Neujahrsgeschenk, während ohnedem die Preise der Bücher, beziehungsweise für die Theilnehmer an dem Vereine und die Pränumeranten, sehr niedrig gestellt waren. Dieser verdienstvolle Verein zur Verbreitung guter katholischer Bücher hat sich nach einer 20jährigen Wirksamkeit, in welcher er im Ganzen 445,989 Bände verbreitet hat, im Jahre 1850 „wegen geringer Theilnahme und der hohen Druckkosten" aufzulösen veranlaßt gesehen. Wir bedauern es von Herzen, daß der Verein sich aufgelöst, denn er hat des Guten viel gewirkt. Einige Entschädigung für dieses unverdiente Mißgeschick finden die Mechitaristen in Wien in der stets wachsenden Theilnahme, welche die Armenier in allen Ländern den Bestrebungen des Vereines zuwenden. Darüber lautet ein anerkennender Bericht, der vor einigen Tagen in der Allgemeinen Zeitung erschien, wie folgt: „Wien, den 17. Dec. (1850). Die Wechselbeziehungen zwischen Oestreich und dem Orient werden von Jahr zu Jahr wichtiger. Wien, Triest und Venedig wirken durch Handel und Wissenschaft auf die morgenländischen Völker tiefer und bedeutender, als man bei oberflächlicher Kenntniß der Verhältnisse annimmt. Nicht nur die Register des Triestiner Lloyd, die wachsende Größe der östreichischen Dampfflotte — geben hievon gültiges Zeugniß, sondern auch der steigende Flor des wichtigen Institutes der Mechitaristen spricht dafür. Wer die Verhältnisse der Mechitaristen-Congregation in Wien und Venedig näher kennt, wird über den mächtigen Einfluß, welchen die literarische Thätigkeit dieser gelehrten Mönche auf die über den ganzen Orient zerstreute armenische Nation ausübt, billig staunen. Die Zeitschriften, die Bücher, die zahlreichen Uebersetzungen, besonders teutscher Werke aus dem Gebiete der Geschichte, der Geographie, Linguistik, Naturwissenschaften, Reiseliteratur u. s. w., welche in den armenischen Druckereien von Wien und Venedig gedruckt werden, gehen weit über Persien hinaus bis an die Ufer des Indus und Ganges, und haben aller Orten eine Wißbegierde, eine Leselust, einen Trieb nach Bildung und Kenntnissen unter den Armeniern hervorgerufen, welcher in diesem Handelsvolke vor wenigen Jahren noch gänzlich schlummerte. Die Zahl der Büchererexemplare, welche die Mechitaristen Wiens alljährlich nach dem Orient versenden, beträgt viele Tausende und ist in starker Zunahme begriffen. Auch die sehr schönen Landkarten, Globen, Kupferwerke der Mechitaristen werden im Orient stark gesucht, und in den Werkstätten ihrer Drucker, Schriftgießer, Formenstecher herrscht ungemeine Thätigkeit. Zu den werthvollsten Gaben der Mechitaristen in sehr schöner Ausstattung gehören auch die metrischen Uebersetzungen des Homer und Virgil. Sogar Ranke's Geschichte der Reformation wurde von ihnen in's Armenische übertragen. Mancher Autor, von dessen Werken unsere civilisirten Nachbarn jenseits des Rheins und des Canals nicht die mindeste Notiz genommen, fand hier zu seiner Ueberraschung sein teutsches Opus in dem fremden Gewande armenischer Schriftzüge, wie es unter Andern auch dem Schreiber dieses Briefes ergangen ist". — Seit einigen Jahren haben die Mechitaristen auch eine Erziehungsanstalt in Paris gegründet. Ein günstiger Zufall hat es gefügt, daß in denselben Tagen, in welchen von Wien aus ihre Verdienste in einem so verbreiteten Blatte, wie die Allgem. Zeitung ist, gerühmt wurden, ihr Lob auch von einem Pariser Correspondenten in demselben Blatte verkündigt wurde. So schreibt die Allgem. Zeitung vom 18. Dec. 1850 (Nr. 352) aus Paris vom 11. Dec.: „Es besteht hier seit vier Jahren eine Anstalt, von einem reichen Armenier, Namens Samuel Morin, gestiftet und zur Bildung armenischer Knaben katholischen Glaubens bestimmt. Diese Anstalt wird von mechitaristischen

Priestern geleitet, und hat unter der einsichtsvollen, gewissenhaften, liebreichen Führung dieser Männer einen hohen Grad von Gedeihen erreicht, und die Achtung der hervorragendsten Männer, die sich in Paris mit der Zukunft des wiedergebornen Orients beschäftigen, gewonnen. Nicht bloß die Zöglinge haben europäische Säfte eingesogen und mit den Kenntnissen und geselligen Formen der abendländischen Welt sich vertraut gemacht, auch ihre bildsamen und lernbegierigen Lenker haben eine Fülle von Anschauungen des alten und doch noch immer jungen Europa's in sich aufgenommen, sowie von den Sitten des Occidents das Empfehlenswertheste sich angeeignet. Ueberrascht und freundlich überrascht, jedoch auch fast beschämt wird man, wenn man bei diesen freundlichen, und dabei ernsten, guten und liebenswürdigen Menschen eine ungezwungene Sicherheit in dem Ton und in den Umgangsregeln, an die man von Kindheit auf in Teutschland, Frankreich und England oder Italien gewöhnt ward, verbunden mit der dem Orientalen natürlichen Würde und der dem Priester zustehenden Gemessenheit, begegnet. Die jungen Leute können gleichfalls nur Sympathieen und Gedanken des Vertrauens auf die künftige Entwicklung des Stammes, dem sie angehören, einflößen. Es sind meist angenehme Erscheinungen, entschiedene und belebte Physiognomien, der Wuchs ist größtentheils fein, die Manieren sind durchaus französisch, aber mit einer besondern, ich möchte sagen heimischen, Grazie. Sie bekunden — eine große Willigkeit und auffallende Fassungsgabe in ihren Studien; sie zeigen namentlich eine nicht geringe Fertigkeit, die classischen Meisterwerke der französischen Beredtsamkeit und Poesie in ihrem ästhetischen Lichte zu erkennen. Hiezu kommt, — eine herzliche Ehrfurcht für ihre Obern, und sonst für Personen, die mit den Zeichen der Auctorität in ihrer Mitte auftreten. Die jährliche Preisvertheilung, die vorgestern in der Anstalt vor sich ging, hat mich besonders durch den Charakter der kindlichen Scheu und der Pietät angezogen, womit die Preisträger aus den Händen des die Feier im Namen des unfreiwillig abwesenden Erzbischofs präsidirenden Abbé Bautain ihre Belohnungen entgegennahmen". — Wir aber wünschen der Congregation der Mechitaristen, einer der schönsten Blüthen in dem reichen Garten der katholischen Kirche, ein fröhliches Gedeihen. Möge durch ihr Wirken sich ein stets innigeres Band um den christlichen Occident und Orient schlingen. Vgl. Tschamtschenanz, Geschichte von Armenien; — Compendiose notizie sulla congregatione dei Monachi Armeni Mechitaristici. Venez. 1819; — Neumann (Prof. in München), Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, Leipzig 1836; — Windischmann, Mittheilungen aus der armenischen Kirchengeschichte alter und neuer Zeit, Tübinger theolog. Quartalschrift von 1835, 1. Heft. — Rheinwald, Repertor. XXVII. S. 162 ff. XXX. S. 157 ff. Illgen's Zeitschrift für historische Theologie, 1841. 1. Heft, und in diesem Lexicon die Art. Armenien, Gregor der Erleuchter, Mesrop. [Gams.]

Medardus, der heilige, Bischof von Noyon und Tournay, theils dem fünften, theils dem sechsten Jahrhundert angehörig, geboren im Veromandensischen Gebiet, hatte einen freien angesehenen Franken, Nectardus mit Namen, zum Vater und die Gallierin Protagia zur Mutter. Beide waren Christen und ließen ihren Sohn die Schule zu Veromandum besuchen. Schon als Knabe zeichnete sich Medard durch Mitleid gegen die Armen aus, denn öfter entzog er sich die Speisen und gab sie den Dürftigen. Den frommen Jüngling nahm der Bischof der Stadt in seinen Clerus auf und ertheilte ihm die Priesterweihe. Um 530 bestieg Medardus den bischoflichen Stuhl von Veromandum, bald darauf, etwa um 531, transferirte er den Sitz nach dem besser gelegenen und befestigten Noyon, und um 532, nach dem Tode des Bischofs Eleutherius (s. Bolland. 20. Febr.), zum Bischof von Tournay gewählt, übernahm er auch die Regierung dieser letztern Diöcese. Venantius Fortunatus, der Biograph des Heiligen in Versen und Prosa (s. vit. s. Medardi Bolland. 8. Juni) berichtet, Medardus habe 15 Jahre lang die bischöfliche Würde bekleidet in aller Heiligkeit des Lebens, und habe, wenn auch nicht die Krone der Martyrer, doch die der Confessoren durch Standhaftigkeit in Leiden und Kämpfen erworben. Ohne Zweifel deutet Ve-

nantius dabei auf die apostolischen Arbeiten des Medardus zur Bekehrung der Heiden und Heidenchristen in der Diöcese Noyon, und vorzüglich in der Diöcese Tournay hin, in welcher, nach dem Berichte eines spätern Biographen des hl. Medardus, dieser unter vielen Hindernissen und Kämpfen den Heiden das Evangelium predigte (s. Boll. ibid. in vita s. Med. auctore Radbodo episcopo c. 3. n. 19—21). Im Leben schon und noch mehr nach dem Tode stand Medardus im Rufe eines berühmten Wunderthäters; so wird namentlich von Venantius und allen spätern Biographen hervorgehoben, wie er öfter von Dieben bestohlen und diese auf wunderbare Weise gezwungen wurden, dem Heiligen das Gestohlene zurückzugeben. Medard's Tod fällt nach den Bollandisten ungefähr in das J. 545. „Zur Zeit des Königs Chlotar († 561) starb der Heilige Gottes Bischof Medardus, ausgezeichnet durch Frömmigkeit, nachdem er die Bahn seines tugendvollen langen Lebens zurückgelegt hatte. Ihn begrub König Chlotar mit höchsten Ehren in der Stadt Suessiona und erbaute über seinem Grabe eine Basilica, die nachher sein Sohn Sigibert ausbaute und einrichtete. An seinem Grabe haben wir zerbrochene Fesseln und Ketten von Gefangenen gesehen, die bis auf den heutigen Tag zum Gedächtniß seiner Wunderkraft aufbewahrt werden". So Gregor von Tours hist. Fr. IV, 19; vgl. ibid. IV, 21 u. 52; V, 35 u. 50; IX, 9; de gl. conf. c. 95. Vgl. die Art. Franken, Fränkisches Reich in Gallien, und Landelin; Leben der Väter und Martyrer von Butler, übers. von Räß und Weis, 8. Juni. [Schrödl.]

Medien (*Μηδία*, מָדַי, d. i. Mitte, Land der Mitte, Gesenius, Thes. s. v.), eines der gepriesensten Länder der alten Welt, bildet den nordwestlichen, alpinischen Schluß des großen iranischen Tafellandes, welches die römischen und griechischen Schriftsteller in Baetriana, Persien und Medien theilen, mit Einer Bevölkerung und Einer gemeinsamen Sprache, auf die Herodot hinweist, wenn er berichtet, daß der ursprüngliche Name der Meder Arier (*Ἄριοι* VII, 62) gewesen sei. Die Eintheilung des ganzen Landes in M. parva und M. magna ist erst von den Zeiten Alexanders her üblich geworden, indem nach Polybius (V, 44, 45.) Atropates die westliche, kleinere Hälfte, den rauheren, gebirgigern Theil Mediens vom östlichen, ebneren zum Ländergebiete des Antiochus gehörigen Medien losriß und als eigenes Reich auf seinen Sohn Atrobazanes vererbte. Von da an erhielt sich auch bei den Historikern und Geographen für ersteres (M. parva) der Name Atropatene, dem aber wahrscheinlich eine frühere, einheimische Benennung Aderbeidschan (Atro im Zend, Adur im Pehlvi, d. i. Aether, Feuer, und Dschan oder Gan, d. i. Land) zu Grunde gelegen sein mag. Denn Atropatene entspricht seiner Lage nach ganz dem heutigen Aderbeidschan, wie Großmedien (M. magna) dem heutigen Irak Adschemi. Atropatene, die äußerste Westprovinz des alten Medien, welche sich im Osten durch das Küstenland Ghilan an den Kaspisee anschließt, im Norden an das Hochthal des oberen Araxes-Laufes allmählig herabsinkt, gegen Westen mit Armenien zusammenstößt und gegen Süden theils Kurdistan zu seiner Grenze hat, theils mit Großmedien zusammenhängt, von dem es durch den Fluß Kisil Osen getrennt wird, ist eine außerordentlich hoch und eigenthümlich gelegene Alpenlandschaft innerhalb des Quellgebietes der größten Ströme des westlichen Asiens (Euphrat, Tigris und Araxes). Es schließt in einer doppelten, bassinartigen Einsenkung zwei große Alpenseen ein, welche in sich geschlossene Wassersysteme ohne Ausfluß zum Meere bilden und fast nach allen Seiten hin in feierlichen Kreisen von den Gipfeln mächtiger Schneeketten umgeben sind, und die Zugänge dieses inselgleichen Hochlandes mit schwer übersteiglichen Bollwerken umgeben. Die Gesammterhebung am Spiegel des Armia beträgt 4500 Fuß über dem Meeresspiegel; das hohe Plateau zwischen dem Van- und Armiasee 7000, die einzelnen Berggipfel von 8—15,000 Fuß Höhe. Diese hochgebaute Landschaft schließt neben den lieblichsten Thalebenen mit einem reichen Anbaue die schauerlichsten Klüfte und rauhesten Bergketten in sich; es ist das Land der größten Tiefen und Höhen, der wildesten Schluchten und der reizendsten Ansiedelung, der strengsten Kälte und der wohlthuendsten Wärme,

selbst der heißesten Sonne in den Thaltiefen; „das Land der Contraste, das pittoreskeste von ganz Iran, das Land der Städteansiedlung, wie des Nomadischen Hirten- und Räuberlebens“ (Ritter, Erdk. IX, 764) — auf einem Flächenraume von etwa 2500 Q.-M. zwischen 39°—36° Lat. und 60°—64° Long. in seiner breitesten Ausdehnung. Einen andern, doch nicht wesentlich verschiedenen Naturtypus hat das weit nach Süden sich hindehnende Großmedien. Gegen Süd und Ost verliert sich allmählig der Alpencharakter; die Langthäler, welche das Gebirge durchschneiden, münden in die Wüste, Seen und große Stromgebiete fehlen, die tropische Sonne fängt an durch ihre glühende Hitze den Boden, wo nicht reiche Bewässerung ist, auszubrennen. Doch ist der bei weitem größte Theil des Landes, von den mächtigen Zagrosketten durchschnitten, ungemein grasreich, fruchtbar, ehemals voll herrlicher Cedernwaldungen, und selbst mit den Producten der tropischen Zone gesegnet, so daß die Dichter von Mawaschan, in der Nähe der medischen Metropole, Ekbatana, singen: „Singst du vom Paradiese, so blicke hinab zum Thale Mawaschan“, und Diodor die Umgegend des Bagistan also beschreibt: „ein Garten, reich an Fruchtbäumen, und mit allem, was zur Wonne des Lebens gehört, erfüllt, so daß er selbst die Götter erquicken würde“ (XVIII, 110). Die nördliche Grenze dieses Landstriches kennen wir bereits, gegen Osten hat es die große Salzwüste, gegen Westen die Abhänge des Zagros, gegen Süden das Längenthal von Yezidkhast zu seiner Grenze. Diese merkwürdige Einsenkung (unter dem 31° Br.) haben wir als die Scheidewand des alten Persien und Medien festzusetzen. Der steile bis 100 Fuß tiefe und etwa 200 Fuß breite Grund dieser Schlucht kann von Yezidkhast aus noch drei Tagreisen weit gegen Ost in die Wüste verfolgt werden, weil die Straße nach Yezd eine solche Strecke lang hindurchzieht; von da an setzt er durch die Salzwüste in eine unbekannte Ferne fort. Fraser hält ihn für das Bett eines einstigen mächtigen Stromes, obgleich gegenwärtig nur ein ärmlicher, namenloser Bach hindurchläuft. Zwar wird durch diese Annahme die südliche Grenze viel tiefer herabgerückt, als dieß gewöhnlich geschieht (35° Br.); aber Ecbatana (das heutige Hamadan) liegt schon unter 34° 53′ N. Br., und Ispahan, das Kazwini auch zu den medischen Städten zählt, unter 32° 25′ N. Br., so daß wir von selbst bis zu dieser natürlichen (ehemaligen) Flußgrenze hingedrängt werden. — Die Lage Mediens, in der Mitte von Vorderasien, war wie kein Land zur Begründung eines Weltreiches geeignet, und Berosus spricht auch von einer mehr als 200jährigen Beherrschung Babylons durch medische Könige (von 2230—2000 v. Chr.); außerdem aber tritt dieses Reich, wenn wir nicht auch bei dieser Angabe zunächst an elamitisch-persische Herrschaft zu denken haben, vollkommen in den Hintergrund; es erscheint nun als Provinz des assyrischen Reiches bis auf Dejoces, den ersten historisch beglaubten König Mediens. Auf ihn folgen nach dem Berichte des Herodot: Phraortes 655—633, Kyaxares 633—593, und Astyages 593—558, unter welchem das medische Reich durch Cyrus mit Persien vereinigt wurde. Dejoces hatte wahrscheinlich die unglückliche Expedition des Assyriers Sanherib (Sennacherib) gegen Aegypten (714—712) zu seinem Abfalle vom assyrischen Joche benützt, und seine Unabhängigkeit glücklich behauptet. Unter seinen Nachfolgern ist Kyaxares der bedeutendste, theils wegen seiner auswärtigen glücklichen Kriege mit dem assyrischen und lydischen Reiche, wodurch er seine Herrschaft nach der Eroberung Ninive's (606—610, vgl. den Art. Assyrien) bis an den Halys in Kleinasien gegen Westen erweiterte, theils durch Erhebung und Befestigung des medischen Volksthums nach Innen, indem er den alten iranischen Lichtcult neu begründete und ordnete in Verbindung, wie Einige glauben, mit Zoroaster. Unter diesem Kyaxares geschah auch der erste Angriff nördlicher Völker, der Scythen, auf die südlichen, klimatisch begünstigten des alten Continents, eine Erscheinung, die sich nachmals auf den verschiedensten Puncten von Jahrhundert zu Jahrhundert in Celten, Germanen, Slaven, Türken, Mongolen und Mandschuren erneuerte, und wozu die Araber das Gegentheil eines vom Süden aus den Continent verheerenden Eroberungsvolkes in der Weltgeschichte

darstellen. Ob Astyages der letzte in der medischen Königsreihe war, oder ob er einen angeblichen Kyaxares II. zum Nachfolger gehabt habe, läßt sich nicht bestimmt entscheiden. Xenophon in seiner Cyropädie läßt auf Astyages dessen Sohn Kyaxares II. folgen, und erst von diesem erbt (536) dessen Schwestersohn Cyrus die Herrschaft in Oberasien; einen solchen, wenngleich unter anderm Namen, kennt auch der Scholiast zur Tragödie des Aeschylus die „Perser" vers. 764, und die biblischen Nachrichten neigen sich zu dieser Angabe, wenn man nicht unter dem Darius bei Daniel (6, 1.) den Darius Hystaspes zu verstehen hat (vgl. Haneberg, Gesch. der bibl. Offenb. 363, doch dagegen den Art. Darius). Ueberdieß führt Diodor von Sicilien aus Ctesias eine ganz andere, von Herodot abweichende Reihe der medischen Könige auf. Vielleicht daß über diese Dunkelheiten noch von einem der vielen monumentalen Ueberreste des alten Mediens Licht verbreitet wird; bisher gingen die Nachrichten der Keilinscriptionen, so weit sie gelesen wurden, über die Periode des Perserreiches beider nicht hinaus. — Zur Zeit der Sassaniden-Herrschaft war Pehlvi die herrschende Schriftsprache der Medier; ob aber Zend einmal, wie Rhode (die heilige Sage. S. 62) meint, die allgemeine Sprache des ganzen iranischen Plateau's gewesen sei, und in welchem Verhältnisse sie zu ihrer Schwestersprache, dem Sanskrit, und zu ihren Töchtersprachen, Pehlvi und Parsi, stehen, ist noch nicht gehörig an's Licht gestellt. Jedenfalls kann man schon sehr frühe zwei nahe verwandte, jedoch dialectisch verschiedene Sprachen des ganzen Tafellandes unterscheiden, die medisch-persische und die soghdisch-bactrische, mit welchem Namen Lassen das Zend der Zoroaster-Bücher bezeichnet. Eine solche dialectische Verschiedenheit bei wesentlicher Spracheneinheit bezeugt auch Strabo (XV, 2, 8.), wo er von den Medern, Persern, Bactrern und Soghdianern sagt: εἰσὶ γὰρ ... ὁμόγλωττοι παρὰ μικρόν. Aus den Sprachforschungen Burnouf's hat sich das merkwürdige Resultat herausgestellt, daß diejenigen Wörter, welche die gothischen und germanischen Sprachen mit dem Lateinischen, Griechischen und Sanskrit gemeinsam haben, zu ihrer vollständigen Erkenntniß noch einer Vermittlung bedürfen, und diese im altpersischen Idiome, in jener medisch-persischen Volkssprache der Keilinschriften liege, also daß Medien nicht bloß in geographischer Hinsicht, sondern auch seiner Sprachstellung nach für den Stamm Japhet das Land der Mitte ist. Die Religion der Meder war der Licht- und Feuerdienst, aber so, daß das Feuer nur als Bild und Symbol des an sich Guten gilt, und die Summe der ganzen religiösen Anschauung sich auf den klar bewußten Unterschied zwischen einem guten und bösen Princip (Ormuzd und Ahriman) in physischer wie in moralischer Bedeutung, auf einen Kampf zwischen beiden, den auch der Mensch innerlich in sich durch die Bekämpfung des der sittlichen Freiheit feindlichen, äußerlich durch Vertilgung des irdischen Uebels mitzuführen hat, und auf einen endlichen Sieg des guten Principes zurückführen läßt. Daß dieser Lehre der Glaube an Zauberei und Geisterbeschwörung sehr nahe liegt, leuchtet von selbst ein; die fremden, auswärtigen Culturvölker hielten dieß bald für das Wesentliche des iranischen Religionssystemes, so daß der Name der medischen Priester „Magier" überhaupt auf Zauberer und Geisterbeschwörer übergetragen wurde. Von der Zeit Alexanders an ward durch den griechischen Einfluß und hernach durch die Invasion der Parther der alte persisch-medische Feuercult vielfach inficirt; eine verjüngende Periode begann um das Jahr 226 n. Chr., als das neupersische Sessanidenreich erstand, bis auf die Eroberung Persiens durch die Araber (635—641); sie rotteten den Feuercult aus. Einige Wenige flüchteten sich und siedelten sich in Indien an; von da kamen die merkwürdigen Zoroasterbücher zur Kenntniß der europäischen Welt. — Die Meder galten für ein tapferes, kriegerisches Volk; daß ihnen aber auch orientalische Pracht und Ueppigkeit nicht fremd blieb, ersehen wir aus den Beschreibungen der Alten von den herrlichen Städten Mediens. Polybius sagt, er wage es kaum, eine Schilderung von Ecbatana (s. d. A.), Mediens Hauptstadt, zu machen, weil ihre Pracht an das Mährchenhafte grenze, und doch war Ecbatana damals von seiner Höhe schon gesunken. [Schegg.]

Medina, s. Ansar.

Meditation, s. Betrachtung.

Medler, Nicolaus, einer der niederteutschen Reformatoren des 16ten Jahrhunderts, zu Hof im Voigtlande 1502 geboren, kam zu Wittenberg in das vertrauteste Verhältniß zu Luther und Melanchthon, hielt daselbst schon als 20jähriger junger Mann biblische Vorlesungen, zog dann als reisender Mathematicus und lutherischer Missionär durch Thüringen und Franken, weilte hierauf einige Zeit als Prediger zu Eger in Böhmen, wendete sich von hier aus nach seiner Vaterstadt Hof, wo er die Stelle als Schulrector und Prediger erhielt, wurde zu Wittenberg 1535 Doctor der Theologie, 1536 Superintendent zu Naumburg, 1545 Superintendent zu Braunschweig, und zog endlich 1551 nach Bernburg im Anhaltischen, wo er nach wenigen Wochen mitten unter der Predigt starb. Medlers Leben war eine ununterbrochene Kette von Streit und Hader mit allen seinen Collegen und sonstigen Lutheranern, die vor ihm nicht ihre Knie beugten. Selbst mit dem sogenannten Bischof Amsdorf (s. d. A.), den er zugleich mit Luther ordinirt hatte, gerieth er in Streitigkeiten. Mit dem Prediger Mohr zu Naumburg führte er einen leidenschaftlichen Krieg, weil Mohr nicht heftig genug auf den Papst und die Papisten schmähe. Wo er sicher war, pflegte er gerne Gewalt anzuwenden. Seiner zänkischen Frau lief er zuweilen im Hause mit einem blanken Degen nach. Einen prophetischen Blick kann man ihm jedoch nicht absprechen; wenn er über den Zustand der neuen Kirche Betrachtungen anstellte, so wurde ihm, wie er 1547 an Justus Jonas schrieb, bange bei dem Gedanken, wohin dieß Alles noch führen werde. Man hat von ihm auch einige Schriften. S. Döllingers Reformation, Bd. II. [Schrödl.]

Meere, biblische. Das mittelländische Meer — im Westen von Palästina in der Bibel bald das große Meer (הים הגדול), bald das hintere, d. i. westliche Meer (הים האחרון, indem der Hebräer in der Bestimmung der Weltgegenden von der Richtung des Antlitzes nach Osten ausgeht), bald das Meer der Philister, oder schlechthin das Meer, bei den Dichtern der große Abgrund (abyssus multa, תהום רבה Ps. 36, 7.) genannt — liegt tiefer als der atlantische Ocean und das schwarze Meer, ist um 2° bis 3° unter demselben Parallel wärmer und durch so wenige bedeutende Flüsse genährt, daß ihm die Verdünstung dreimal mehr Wesser entzieht, als ihm das feste Land zuströmt. Es würde somit vertrocknen, wenn es nicht aus dem höher gelegenen atlantischen und schwarzen Meere gesättigt würde. Dieß hat auf die Strömungen einen wesentlichen Einfluß, der sich an der syrischen Küste in auffallender Weise kundgibt, indem die Strömung am südlichen, dem eigentlich palästinensischen Ufer, vorüberziehend und wegleitend, also der Schifffahrt ungünstig, am nördlichen, dem phönizischen Uferantheile, zu- und abführend, der Schifffahrt günstig ist. Im Allgemeinen geht die Strömung an der syrischen Küste von Süden nach Norden mit einer Geschwindigkeit von sechs bis acht M. innerhalb 24 Stunden. Die südliche Küste ist eben und sandig, und rückt, durch die Anschwemmungen der Strömung veranlaßt, immer tiefer in das Meer hinaus, die nördliche von Akka bis hinauf nach Tyrus steil und schroff. Die Küstenzone ist nur von einer geringen Breite, stets auf wenige Stunden von Westen nach Osten beschränkt, oft von Vorbergen und Vorgebirgsklippen auf schmale Strandlinien zusammengedrängt, jedoch in reicher Abwechslung. So weit das palästinensische Gebiet reicht, findet man keine Buchten, keine Hafenorte, die Bai von Akre am Nord-Horn des Carmelgebirges etwa ausgenommen, so daß es, obgleich seiner ganzen Länge nach am Meere hingestreckt, durch die Naturplastik selber vom Meeresverkehr abgeschlossen war. Darin bestand eben der große Unterschied der phönizischen Landschaft von der palästinischen, daß in dieser (wie Ritter, Erdk. XV, 19 sagt) alle Thalgebiete wieder in ihre eigene Mitte zurückkehrten, in jene aber nach Außen zu dem Meere gewandt blieben, wohin daher auch der ganze Verkehr und die Richtung des Volkslebens gehen mußte. — Das rothe Meer, ἐρυθρὰ θάλασσα 1 Macc. 4, 9. Weish. 10, 18., im Hebr. Schilfmeer

(ים־סוף) genannt — ein langer, schmaler Busen des indischen Oceans, welcher Africa von Asien bis auf eine kleine Landenge scheidet und sich nördlich in zwei Buchten spaltet, zwischen denen die sinaitische Halbinsel liegt. Die ganze Länge des Meeres beträgt 300 teutsche Meilen; Ebbe und Fluth treten in ungebrochener Kraft bis an den äußersten Rändern seiner nördlichen Spitzen hervor, seine Oberfläche ist, den Busen von Suez ausgenommen, mit Seetang bedeckt, woher vielleicht sein Name rothes Meer kommt, jedenfalls die hebr. Bezeichnung „Schilfmeer", seine Tiefe im Ganzen gering, bis auf den Busen von Akaba. Für die biblische Wissenschaft ist seine westliche Nordspitze wegen des Durchganges der Israeliten durch das rothe Meer, und seine östliche wegen Elath und Eziongeber und die daran sich knüpfenden Ophirfahrten von besonderer Wichtigkeit. Der Meeresarm bei Suez (sinus Heroopolitanus von den Alten, jetzt Bachhr Assuez genannt) ist eine halbe Stunde breit und seicht. Wenn ein Nordwestwind vorzüglich zur Zeit der Ebbe das Gewässer nach Süden treibt, kann man ihn nordwärts durchreiten oder selbst durchwaten, springt aber der Wind nach Südost um, so steigt die Wasserhöhe in Kurzem auf sechs Fuß. Wer den Landweg einschlägt, hat um die nördliche Ausbreitung des Meeres ober Suez herum einen Weg von vier Stunden zu machen. Rußegger brach (15. Oct. 1838) sehr früh am Morgen aus Suez auf, um bei Ebbe durch den Meeresarm zu reiten. Erst eine Stunde ging es gegen Norden am Ufer hin, dann eine Stunde, quer den Meeresarm durchkreuzend, gegen O. O. S., und dann eine Stunde gegen S. S. O., wo man wieder der Stadt Suez nahe und ihr gegenüber war. Der Meeresgrund war ein schlammiger Sandboden, theils mit einer Salzkruste, theils noch mit dem Wasser der letzten Fluth bedeckt, so daß dieses stellenweise den Kameelen bis über die Knie reichte und ihr Fortschreiten nicht wenig erschwerte. Dieser Weg läßt sich nur bei Nordwind machen, bei Südost bringt er Gefahr und bei Fluthzeit Verderben. Die Fluth dringt oft über die Ufer hinaus, wie der feine Triebsand, den sie hinterläßt, deutlich zeigt, und ohne Zweifel breitete sich vormals der Golf viel weiter gegen N. O. aus; denn der Wüstenstrich zwischen dem Nordende des Meeres und der etwa vier Stunden östlich emporsteigenden und die Küstenebene begrenzenden Hügelkette trägt alle Kennzeichen eines erst jüngst vom Meere verlassenen Bodens an sich. Die Schichten dieser Kette sind ganz horizontal und gehören der Formation des gegenüberliegenden Mokattam an. Die Ebene bedeckt Meeressand und Meeresschutt, stellenweise überlagert von den Alluvien der nächstliegenden Berge, darunter die harten, nicht leicht verwitterbaren Feuersteine die Hauptrolle spielen. An vielen Stellen erhebt sich der Sandboden zu Hügeln, die sich wie Dünen aneinander reihen; in solchen liegen auch die Brunnen von Ajin Musa. Wenn wir erwägen, daß der Umweg bei Suez zur Zeit der Ebbe vier Stunden beträgt, der sich bei der Fluth vergrößert, daß die Ausdehnung des Meeres zur Zeit Pharao's größer war, so läßt sich sein Nacheilen und Drängen in die offene Meerestiefe, die er für Ebbe halten mochte, begreifen. Wir sehen aber auch, daß eine bloße Benützung der Ebbe zur Erklärung jenes außerordentlichen Vorganges nicht hinreicht; der biblische Ausdruck ist auch geradezu entgegen: „Und das Wasser war ihnen eine Mauer zur Rechten und zur Linken. Exod. 14, 22." Wo der Durchzug stattgefunden habe, wird immerhin nicht genau ermittelt werden können und ist für uns ziemlich gleichgültig. Die Neueren setzen ihn nordwärts von Suez, etwa den Weg, welchen Rußegger durchritt (Laborde); die Tradition setzt ihn weiter südlich. Schubert sagt: „Wenn ich jene gewichtigen Gründe erwäge, welche neuerdings K. v. Raumer (in seiner kleinen Schrift: der Zug der Kinder Israel) wieder zusammengestellt hat, dann kann ich nicht wohl anders, als der noch immer fortbestehenden ältesten Ueberlieferung beipflichten, nach welcher der Durchgang der Heere Israels von der hier (Ajin Musa) gegenübergelegenen Thalebene geschah, welche zwischen den Attaka (Baal Zephon) und dem südwärts von ihm gelegenen Kuaiba (Migdol) an das Ufer ausmündet. Es war der Weg einer drangvollen Nacht; der Morgen konnte die aus Angst und Noth Geretteten schon hier bei dem Brunnen Mosis

finden (Reise in das Morgenland II. 272)". Dahin neigt sich auch die gewichtige Stimme **Ritters** (Erdk. XIV, 825). — Dieser Golf wurde für Schifffahrt und Handel, theils wegen der Hindernisse, die in seiner natürlichen Beschaffenheit lagen, theils wegen der Nähe des Niles, nie von Bedeutung; desto wichtiger war der östliche, der **älanitische** Meerbusen. Commodore Moresby und Carles fanden in der Meerestiefe, außer dicht am Ufer, nirgends einen Grund. Aus solcher Wassermasse geht der mächtige, wüthende Wogenschlag des Meeres als eine natürliche Folge hervor auch bei leisern Winden und Fluthungen. Den größten Theil des Jahres sind die Winde von N. N. O. vorherrschend; zwei Monate im Jahre, nach dem Frühlingsäquinoctium, sind sie sehr gemäßigt, die übrige Zeit außerordentlich dem Wechsel unterworfen, die hochansteigenden Gebirge gestatten nur den Seitenwinden eine enge Passage, was ihre Heftigkeit und Gefährlichkeit vermehrt; der obere Theil des Golfes ist weniger stürmisch, als der untere. Wasserzuläufe sind an seinen nördlichen Ufern sehr zahlreich, die während der Regenzeit zu mächtigen Gießbächen anschwellen, und durch ihre Anschwemmungen das Niederland der Uferebenen an der Sinaiseite bildeten, während die Bäche an der Ostseite meist von der weichen Erdoberfläche absorbirt werden und kein Vorland bilden konnten. Darum finden sich fast nur am Westufer Ankerstationen und Plätze für die antiken Häfen Elath und Eziongeber (vgl. die Art. **Elath**, **Eziongeber**). Von dieser tiefen, den Continent einschneidenden Meeresstraße in die Mitte der Culturländer der alten Welt gingen die ersten großen Seefahrten aus, hier war im höchsten Alterthume die wichtigste Verbindungsstraße zwischen Orient und Occident, und dazu könnte sie, wenn der indische Weg über Suez und Aegypten durch irgend welche Hindernisse abgeschnitten würde, nochmal werden, so daß eine zweite Ophirfahrt, d. i. die Fahrt zu den Reichthümern Indiens, von hier ausginge, wie es zur Zeit Salomons gewesen. — Das **todte Meer** (mare mortuum, Justin. *θάλασσα ἡ νεκρὰ* **Pausan.**) heißt in der Bibel **Salzmeer** (ים המלח), **Meer der Ebene** (ים הערבה), **Meer gegen Morgen** (ים הקדמוני), bei Josephus **Asphalt-See**, bei den Arabern **Lotsmeer** (Bach Lut). Seine Breite ist im Allgemeinen sehr gleichförmig, 2 bis 2 ½ teutsche Meilen, außer an den beiden Enden, wo es durch die vorrückenden Berge verengt wird; die Länge wird verschieden angegeben, weil sie nach den verschiedenen Jahreszeiten wechselt; durchschnittlich beträgt sie zehn Meilen. Das Bett des Meeres ist eine Fortsetzung des Ghor; die Ebene des Ghor am nördlichen Ende des Meeres ist ein Salzmorast, fast wagerecht eben, und Menschen und Thiere sinken bis an die Knöchel in den Schlamm. Diesen Charakter behält das Uferland bis an die unterste Furth des Jordan. Der südliche Theil wird an der östlichen Seite durch eine zwei Stunden weit hereinragende Halbinsel verengt, welche, von Westen aus gesehen, den Anschein einer Sandbank hat. Am Südende, welches überall sehr seicht ist, und worin viele kleine Sandbänke von den Ufern ausgehen, liegt auf der westlichen Seite ein langer schmaler Rücken, Chadschr Usdum (Stein von Sodom) genannt, ein ganz isolirt stehender Berg, der jedoch nicht das Aussehen eines Salzberges hat, da er wie mit Kalk inkrustirt erscheint. **Lynch** stieg die Anhöhe hinauf und fand sie aus solidem Salz bestehend, mit Kalkstein überlagert, cylindrisch in Front, pyramidal nach der Rückseite, nach oben mit einem 40 Fuß hohen gerundeten Theile auf einem gleichfalls abgerundeten Piedestal von 40 bis 60 Fuß über dem Meeresspiegel stehend. Sie nimmt nach oben nur wenig in Mächtigkeit ab und besteht ganz aus crystallinischem Salz von Steinfarbe. Hier war wahrscheinlich das Salzthal (Ps. 60, 2.) und die Jos. 15, 62. aufgeführte Salzstadt (עיר־המלח Robinson III, 25). Das Ghor setzt sich südlich vom todten Meer noch etwa drei Stunden unter demselben Namen fort; unmittelbar vom Ufersaume an besteht es in seiner Mitte und gegen Westen hin zwei Drittheile Wegs aus nackten Niederungen; der östliche Theil, von Bächen bewässert und von den Beduinen bebaut, gewährt einen erfreulicheren Anblick. Allmählig erhebt sich der Grund zur Scheidelinie zwischen dem Ghor und dem Wadi Araba. Die beiden das Meer einschließenden Bergreihen bilden hohe und steile Klip-

pen. In den Theilen, wo Quellen oder Ströme sich in den See ergießen, trifft man einen fruchtbaren Boden und die reiche Vegetation der tropischen Zone. Von diesen Seiten her sind die Küsten seit den ältesten Zeiten bewohnt gewesen, und Beduinenstämme halten sich noch da auf. Die Berichte der Alten über die Schauerlichkeit der Gegend sind vielfach Fabel und übertrieben, doch bleibt sie immerhin eine Wüste und gescheut von den Menschenkindern. Das Wasser hat eine grünliche Farbe und ist nicht ganz durchsichtig; sein Geschmack ist salzig und ekelhaft bitter; die bedeutende, durch seinen Salzgehalt verursachte Schwere macht, daß hineingeworfene Gegenstände leichter auf der Oberfläche erhalten werden und keine Fische darin fortkommen; doch haben die neuesten mikroskopischen Untersuchungen auch hier Spuren des Lebens gefunden. Die schwere Masse seiner Wellen gleicht einem ungeheuren Metallspiegel, über dem eine africanische Hitze brütet. Im Winter steht das Wasser um einige Fuß höher als in den heißen Monaten; da bleibt dann an den Ufersäumen ein Niederschlag von Salz liegen, den die Araber für sich und ihre Heerden einsammeln. Das Bassin des todten Meeres besteht aus zwei sehr verschiedenen Theilen: einem größern, nördlichen, sehr tiefen Becken, und einem kleinern, südlichen, eben so seichten, welche durch die flache, oben bezeichnete Halbinsel und eine nach Westen hinlaufende Furth geschieden sind. Die Wassertiefe des südlichen Beckens sinkt nirgends unter 16 Par. Fuß, die des nördlichen beträgt meistens 1000 Fuß in der Mitte, an den Rändern immer noch zwischen 500 und 800; ja durch eine lange Strecke zieht sich eine Eintiefung von 1227 Fuß. Eine so große Differenz scheint darauf hinzuweisen, daß beide Theile einer verschiedenen Entstehungs- und Bildungsperiode angehören. Das todte Meer hat noch die ganz außerordentliche und einzige Eigenschaft, daß sein Niveau 1235 Par. Fuß unter dem Spiegel des Mittelmeeres, somit sein tiefster Grund (zu 1970 Fuß bemessen) 3205 Par. Fuß *unter* dem Ocean ist. Diese ungeheure Depression wirft ein Licht auf die bekannte biblische Erzählung von dem Untergange der fünf Städte im fruchtbaren Thale Siddim (1 Mos. 14.). *Ritter* nimmt eine primitive große Jordanspalte an, welche vom Libanon bis an das rothe Meer hinreichte in der frühesten vorhistorischen Zeit, und unterscheidet sie von einer secundären Modification, über welche uns der biblische Bericht vorliegt, der indeß nur Einen Moment jener Modification hervorhob, welche durch die Erhebung des Bodens, der sich wie ein Querriegel über das Thal hinlegte, hervorgerufen wurde. Solche Porphyrerhebungen mit auf ihrem Rücken emporgehobenen Sandsteinlagern sind durch die Mitte der ganzen Ostseite des Wadi Araba wirklich gefunden worden. Eine geognostische Untersuchung der Altersfolge jener Hebungsmassen allein würde hier schon einen entscheidenden Aufschluß geben können, da Porphyre wie Basalte überall die hebenden Gewalten aus der Tiefe der Erdrinde bezeichnen, in deren Folge auch die plutonischen und vulcanischen Begleitungen hervortreten, an denen es hier in der ganzen Richtung der Erdspalte überhaupt nicht fehlte. Eine solche Hebung des Bodens, an welcher die Natur bekanntlich Jahrhunderte lang ganz allmählig zu arbeiten vermag, ohne daß selbst die Geschlechter der Menschen sich ihrer bewußt werden, konnte schon längst den ursprünglichen Lauf des Jordan *vor* Menschengedenken gehemmt und in einen süßen Wassersee verwandelt haben, ehe die Katastrophe die ganze Begebenheit durch eine plötzliche, furchtbare Explosion zu Ende brachte, mit welcher die Salzigkeit der Gewässer und die Verödung der Umgegend erst beginnen mochte. Diese Katastrophe hat der Geognost *Dobeny* aus einer vulcanischen Einwirkung am sinnreichsten zu erklären versucht, mit der Bemerkung, daß dieß nicht hindere, Naturgewalten auch in diesem Falle als die Vollstrecker des göttlichen Willens anzuerkennen. Die tiefe Einsenkung des See-Niveau's, erklärt *Ritter* weiter, könne keine hemmende Ursache des früheren Ablaufes des Jordanwassers zum rothen Meere gewesen sein: denn es war natürlich, daß dieses Einsenken des Seespiegels erst eine *Folge* der zunehmenden Verdunstung und einer Hebung des Seegrundes im südlichen Drittheil der nun trocken gelegten Erdspalte war, wofür er als Parallele das *Kaspische Meer* anführt, das 50 Toisen

oder 300 Par. Fuß unter dem Niveau des schwarzen Meeres liegt. Im Wesentlichen stimmt hiermit auch Rußegger überein: Sollte sich dieß bestätigen (nämlich daß das todte Meer mehr und mehr abnehme), dann wäre es möglich, daß der Spiegel des todten Meeres einst das ganze Jordanthal überdeckt und in gleichem Niveau mit dem des rothen Meeres gelegen hätte. Dann wäre es auch möglich, daß beide Wasser einst eines gewesen wären, daß der Meerbusen von Akaba bis zum Dschebel el Scheich gereicht hätte, daß der Binnensee sich erst durch die Erhebung des Rückens oder Wassertheilens zwischen dem Ghor und dem Wadi el Araba gebildet und dieses das todte Meer vom rothen nun natürlich abgeschnitten hätte. In diesem Falle wäre die Bildung der Spalte, welche das heutige Jordanthal darstellt, vielleicht submarinisch vor sich gegangen und lange vor der Trennung der beiden Meere durch die Erhebung des Wassertheilens. Immerhin haben wir es jedoch hier, allen geognostischen Kennzeichen zufolge, mit einer vulcanischen Spalte, mit einem mächtigen Thaleinschnitte zu thun. Wollen wir diese merkwürdige Erscheinung mit den Nachrichten der Bibel in Verbindung setzen, so gewinnt die Theorie von der Bildung dieses Thaleinschnittes, nachdem bereits das ganze Jordanthal mit dem Becken von Tiberias und dem des todten Meeres zum Theil wenigstens trocken gelegt war, an Wahrscheinlichkeit; dann ereignete sich eine vulcanische Depression des bereits bewohnten Thales, und dann ward diese die Grundursache der Bildung beider Seen, da die zuströmenden Wasser sich in diesen Vertiefungen ansammeln mußten. Auch in diesem Falle steht der einstigen beträchtlicheren Größe des todten Meeres kein Grund entgegen, und sein Salzgehalt erklärt sich leicht durch die Auslaugung der Salzlagerstätte in seiner Umgebung. Ritter, Erdk. XV. 775. In der ganzen alten Welt war dieser See und seine Umgebung noch berühmt durch das Vorkommen des Asphaltes (ἄσφαλτος חֵמָר); und Asphalt- (Erdharz, Naphtha) Quellen werden im Thale Siddim schon erwähnt, als Sodoma und Gomorrha noch standen. Strabo und Diodor von Sicilien haben eine ganz genaue Kenntniß von dem Vorkommen der Asphalt-Production am und im todten Meer gehabt, und was sie erzählen, wird theils durch die Mineralogen, theils durch die Berichte der Reisenden fast vollkommen bestätigt. In regellosen Perioden, sagen Beide, quelle Asphalt aus der Mitte des See's; die herausgestoßenen Massen hätten oft einen Umfang von zwei bis drei Morgen, so daß sie in der Ferne kleinen Inseln glichen. Auch Erdspalten, Felsen kennen sie, aus denen das Erdpech hervorquelle. Der Verbrauch davon sei in Aegypten vor Allem groß, denn keine Mumie ließe sich lange aufbewahren, wenn die Specereien nicht mit Asphalt vermengt wären; man brauche ihn auch zum Bestreichen der Schiffe, der Reben unter den Knospen, um sie gegen den Wurmfraß zu schützen, und zu vielen Medicamenten. Unter den neuern Reisenden haben Rußegger und Robinson diese alten Berichte wieder zu Ehren gebracht; das plötzliche Hervorbrechen großer Massen, zumal zur Zeit von Erdbeben, ist durch sie außer Zweifel gesetzt, eben so die Existenz von Asphalt-Quellen, welche indeß von Europäern noch nie besucht wurden. Die Araber nennen als solche die steilen Klippen Ain Dschiddi gegenüber. Aus Felsplatten des Kalksteins hervordringend, ziehe es hinab und sammle sich am Fuß der Felsen, wo es zu einer zähen Masse coagulire. Nach dem Erdbeben im Jahre 1834 wurden viele Asphaltmassen an das Südwestufer des See's geworfen, und eben so nach jenem im Jahre 1837. Der Boden und die Seitenwände enthalten somit Asphaltlager, wenn auch nicht der ganze Seegrund damit bedeckt sein sollte. Robinson stellt die Vermuthung auf, daß die Asphaltbrunnen, welche in der Bibel erwähnt werden, und deren Entzündung vielleicht die Ursache des Erdbrandes gewesen, in der Nähe der Halbinsel gelegen haben möchten, und südwärts derselben die fruchtbare Ebene gewesen sei. Schon im grauesten Alterthume wurde dieses Erdharz zum Ziegelstreichen und als Mörtel (1 Mos. 11, 3.) gebraucht; heutzutage dient es dem Araber als Brennmaterial wie die Steinkohle; die Einwohner von Bethlehem arbeiten Kunstsachen und Spielzeug daraus, Rosenkränze, Kreuze u. s. w. Arnold, Palästina. S. 36 ff. Ritter, XV, 750 ff. [Schegg.]

Megiddo, s. Mageddon.

Meil, s. Hoherpriester.

Meineid (perjurium) heißt die eidliche Bekräftigung einer wissentlich unwahren Aussage oder Behauptung, und ist von der böswilligen Verletzung eines eidlich bekräftigten Versprechens (s. Eidbruch) wohl zu unterscheiden, wenngleich auch letzterer häufig — aber ungenau — mit Meineid bezeichnet wird. Die moralische Zurechnung des Meineids mehrt oder mindert sich nicht mit der größeren oder geringeren Wichtigkeit der fälschlich beschworenen Thatsache, sondern einzig nach dem Grade der Erkenntniß der verbrecherischen Handlung und der mehr oder minder klaren Einsicht und Ueberzeugung von der Unwahrheit der beschworenen Aussage. In Hinsicht der juridischen Strafbarkeit unterscheidet man den sog. einfachen Meineid (perjurium simplex) und den feierlichen oder qualificirten (perjurium solemne). Letzterer heißt in der Gerichtssprache (seit der peinlichen Halsgerichts-Ordnung K. Carls V. vom J. 1532, Art. 107, wo dieser Ausdruck zuerst vorkommt) ein „gelehrter" Meineid, d. h. ein vor Gericht nach vorgängiger Belehrung (s. Eidesvermahnung) abgeleisteter falscher Eid. Der Meineid in judicio hatte nach dem canonischen Rechte lebenswierige Ehrlosigkeit mit allen gesetzlichen Folgen der Infamie (c. 9. c. III. qu. V; c. 54. X. De test. et attest. II. 20.), dann überdieß bei Geistlichen lebenslängliche Suspension von Amt und Pfründe (c. 2. fin. X. De fidejuss. III. 22.), bei Laien vierzigtägige Fasten bei Wasser und Brod und siebenjährige öffentliche Kirchenbuße zur Folge (c. 18. c. VI. qu. I.). Wer einen Anderen zum Meineide verleitete, den traf lebenslängliche Ausschließung (c. 7. c. XXII. qu. V.). Das römische Recht setzte auf den Meineid Amtsentsetzung (l. 17. Cod. De dignit. XII. 1.) und Infamie (l. 41. Cod. De transact. II. 4.), und wenn derselbe den unverschuldeten Tod eines Anderen nach sich zog, die Todesstrafe (fr. 1. § 1. Dig. Ad leg. Cornel. de sicar. XLVIII. 8.). Der Codex Carolinus endlich strafte dieses Verbrechen mit Infamie und Abhauung des Zeige- und Mittelfingers des Meineidigen, und wenn ein Dritter auf diesen Meineid hin nothpeinlich gerichtet wurde, mit der poena talionis (C. C. C. a. 1532. Art. 107). Auch die neueren bürgerlichen Strafgesetzgebungen ahnden das Verbrechen des Meineids fast überall mit öffentlicher Ausstellung und nach Umständen mit längerer oder kürzerer Arbeits- oder Zuchthausstrafe. Es ist eine sehr betrübende Wahrnehmung in unseren Tagen, daß die gerichtlichen Meineide in manchen Provinzen sich in auffallender Weise vervielfältigten. Diese Erscheinung hängt unstreitig theils mit der Klage über die in jüngster Zeit schwunghafte Glaubenslosigkeit und sittlichreligiöse Leichtfertigkeit, theils mit der unnöthigen Anwendung des gerichtlichen Eides und der frivolen Art seiner Abnahme zusammen. Dem Mißbrauche der Gerichte hat die Staatsgesetzgebung zu steuern; auf die Gewissen einzuwirken, ist die Aufgabe der Kirche. In manchen Bisthümern ist daher der gerichtliche Meineid auch pro foro conscientiae als Reservatfall (s. Reservatfälle) erklärt worden. [Permaneder.]

Meineidsverwarnung, s. Eidesvermahnung.

Meinhard, s. Liefland.

Meinung, theologische, s. Dogma.

Meinwerk, Bischof von Paderborn von 1009—1036. Er stammte aus vornehmem Geschlechte, und war mit dem sächsischen Kaiserhause verwandt; sein Vater hieß Imed, seine Mutter war Athela. Er hatte einen Bruder, Thiederich, und zwei Schwestern, Glismod und Azela. Azela trat in das Kloster des hl. Vitus zu Elten, während Glismod einem Adeligen in Bayern zur Ehe gegeben wurde. Thiederich sollte die Würde seines Vaters erben; Meinwerk aber wurde von seinen Eltern an die Kirche des hl. Stephanus zu Halberstadt zur Erziehung für den geistlichen Stand gegeben. Seine erste Bildung erhielt Meinwerk in Halberstadt; den weitern Unterricht genoß er an der Domschule zu Hildesheim, wo unter seinen Studiengenossen auch der nachmalige Kaiser Heinrich II. sich befand. Später lebte er als Canonicus in Halberstadt. Meinwerk, der sich durch seine hohe Geburt, seine Anhänglichkeit an das

Kaiserhaus und gefällige Sitten empfahl, wurde bald nach dem Regierungsantritte Otto's III. kaiserlicher Kaplan. Auch bei Otto's Nachfolger, Heinrich II., stand Meinwerk in hoher Gunst; der Kaiser erwies seinem Jugendfreunde zeitlebens eine innige Freundschaft. Im J. 1009 starb Ratherius, der neunte Bischof von Paderborn, welche Stadt im J. 1000 durch eine Feuersbrunst zerstört worden war. Der Kaiser befand sich in Goslar, als ihm Gesandte aus Paderborn den Tod des Ratherius meldeten und damit die Bitte verbanden, ihrer bedrängten Kirche einen würdigen Bischof zu geben. Der Kaiser hielt Rath mit den Bischöfen und Vornehmen um ihn, und seine Augen fielen auf Meinwerk. Im ersten Augenblicke widerstrebend, nahm dieser das arme Bisthum an. Zu Goslar wurde er alsbald von Willigis, dem Erzbischof von Mainz, geweiht, und mit allgemeiner Freude in Paderborn empfangen. Alsbald ging er daran, die zerstörte Domkirche neu zu bauen. Häufig visitirte er sein Bisthum, um alle Mißstände kennen zu lernen; es kam sogar vor, daß er sich als Kaufmann verkleidete, um seinen Zweck sicherer zu erreichen. Zwei Jahre konnte Meinwerk seine Kräfte dem Bisthum Paderborn widmen; im J. 1011 wurde er zu den Angelegenheiten des Reichs als Rathgeber zugezogen. Er wohnte Concilien und Reichstagen an, und als im J. 1013 Heinrich II. (s. d. A.) seinen Römerzug antrat, so befand sich auch Meinwerk unter seinen Begleitern. Große Besitzungen für seine Kirche erhielt Meinwerk vor und nach dieser Reise von Heinrich II. Papst Benedict VIII., welcher den Kaiser krönte, schenkte dem Meinwerk kostbare Reliquien für seine Kirche, und gewährte ihm eine feierliche Bestätigung aller Besitzungen und Privilegien seines Bisthums. Die Bestätigungsurkunde ist uns erhalten (Bolland. Tom. I. Juni. p. 520). Auf dem Rückwege kam Meinwerk mit dem Kaiser in das Kloster Clugny (s. d. A.). Von der dortigen Congregation erbat sich und erhielt der Bischof (13) Brüder, welche er mit sich nach Paderborn führte und dort für sie ein Kloster errichtete. Das ist der Anfang des Klosters Abdinghoffen, nämlich eine Capelle, welche der Bischof bald nach seiner Rückkehr im Westen der Stadt Paderborn zu Ehren des hl. Benedict erbaute (1016), den Bruder Sigehard setzte er zum Abte ein. Auch die neue Domkirche vollendete und weihte er um diese Zeit, und daran baute er die Wohnung des Bischofs. Im J. 1017 kam er in das Kloster Corvey (s. d. A.), in welchem die klösterliche Zucht zerfallen war, wurde aber mit Schimpf von den Mönchen abgewiesen. Er klagte bei dem Kaiser; der Abt Wahl verlor seine Stelle und Druthmar wurde eingesetzt. Großes Unglück kam über Meinwerk durch seine Mutter Athela um 1018. Nach dem Tode des Grafen Imed hatte sie sich mit Graf Balderich vermählt, ließ aber, von diesem angereizt, ihren eigenen Sohn Thiederich auf der Burg Uplag bei Elten tödten. Sie wurde darum von dem Kaiser zum Tode verurtheilt, aber auf die Fürsprache Meinwerks verschont. Doch starb sie arm und verlassen in Cöln, und selbst ihr Leichnam fand seine Ruhe nicht. — In Paderborn baute Meinwerk ferner eine Capelle zu Ehren des hl. Alexius in Folge eines zu Rom gemachten Gelübdes, weil er dort mit seinen Leuten von der Pest verschont geblieben war; die Capelle sollte das Asylrecht haben. Auch weihte er die Kirche zum „heiligen Kreuz" in Herford. Die Stadt Paderborn umgab er mit neuen Mauern. Die Wissenschaften wurden in Paderborn unter seiner Regierung trefflich gepflegt, alle Zweige des damaligen Wissens wurden dort gelehrt. Berühmte Männer gingen aus dieser Schule hervor; an ihr studirten und lehrten die nachmaligen Bischöfe Altmann von Passau, Anno von Cöln, Friederich von Münster. Der Kaiser Heinrich weilte während seiner Regierung zum öftern bei seinem Freunde Meinwerk in Paderborn. So heißt es bei Dithmar (chronic. 1013): „In den nächsten Fasten kam der König nach Werl und war dort lange krank. Zuletzt genas er durch die Thränen und das Gebet Vieler — und beging mit würdiger Verehrung das Osterfest in Patherbrun bei Meinwerk, seinem sehr vertrauten Freunde". Auch im Jahr 1014 „beging Heinrich in Pathebrun den Geburtstag des Herrn mit Festfreuden". Im J. 1016 feierte „der Kaiser Weihnachten zu Patherbrunna" (Chron. Hildes. inter script. II. Franc. T. III.). Im J.

1017, berichtet Dithmar weiter, zog der Kaiser gen Osten und ließ die Kaiserin zu sich kommen an den Ort, der Patherbrunnen heißt. Von da reiseten beide bis nach Magdeburg. Und dort stellte er eine Urkunde aus, in welcher er dem — Meinwerk — gewisse Landgüter schenkte. Auch im J. 1018 beging Heinrich (nach dem chron. Hild.) Weihnachten zu Patherbrunnen. Im J. 1021 schenkte der Kaiser dem Bischof und der Kirche zu Paderborn die Grafschaft des Grafen Dodico, an den Orten Hessiga, Netga, Nitherga gelegen. Im J. 1023 schenkte der wieder in Paderborn weilende Kaiser der Kirche daselbst sein Landgut Erwete in Westphalen; ebendaselbst sein Landgut Steini und Hardinghausen. Die letzten Schenkungen wußte Meinwerk dem Kaiser auf eigenthümliche Weise abzugewinnen (vgl. Vit. Mein. cap. XIII.). — Bei Kaiser Conrad II. (s. d. A.), dem Nachfolger Heinrichs, stand Meinwerk gleichfalls in großer Gunst, und erhielt von demselben eine große Menge von Besitzungen für sich und seine Kirche. Als Conrad im J. 1026 seinen Römerzug machte, war auch Meinwerk unter seinen Begleitern. Vorher, im J. 1025, befand sich der Kaiser an Lichtmessen in Paderborn. Im J. 1030 feierte der Kaiser das Geburtsfest Christi zu Patherbronna, wo der Erzbischof von Mainz, Aribo, predigte und sodann seine Reise nach Rom antrat. Im J. 1031 feierte Kaiser Conrad Weihnachten gleichfalls zu Paderborn. Kurz vorher war das Kloster (Abdinghoffen) vollendet und eingeweiht worden. Von Wolfgang, dem Patriarchen von Aquileja, hatte Meinwerk den Leib des hl. Felix erhalten, und nachdem sich die Aechtheit der Reliquien durch ein Wunder erprobt hatte, legte er sie mit großen Feierlichkeiten in dem Hauptaltare des Klosters nieder. Bei der Weihe waren anwesend Erzbischof Humbert von Magdeburg, die Bischöfe Godehard von Hildesheim (s. d. A.), Sibert von Münden, Sigfried von Münster, und vier andere. Am Tage nach Allerheiligen (2. Nov. 1031) wurde das Kloster geweiht unter Anrufung der Mutter Gottes, der Apostel Petrus und Paulus und aller Heiligen, und wurde von Meinwerk mit reichen Besitzungen ausgestattet. Als nachher der Kaiser auf die Einladung Meinwerk's kam, so bestätigte er alle von diesem an das neue Kloster gemachten Schenkungen. An diesem Orte wollte Meinwerk auch begraben werden. Ferner schickte Meinwerk den Abt Wino nach Jerusalem, um das Maß der Kirche des hl. Grabes zu nehmen. Darnach ließ er eine Kirche außerhalb der Stadt im Osten bauen, zu deren Dienst er Canoniker bestimmte. Im J. 1036 weihte er diese Collegiatkirche ein in Gegenwart des Erzbischofs Bardo von Mainz, Herimann von Cöln und Bischof Bruno von Würzburg, und stattete sie mit Gütern und Zehnten aus. Kaum hatte Meinwerk dieses Werk vollbracht — am Dienstag vor Christi Himmelfahrt — als er sich schwach fühlte und einsah, daß der Tag seiner Auflösung bevorstehe. Am Vorabende von Pfingsten empfing er die heilige Wegzehrung, und einige Stunden nachher starb er, Augen und Hände zum Himmel erhoben, und unter Gebet seine Seele Gott empfehlend. In derselben Stunde starb auch Boso, Mönch in Corvey, ohne Zeichen von vorhergehendem Unwohlsein, begriffen im Gespräche, welchen Meinwerk vorher vor das Gericht Gottes geladen hatte. Der hl. Godehard von Hildesheim erhielt durch höhere Offenbarung Kunde von dem Hintritte Meinwerk's und empfahl inständig Gott dessen Seele. — Im J. 1376 wurde Meinwerk heilig gesprochen. — Vgl. Monumenta Paderbornensia 1772. Teutsch von Micus, Paderborn 1844. Stolberg, Gesch. der Rel. Jesu Christi, Bd. 33. S. 478 ff. — Acta Sanct. Juni T. I. p. 507—553. Pertz, scriptor. T. III. [Gams.]

Meiosis, s. Hyperbel.

Meißen, Bisthum. Die alten Einwohner der Mark Meißen waren Dalmincier (Glomacer) und Sorben. Die Zeit, in welcher König Heinrich I. (s. d. A.) Ruhe vor den Ungarn hatte (924—933), benützte er, um die slavischen Völker, die Obotriten, die Wilzen, die Dalmincier, die Böhmen u. A. sich zu unterwerfen. Er griff Grona, die Hauptstadt der Dalmincier, an und eroberte sie in 20 Tagen. Hierauf gründete er „eine Stadt, welche dem Andrange der Slaven inzwischen widerstehen und wenn die Ungarn unruhig würden, ihre Einfälle aufhalten könnte“ (Dithm. chr.).

Einen Berg, der an der Elbe lag und dicht mit Bäumen bewachsen war, baute er an und gründete auf ihm die Stadt, der er von einem nördlich vorbeifließenden Bach den Namen Misni (Misnia, Meißen) gab, und die er nach der üblichen Weise jener Zeit befestigte. Aus dem Lande der Sorben und Dalmincier zog Heinrich das Jahr darauf (929) gegen die Böhmen und unterwarf sich deren Fürsten Wenzel. Den besiegten Slaven wurde im Allgemeinen das Versprechen abgenommen, das Christenthum anzunehmen, ihre Christianisirung selbst aber scheint unter Heinrich noch nicht weit gediehen zu sein. Nirgends finden wir bestimmte Nachrichten, daß Heinrich in den unterworfenen Ländern Bisthümer, Kirchen, Klöster begründet, höchstens daß er solches im Sinne gehabt, durch seinen frühen Tod aber an der Ausführung verhindert worden sei. Im J. 932 unternahm Heinrich einen neuen Feldzug gegen die Milziener und Lausitzer. Er ging von der Feste Meißen über die Elbe, unterwarf die Milziener, zog dann in das Land der Lausitzer vor deren Feste Liubusua (Lebusa zwischen Dahme und Schlieben). Auch die Lausitzer wurden dem teutschen Reiche zinsbar. Später bis zum J. 949 wird kein Krieg der Teutschen mit den Lausitzern mehr erwähnt, und in letzterem Jahre der Gau Lusici dem Sprengel des neuen Bischofs von Brandenburg (s. d. A.) zugetheilt. Erst Heinrichs Sohn, Otto I., traf geeignete Anstalten zur Christianisirung der Slaven zwischen Oder und Elbe, durch welche diese Gegenden nicht bloß mit der Kirche vereinigt, sondern auch dem teutschen Reiche eingegliedert werden sollten und wurden. Die Kirche vorzugsweise hat diese slavischen Völker civilisirt und germanisirt. Zuerst wurden die Bisthümer Havelberg (s. d. A.) und Brandenburg (946 und 949) gegründet und unter das Erzbisthum Mainz (s. d. A.) gestellt. Als Sitz dieser Bisthümer wählte Otto die beiden größten Festen an der mittlern Elbe und in der Nähe dieses Flusses, weil sie Festungen waren, in denen die Kirchen wie die Geistlichen am leichtesten geschützt werden konnten, und weil im Falle eines Aufstandes der Slaven die Geistlichen sich am leichtesten nach dem linken Elbufer retten konnten. Die beiden Bisthümer erstreckten sich bis an die Oder, welcher Fluß damals als Grenze des Reichs gelten konnte. Den Sprengel des Havelberger Bisthums machten zwölf Gaue aus. Gegen Morgen bildete die Peene die Grenze von ihren Quellen bis zu ihrer Mündung in das Meer, gegen Abend die Elde von ihren Quellen bis zu ihrer Mündung in die Elbe, gegen Norden das rügische Meer, gegen Mittag bildete die Stremme die Grenze. Die Lage des Bisthums war demnach mehr langgestreckt, als breit. Das Bisthum wurde reichlich mit Besitzungen und Zehnten ausgestattet. Das Bisthum Brandenburg (949) dehnte sich über zehn Gaue aus, wovon zwei von dem Havelberger Sprengel weggenommen wurden. Mit dem einen Ende reichte es an die Elbe, mit dem andern an die Oder; gegen Westen grenzte es an Havelberg; nach Süden war die Grenze unbestimmt, da der Gau Lusici (Nieder-Lausitz) noch nicht fest umkränzt war. Wie weit von Brandenburg aus das Christenthum in der Mark Meißen ausgebreitet wurde, wissen wir nicht. Im J. 966 erlangte Otto eine Urkunde von Papst Johann XIII., wornach der Papst die Kirche zu Magdeburg (s. d. A.) zur Mutterkirche der slavischen Lande erhob, ihr die Bischöfe von Brandenburg und Havelberg unterordnete, und das Recht verlieh, an geeigneten Orten, namentlich zu Merseburg, Zeitz und Meißen, Bischofssitze zu errichten. Hierauf gründete der Kaiser die beiden neuen Bisthümer Merseburg (s. d. A.) und Zeitz, trennte von dem Brandenburger Sprengel den Gau Lusici, und gründete für die Lusitzer, Milzienser und ihre slavischen Nachbarvölker jenseits des Böbers ein eigenes Bisthum, zu dessen Sitz er die Stadt Meißen erhob. Die Grenzen desselben waren weiter gesteckt, als die der übrigen Bisthümer im Slavenlande. Sie gingen von den Quellen der Oder zu denen der Elbe hinüber, von da westlich bis zu dem Puncte, wo Böhmen und der an der Elbe gelegene Gau Visani zusammenstießen, sodann über die Elbe hinüber bis zu den Quellen der Mulde, an der Mulde hinab bis zu deren Mündung in die Elbe, die Elbe hinauf bis zu dem Gau Visizi, von hier dann, indem sie die Gaue Lusizi und Selpoli umschlossen, dehnten sie sich zur Feste Sulpizi und bis

an die Oder, und gingen wieder an der Oder hinauf bis zu deren Quellen. Hieraus erkennt man auch die Ausdehnung des Reiches Otto's nach Osten. Merkwürdig ist, daß diesem neuen Bisthum kein Grundbesitz zugewiesen war. Dagegen wurde bestimmt, daß Alle, welche innerhalb der obigen Grenzen wohnten, von allen Feldfrüchten und allem Vieh, von Geld und Kleidung, von Allem, was zum Nutzen der Menschen dient, den Zehnten an die Kirche von Meißen leisten sollten. Das geschah im J. 968, und gegen Ende desselben war die feierliche Installirung in Magdeburg, wo auch die neuernannten Bischöfe von Merseburg, Zeitz und Meißen die Weihe erhielten. Burkard (s. d. A.) wurde als erster Bischof von Meißen geweiht. Er soll schon im J. 972 — in Folge eines Sturzes vom Pferde — gestorben sein. In demselben Jahre folgte ihm (2) Volcold (Volrad). Dadurch, daß Gisiler von Merseburg sich in das Erzbisthum Magdeburg eindrängte, wurde jenes in drei Theile zerlegt, wovon ein Theil an Zeitz, einer an Meißen kam und Gisiler sich neun bessere Städte vorbehielt. Diesen Verlust beklagt Dithmar von Merseburg (L. III. 9.), durch welchen an „das Bisthum Meißen jener Theil von Merseburg kam, welcher gegen Morgen in dem Gau Chutizi liegt und von den Flüssen Chemnitz und Elbe eingeschlossen ist, mit den zugehörigen Orten Wiesenburg und Lostau" (in der Nähe der Mulde). Dieß geschah im J. 981. Aber schon drei Jahre nachher wurde Volcold durch die Böhmen von seinem Sitze vertrieben. Er wurde von Willigis von Mainz freundlich aufgenommen, erhielt, wie er wünschte, Erfurt (s. d. A.) zu seinem einstweiligen Aufenthalte, bis er nach dem Abzuge des Boleslaus von Böhmen aus Meißen wieder auf seinen Sitz zurückkehren konnte (984). Kaiser Otto III. schenkte unter diesem Bischofe Volcold der Kirche von Meißen reiche Güter an der Elbe (989). Nach Dithmar war Volcold Bischof 23 Jahre lang (994). Auf ihn folgte der edle und gelehrte (3) Ido (auch Egedus, Eid und Eicus genannt), zu dessen Lobe Dithmar sagt: „Eid, ein Bruder unserer Genossenschaft, ein gerechter Mann von großer Einfalt des Herzens, wurde auf Ermahnen des Erzbischofs Gisiler zum Bischofe gewählt, über dessen ausgezeichnete Eigenschaften wir seiner Zeit Vieles, was zu unserer Erbauung dienen wird, erzählen werden" (chr. l. IV. 5. bei Pertz). Er suchte das Evangelium unter den Slaven jenseits der Elbe weiter zu verbreiten. Bald nach seinem Regierungsantritt kam Kaiser Otto III. auf seinem Zuge nach Polen durch Meißen und wurde von dem Bischofe Eid und dem Markgrafen Ekihard mit allen Ehren aufgenommen. In demselben Jahre (995) machte Otto von Havelberg aus eine bedeutende Schenkung aus den Gütern des Grafen Esico an die Kirche von Meißen. Als im J. 1005 Heinrich II. die Kirche von Merseburg wieder herstellte, sollte auch Eid jenen Theil des Bisthums, welcher seinem Vorgänger zugefallen war, wieder an Merseburg abtreten. Das scheint aber, nach den Klagen Dithmars zu schließen, nicht der Fall gewesen zu sein. Denn dieser sagt: „Obgleich ich mich bei dem Kaiser oft vielfach beschwert habe wegen des Theiles eines Bisthums, der mir von der Kirche in Meißen mit Unrecht entrissen und förmlich wieder zugeschieden worden ist, und da ich erwartete, daß ich in einen rechtmäßigen Besitz kommen werde, so wurden meine Hoffnungen dennoch getäuscht (chr. VII, 37). Unser Bischof Eid weihte im J. 1012 den Waltherdus, den vierten Erzbischof von Magdeburg, von dessen Seite er auch nicht wich, bis derselbe zwei Monate nach seiner Weihe starb. Auch der nächste Erzbischof Gero wurde von Eid geweiht. Kaiser Heinrich schenkte im J. 1013 auf die Bitten Eid's der von den Slaven arg verwüsteten Kirche von Meißen sechs Güter, vier davon in Thaleminci, das fünfte in Gudici, die sechste Besitzung lag in Niseni. Unter diesen Besitzungen waren nach Emser auch die Kastelle Bresnitz und Gedau. Aber bald wurde das Land Meißen durch einen Krieg mit Boleslaus von Polen und den Teutschen hart bedrängt. Gero, Markgraf der Lausitz, verlor durch einen Ueberfall das Leben (1015). Der Kaiser schickte den Bischof Eid als Unterhändler zu den Polen, um den Gefallenen ein ehrenvolles Begräbniß zu erwirken und den Leichnam des Markgrafen Gero sich auszubitten. Was er gewollt, erhielt Eid von Boleslaus. Er brachte den

Leib des Gero nach Meißen. Bald darauf wurde Meißen von Miseco, dem Sohne des Boleslaus, belagert; die untere Stadt wurde zerstört, während die Teutschen unter dem Grafen Hermann die Burg vertheidigten, bis Hilfe kam. Nach diesem erkrankte der Bischof Eid, der mit großen Geschenken aus Polen zurückgekehrt war, und starb in der Stadt Libzi (Leipzig), und sein Leichnam wurde nach Meißen gebracht. Zu seinem Lobe heißt es: „Oft wurde er von den Seinigen für todt gehalten und kaum wurde er zum Leben zurückgerufen, weil er seinen Körper allzusehr durch Fasten peinigte, und weil er lieber mit bloßen Füßen gehen, als sich eines Pferdes bedienen wollte. Seine Augen waren wegen der beständigen Thränenströme beinahe erblindet". Nachdem er 23 und mehr Jahre mit unaussprechlicher Mühe gewirkt hatte, so verkündigte er selbst sein Ende voraus und bat, daß er nicht in Meißen beerdigt werde. Aber der Graf Hermann, welcher hoffte, daß auf die Bitten des Todten der Herr diesen Ort vor der Hand der Feinde bewahren werde, ließ ihn dennoch in Meißen beisetzen. (Später, nach dem J. 1056, wurde indeß der Leichnam des Eid, wie er es lebend gewünscht, nach Colditz gebracht.) (Dithm. chr. VII, 18.) Im J. 1015 wurde (4) Eilwardus (Agilwardus), vorher Kaplan bei dem Markgrafen der Lausitz, durch Kaiser Heinrich II. Bischof von Meißen, und in Merseburg von dem Erzbischof Gero von Magdeburg geweiht. Er starb schon im J. 1023, wegen seiner Tugenden, besonders seiner Mäßigung, beliebt bei den Seinigen. Huprecht (Wipert), ein Mann von dem größten Eifer, wurde nach ihm (5) Bischof von Meißen; aber schon nach einem Jahre regierte (6) Theodorich I. (1024). Ueber dessen Leben und Tod erfahren wir nichts Sicheres. Fabricius setzt seinen Tod in das Jahr 1045. Meinward wird von Einigen als neunter Bischof von Meißen aufgeführt, nach Calles war er der siebente, und dieser theilt ihm die Regierungsjahre von 1046 bis 1051 zu. Reginher oder Reinher folgte ihm. Dieser Reinher baute auf dem westlichen Hügel Meißens ein Kloster zu Ehren der hl. Afra (daher der Berg auch mons Afranus heißt); und dieser Hügel war mit jenem, auf welchem die Burg und die Cathedrale standen, durch eine ungeheure Brücke verbunden. In jenem Afrakloster befanden sich Regularcanoniker des hl. Augustinus. Die Kaiserin Agnes schenkte der Kirche von Meißen im J. 1054 50 Huten Landes, die sie im Gebiete Deleminc besaß, im Bezirke des Markgrafen Otto. Reginher starb im J. 1066, und ihm folgte Craft, Propst in Goslar. Dieser starb noch in demselben Jahre auf eine klägliche Weise und hinterließ das Zeugniß gegen sich, daß er allzu gierig nach dem Gelde gewesen sei. Nach ihm war der heilige Benno zehnter Bischof von Meißen 1066—1106 (s. d. A.). Er war Meißens berühmtester Bischof. Als der Eilfte in der Reihe steht Herwigus. Unter seiner Regierung waren zwischen Slaven und Teutschen erneuerte heftige Kämpfe. In einer Synode der Magdeburgischen Suffragane, der auch Herwig anwohnte, wurde darum zu einem Kreuzzuge gegen die Sachsen aufgerufen. Bischof Herwig ist der Gründer der Collegiatkirche in Wurtzen. Er starb um das J. 1118. Grambert (Gramber) regierte nach ihm nur kurze Zeit (c. 1125). Godebold (13) folgte ihm. Dieser hielt im J. 1130 eine Diöcesansynode. Bei dieser Gelegenheit machte der Markgraf Conrad von Meißen den dortigen Canonikern eine Schenkung. Papst Innocenz II. bestätigte im J. 1131 auf den Wunsch Godebolds die Kirche von Meißen in ihren Besitzungen und Gütern. Als im J. 1134 der hl. Norbert von Magdeburg, Godebolds Freund, gestorben, so wohnte dieser mit den Bischöfen Anselm von Havelberg und Ludolph von Brandenburg der Beisetzung desselben an. Godebold selbst starb im J. 1140. Reinward (14) regierte nur wenige Jahre (c. 1146). Nach ihm soll (15) Berthold die Kirche von Meißen verwaltet haben; nur sein Name ist bekannt. Auch über seinen muthmaßlichen Nachfolger (16) Albert läßt sich nichts Näheres angeben (starb c. 1150). Bruno I. (17) soll nur bis zu dem J. 1154 regiert haben. Der Abt Gerungus wurde sofort durch Kaiser Friedrich I. Bischof, mit dessen Regierung wieder etwas mehr Licht in die Kirchengeschichte von Meißen kommt. Unter ihm trat der Markgraf Conrad von Meißen als Mönch in das Kloster Lauterberg, in

welchem er schon nach einigen Monaten starb. Der Zusammenkunft von weltlichen und geistlichen Fürsten vom J. 1160 in Erfurt wohnte auch Gerung bei. Im J. 1165 schenkte ihm der Kaiser das Gut Prezez in dem Gau Milzama, als Entschädigung für den Verlust, welchen der böhmische König Wladislaus der Kirche von Meißen zugefügt hatte. Gerung brachte die Reliquien des hl. Donatus (die Cathedrale in Meißen stand unter dem Schutze des hl. Apostels Johannes und des hl. Donatus) an seine Kirche, auch viele andere Kostbarkeiten, sowie eine Sammlung von Büchern. Gerung starb in dem Kloster Lauterberg, für welches er eine besondere Vorliebe gehabt, und dem er reiche Geschenke gemacht, und wurde in Meißen begraben (1170). Der neunzehnte Bischof war Martinus; er zählt unter den gelehrten Männern seiner Zeit. In diese Zeiten fällt die Gründung des Cistercienserklosters Alt-Zelle an der Mulde, zu welcher der Markgraf Otto von Meißen 800 Mansi oder Lehen schenkte, und welche Schenkung Kaiser Friedrich I. im J. 1166 bestätigte; Bischof Martin weihte vier Capellen der neuen Stiftung ein. Der dritten Lateransynode vom J. 1179 unter Papst Alexander III., zu welcher sich 300 Bischöfe versammelt hatten, wohnte auch Martin von Meißen an, und neben ihm aus der Erzdiöcese Magdeburg die Bischöfe Udo von Zeitz und Sifrid von Brandenburg. Nach seiner Rückkehr entwickelte Martin noch eine rege Thätigkeit sowohl in als außerhalb seines Bisthums, in kirchlichen und in andern Angelegenheiten. Um dieselbe Zeit wurde von dem Markgrafen Ditherich der Lausitz, mit Beihilfe seines Bruders Otto von Meißen, das Cistercienserkloster Dobriluch an der schwarzen Elster in der Lausitz gegründet. Im J. 1188 wurde großer Reichstag in Mainz gehalten, und der berühmte Kreuzzug wegen der Eroberung Jerusalems durch Saladin beschlossen. Diesem Reichstage wohnte Bischof Martin nicht bloß an, sondern er beschloß, den Kaiser in das heilige Land zu begleiten. Von diesem Kreuzzuge kehrte Martin nicht mehr zurück — er starb auf demselben im J. 1190. Ihm folgte (20) Ditherich II. als Bischof von Meißen. Uneinigkeiten herrschten unter ihm in der Familie der Markgrafen von Meißen. Ditherich errichtete eine Schule in dem Afrakloster. Ditherich starb im J. 1207. In demselben Jahre, berichtet Fabricius, „schlug der Blitz in die Cathedrale von Meißen; aber auch die Kirche von Magdeburg traf in demselben Jahre der Blitz, und sie verbrannte". Daß im J. 1207 die alte Domkirche von Magdeburg, und zwar am Charfreitage, verbrannt sei, ist bekannt; daß aber das Feuer durch den Blitz entstanden sei, davon wissen andere Berichte nichts. So sagt Albert Krantz (Metropolis l. VII. c. 35.): „Am Charfreitage entstand, man weiß nicht wodurch, ein schrecklicher Brand; es verbrannte die Kirche sammt dem Thurme, es stürzten die schweren Glocken herab". Auf Ditherich folgte in Meißen (21) Bruno II. Er gründete die Kirche zu Bautzen, welche nachmals zu solcher Blüthe erwuchs. Ferner kaufte Bruno die Burg Stolpen. Bruno wurde von den Grafen von Mildenstein eine Zeitlang wegen Zehntstreitigkeiten gefangen gehalten; der Landgraf Ludwig von Thüringen zwang sie zur Nachgiebigkeit und zur Genugthuung; und diese Genugthuung mußten die Grafen mit allen Zeichen der Verdemüthigung leisten. Sofort verwaltete Bruno sein Bisthum in Frieden. Im J. 1222 verbrannte die Stadt Meißen am Vorabende des hl. Bartholomäus. Bruno starb nach einer Regierung von 21 Jahren; er hatte die Güter seiner Kirche vermehrt und die Grenzen derselben erweitert. Sein Nachfolger (22) Heinrich erhielt im J. 1232 von Kaiser Friedrich II. das Privilegium, daß alle edlen oder unedlen Metalle, welche auf den Gütern der Kirche von Meißen entweder aus der Erde erhoben oder in Flüssen gefunden würden, der Kirche als eigen zugehörten; zugleich erhielt Heinrich, den Friedrich einen Fürsten nennt, das Recht, Münze zu schlagen. Auch Heinrich erweiterte durch Kauf und Schenkung die Güter seiner Kirche. Im J. 1234 wurde in der Oberlausitz, zwischen den Stadten Görlitz und Zittau, an der Neiße das heute noch blühende Cistercienser-Nonnenkloster Marienthal (s. den Art. Lausitz) gegründet. Die Königin von Böhmen, Cunigunde, ist die Gründerin. Um dieselbe Zeit (1236) wurde in Freiberg, im heutigen Sachsen, der Grund zu einem Dominicanerkloster ge-

legt. Der erste Prior daselbst war Heinrich, durch seine Heiligkeit weit berühmt, dessen Herrschaft Vögel und wilde Thiere gehorcht haben sollen. Auf Heinrich († 1240) folgte (23) Conrad I. als Bischof von Meißen. Bald nach seinem Regierungsantritte wurde zu Leipzig das im J. 1229 begonnene Kloster des hl. Paulus, vom Predigerorden, eingeweiht. Der Einweihung wohnten an der Erzbischof Wilibrand von Magdeburg, die Bischöfe Rudolph von Merseburg, Engelhard von Naumburg und Conrad von Meißen. An Männern, die durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit hervorragten, hatte dieses Kloster keinen Mangel. Im J. 1245 weihte Conrad die Kirche der mindern Brüder des hl. Franciscus, zu Ehren der Mutter Gottes, in Görlitz ein. Wenzeslaus von Böhmen und dessen Gemahlin Cunigunde machten auch unter der Regierung Conrads der Kirche von Meißen große Schenkungen. Papst Innocenz IV. ertheilte im J. 1248 an die Cathedrale von Meißen Indulgenzen für diejenigen, welche sie an den Festen des hl. Johannes des Apostels und des Martyrers Donatus besuchen würden. Derselbe Papst forderte den Bischof Conrad auf, Frieden zu stiften zwischen König Wenzeslaus von Böhmen und dessen Sohne Ottokar II., dem nachmaligen mächtigen Könige, der auf dem Marchfelde von Rudolph von Habsburg geschlagen wurde; und wenn ihm dieses nicht gelänge, so möge er den Ottokar sammt seinen Anhängern excommuniciren. Während der Cardinal Hugo, Gesandter des römischen Stuhles, sich in Hildesheim befand, wurde ihm unter Anderm mitgetheilt, daß die Domherrn in Meißen nachlässig in ihrem Amte seien und nicht Residenz hielten. Hugo schrieb im J. 1252 an Bischof Conrad, daß er seine Canoniker zur Ordnung anhalte. In demselben Jahre wurden lange Streitigkeiten zwischen dem Markgrafen Heinrich und dem Bischofe Conrad in Betreff vieler Zehnten in der Lausitz und von Besitzungen in Wurtzen beigelegt. Vermittler waren die Bischöfe von Magdeburg, Merseburg und Naumburg. Im J. 1254 erhielten die Canoniker von Meißen von Papst Innocenz das Vorrecht, daß Niemand in ihr Collegium aufgenommen werden sollte, der nicht dazu durch päpstliche Briefe ermächtigt wäre. Im J. 1255 erhielt das Cistercienser-Nonnenkloster Nimptsch bei Grimma an der Mulde, traurigen Andenkens aus der Reformationszeit, das Patronatrecht über einige Pfarreien. Auf Conrad († 1258) folgte (24) Bischof Albert II. Geißler (s. d. A.), welche in dem Bisthum ihr Unwesen trieben, schaffte er fort. Im J. 1264 wurde der Grund zu dem berühmten Cistercienser-Nonnenkloster Marienstern bei Camenz gelegt. Die beiden Klöster Marienthal und Marienstern in der (Ober-) Lausitz (s. d. A.) haben sich durch alle Stürme der Zeiten herab, während Alles um sie von der Kirche abfiel, oder von ihr getrennt und aufgehoben wurde, bis auf den heutigen Tag erhalten. Das Kloster Marienstern wurde von drei Brüdern und Herrn in Camenz, Witigo, Burchard und Bernhard, gegründet, von denen nachmals zwei, Witigo und Bernhard, nach einander Bischöfe von Meißen wurden. Die Bestätigungsurkunde wurde von den Markgrafen Johannes und Otto von Brandenburg, damals Herrn der Lausitz, aus Köpnick im April 1264 ausgestellt. Bischof Albert starb im J. 1266. Witigo I., Herr von Camenz, (25) folgte ihm. Im J. 1272, als in welchem der Kirche von Meißen viele Vortheile zuflossen, fand eine Zusammenkunft in Bautzen zwischen den Markgrafen von Brandenburg und dem Bischof Witigo Statt wegen Streitigkeiten über den Besitz von Gütern. Die Streitsache wurde zu Gunsten des Bischofs entschieden. Im J. 1286 kamen die Bischöfe Heinrich von Merseburg, Bruno von Naumburg und Witigo von Meißen in Naumburg zusammen, und erließen strenge Bestimmungen gegen die Angreifer der Geistlichen. Witigo kaufte die Stadt und Festung Pirna. Die Stadt Dresden aber trat Witigo lehensweise an den Markgrafen Friedrich ab. Witigo starb nach einer 27jährigen Regierung im J. 1293. Sein Bruder (26) Bernhard folgte ihm. Unter seiner Regierung zog der Kaiser Adolph von Nassau siegreich durch Thüringen und die Markgrafschaft Meißen. Zwei Jahre brachte der Kaiser mit der Eroberung dieser Landschaften hin, und gegen Ende des Jahres 1294 zog er mit Macht in dem Lande Meißen ein. Die Stadt Meißen mußte sich ihm ergeben; zwölf feste Plätze eroberte

er und verheerte das ganze Land. Bischof Bernhard verkaufte die Feste Pirna an den König Wenzeslaus von Böhmen, worüber sich das Capitel von Meißen in Rom beklagt zu haben scheint. Im J. 1299 bestäligte Kaiser Albrecht dem Wenzeslaus den Besitz von Pirna. Durch diese und andere Verluste wurde der Kirche von Meißen auch für die Zukunft ein bleibender Schaden zugefügt. Bernhard starb im J. 1299, nachdem er durch sechs der unruhigsten Jahre das Bisthum verwaltet hatte, und wurde in dem vorzugsweise von ihm begründeten Kloster Mariastern beigesetzt. Denn er zunächst hatte das Gelübde der Gründung an einem Orte gefaßt, an welchem er aus der höchsten Lebensgefahr wunderbar gerettet worden war. Darum wohl, weil Maria wie ein Stern in finsterer Nacht des Todes über ihm aufgegangen war, erhielt das Kloster den Namen Marienstern; und dieser Stern ist, wie gesagt, der frommen Stiftung bis zu dieser Stunde noch nicht untergegangen. Unter seinem Nachfolger (27) Albert III. wurde auch Dresden (nebst Radiberch, Donyn und die Waldung Fridwald) als Erblehen dem König Wenzeslaus von Böhmen übertragen. Im J. 1308 bestätigte Friederich, Landgraf von Thüringen, Graf von Meißen und der Ostmark, der Kirche von Meißen ihre Privilegien. Im J. 1311 wurde ein Vergleich geschlossen über die Vertheilung der jährlichen Einkünfte an die Canoniker von Meißen. Es wurde eine doppelte Vertheilung beliebt. Acht größere Theile sollten den sechs Canonikern, zwei Vicarien auch dem Spitale zufallen; acht kleinere Theile sollten zwei bischöflichen Vicarien und dem Spitale vorbehalten bleiben. Als Todesjahr Alberts wird das J. 1312 angegeben. Witigo II. (28) regierte nach ihm. Unter ihm kam die Verehrung der hl. Mutter Anna, wie überhaupt in dem nördlichen Teutschland, so in Meißen, sehr in Aufnahme; die Bischöfe von Magdeburg, Havelberg, Brandenburg und Meißen verwilligten einen Ablaß von 40 Tagen für die, welche in frommer Andacht an dem Altare dieser hl. Mutter weilten. Im J. 1319 ging die Stadt Dresden durch Kauf an den Markgrafen Friedrich (mit der gebissenen Wange) über. Von jetzt an wurde Dresden die Hauptstadt der Markgrafen von Meißen; die Stadt nahm an Bedeutung und Bevölkerung ungemein zu. Witigo regierte bis zu dem J. 1343. Er suchte das durch frühere Kriege hart mitgenommene Bisthum wieder zu heben und erweiterte auch dessen Gebiet. Er kaufte die Stadt Nossen an der Mulde und Liebenthal an der Elbe. Die Burg Mügeln stellte er wieder her; die Festung Pirna löste er für eine Zeitlang wieder ein. Johannes I. von Isenberg (29) folgte ihm. Im J. 1349 wurden die Juden im Meißner Lande ermordet, und starb der Markgraf Friedrich von Meißen, dem sein Sohn gleichen Namens folgte. Johannes regierte bis zum J. 1370. An seine Stelle trat (30) Conrad II. Heilsame Einrichtungen, die er bezweckte, konnte er wegen der kurzen Dauer seiner Regierung nicht vollenden. Johannes II. von Genzenstein (31) folgte ihm. Von ihm heißt es, daß er durch Gelehrsamkeit und Heiligkeit hervorgeleuchtet. Im J. 1379 wurde er auf den erzbischöflichen Stuhl von Prag erhoben, auf welchen er im J. 1396 verzichtete. Er zog sich nach Rom zurück, wo ihn Papst Bonifaz IX. zum Patriarchen von Alexandrien wählte, als welcher er im J. 1400 zu Rom starb. Nicolaus von Meißen aus dem Predigerorden war der 32te Bischof von Meißen, welcher im J. 1391 noch lebte. Bischof (33) Johannes III. von Kittelitz trat um das J. 1400 wegen Altersschwäche das Bisthum mit Einwilligung des Capitels an seinen Verwandten (34) Thymo von Colditz ab und starb im J. 1408 zu Bautzen. Im J. 1402 trennte Papst Bonifaz IX. auf die Bitten Wilhelms, Markgrafen von Meißen, das Bisthum Meißen von dem Metropolitanverband mit Magdeburg und stellte es unter die unmittelbare Obhut des römischen Stuhls. Im J. 1409 reiste Bischof Thymo zu dem Concil in Pisa als Gesandter des Königs Wenzeslaus von Böhmen und starb bald darauf. Nach (35) Rudolph von Plannitz regierte (36) Johannes IV. Hoffmann, der vorher Professor in Prag und Leipzig gewesen war. Unter seiner Regierung begannen die Verwüstungen der Hussiten (s. d. A.). Im J. 1435 verbrannte die Stadt Meißen zur Hälfte; und im J. 1447 verbrannte die ganze Stadt, außer der Burg und Cathedrale. Johannes, ein sehr gelehrter Mann,

der auch theologische Schriften verfaßte, lebte bis zu dem J. 1451. Caspar von Schönberg (37), vorher Decan in Meißen, wurde nach ihm gewählt und das Capitel holte seine Bestätigung in Rom ein. Das Jahr 1452 war segensreich für die Kirche von Meißen durch die Gegenwart des hl. Johann Capistran (s. d. A.). Er predigte von der Zinne eines Hauses auf dem Markte gegenüber dem Rathhause. Spielkarten, Würfel u. dgl. wurden in das Feuer geworfen, überflüssige Schmucksachen verbrannt. Er selbst sprach oft zwei Stunden lang, sein Dolmetscher sogar länger. Er rief das Volk zum Zuge gegen die Türken auf. Auch in Leipzig weilte er — im Oct. d. J. 1452 — dreißig Tage, und bewirkte, indem er einen Todtenschädel zeigte, unter den dortigen Studirenden eine derartige Bewegung, daß sechszig von ihnen der Welt entsagten, und er sie selbst auf dem Markte daselbst in den Habit seines Ordens einkleidete. Auch zu Görlitz und Lobau in der Lausitz predigte er. Bischof Caspar weihte die Kirche St. Petri und Pauli in Bautzen ein, deren Bau 34 Jahre vorher begonnen worden war (s. Lausitz). Er starb im J. 1463. Dietherich von Schönberg (38) wurde in demselben Jahre gewählt und im J. 1464 zu Rom bestätigt. Dieser erhielt im J. 1471 von Papst Sixtus IV. den Auftrag, den Gregor von Heimburg (s. d. A.) von dem Banne loszusprechen. Dietherich unterstützte auch die fratres calendarii (s. Kalanzbrüder). Dietherich starb im J. 1476. Johannes V. von Weissenbach (39) folgte ihm. Er reiste mit dem Churfürsten Ernst nach Rom und erhielt dort die Bischofsweihe. Der Churfürst aber schenkte die goldene Rose, die er in Rom erhalten, der Kirche von Meißen. Dieß ist derselbe Ernst, dessen eilfjähriger Sohn Ernst im J. 1476 als Erzbischof von Magdeburg postulirt wurde. Bischof Johann begann die Burg in Meißen zu bauen; die Burgen von Stolpen und Mügeln erweiterte er durch Bauten. Eine Bulle des Papstes Sixtus IV. von demselben Jahre gibt dem Bischofe von Merseburg, auf die Bitten der Herzöge Ernst und Otto von Sachsen, den Auftrag, mit Beiziehung des Bischofs und Capitels von Meißen zu untersuchen, ob den Herzögen von Sachsen das Recht zustehe, geeignete Männer für die Stellen des Propstes, Decans und anderer Würden in Meißen zu ernennen. Eine andere Bulle von demselben Jahre bestimmt, daß fortan Niemand in den Kirchen von Naumburg, Merseburg und Meißen zu der Würde eines Canonicats oder zu einer Präbende gelange, wenn er nicht von väterlicher und mütterlicher Seite von Adel und aus einer gesetzmäßigen Ehe stamme, oder wenn er nicht Doctor oder Licentiat der Theologie oder der Rechte oder der Medicin Lehrer wäre (utroque vel altero jurium doctor, seu Licentiatus, vel Medicinae Magister). Im J. 1479 wurden in der Cathedrale zu Meißen drei Thürme errichtet, welche nachmals (1547) verbrannten. Im J. 1479 führte der Churfürst Ernst den beständigen Chorgesang, während des Tages und der Nacht, in dem Dome zu Meißen ein. Dazu waren bestimmt 14 Canoniker, eben so viele Kapläne und 60 Vicarien. Das Nähere über diese Einrichtung s. bei Hieron. Emser, vita S. Bennonis nro. 9. Auf ihre Kosten warfen die frommen Herzöge von Sachsen, Ernst und Albrecht, den jede Stunde sich ablösenden Sängern ihre Besoldung aus; „würdig darum, weil sie Gott das Ihrige so freudig darbrachten, von Gott den Lohn der ewigen Wiedervergeltung zu erlangen". Im J. 1485 machten die Herzöge Ernst und Albrecht von Sachsen bekannt, daß ihnen von Papst Sixtus IV. das Collationsrecht der Propstei, Dechantei und der höhern Würden in Meißen gegeben worden sei, welches sie aber mit billigen Rücksichten ausüben zu wollen verhießen. Johannes VI. von Salhausen, Decan zu Meißen, wurde im J. 1487 (40) Bischof von Meißen. Ein Theil seiner Geistlichkeit und sein Capitel opponirte gegen ihn; doch wußte er ihres Widerspruches Herr zu werden. Im J. 1501, da schon die Canonisation des hl. Benno im Werke war, verlieh Papst Alexander VI. allen denen reichliche Ablässe, welche zu Vollbringung dieses Werkes mit frommer Freigebigkeit beisteuerten. Im J. 1511 bestimmte Bischof Johann, daß jeden Freitag zum Andenken des Todes Christi „Und es sind Finsternisse geworden" gebetet werden solle. Dieser Bischof verschaffte der Kirche von Meißen viele neue Güter, worüber eine eigene

„Notitia Administrationis a Joanne VI. Misn. episc. gestae“ das Nähere berichtet. Selbst Fabricius, ein Protestant, sagt von ihm: „Dieser Mann war von seltenem Ernste und großer Selbstbeherrschung; er vermehrte die Einkünfte des Bisthums, stellte aller Orten Gebäude wieder her“. Johannes starb im J. 1518, seines Pontificats im einunddreißigsten, und wurde in Wurzen begraben. Die Kirche von Meißen hatte wenige trefflichere Bischöfe, als diesen. Um so weniger Berechtigung hatte die „Reformation“ in diesen Gegenden, und um so weniger berechtigt sind auch gutgesinnte Katholiken, den Zustand der katholischen Kirche zunächst in dem nördlichen Teutschland unmittelbar vor der Reformation mit allzu schwarzen Farben zu zeichnen. Unter Bischof Johann kam ein Meßbuch für die Diöcese Meißen, vielleicht auch eine neue Ausgabe des Breviers heraus. Johannes VII. von Schleinitz bestieg nach ihm (41) den Bischofssitz von Meißen. Schon vor seinem Regierungsantritte war, zunächst in dem Churfürstenthume Sachsen, der Sturm der Reformation losgebrochen, der in wenigen Jahren das Bisthum Meißen bis auf geringe Ueberreste niederwerfen sollte. Bischof Johann VII. erhob sich gegen die Neuerungen Luthers — mit welchem Erfolg, ist bekannt. Im J. 1521 fiel zuerst Jacob Seidler, Pfarrer in Glashütten im Bisthume Meißen, Luthern zu und verheirathete sich. Der Herzog Georg von Sachsen ließ ihn dafür auf die Burg Stolpen setzen. Im J. 1522 rief Bischof Johann die Unterstützung der sächsischen Herzöge gegen die Neuerungen an. Im J. 1523 am Vorabende des Osterfestes entflohen neun oder zwölf Nonnen aus Nimptsch, um zunächst in die Welt zurückzukehren. Dieses Beispiel fand anderwärts Nachahmung. Auch 13 Mönche aus dem St. Afrakloster in Meißen entflohen. Während die Kirche von Meißen in Trümmer auseinander ging, wurde der Bischof Benno von Papst Hadrian VI. zu Rom (1523) feierlich unter die Zahl der Heiligen der Kirche Gottes auf Erden aufgenommen. Im J. 1524 wurden die Gebeine des hl. Benno in Meißen feierlich erhoben und in einen marmornen Sarkophag geschlossen. Anwesend bei der Feier waren: die Bischöfe Johann von Meißen und Adolph von Merseburg; die Herzöge Georg und Heinrich von Sachsen, Johann und Friedrich, Georgs Söhne; Moriz und Severin, die Söhne Heinrichs; nebstdem vieler Adel. Aber um dieselbe Zeit wurde an verschiedenen Orten des Bisthums „die teutsche Messe“ eingeführt. Das Weitere ist in der Reformationsgeschichte zu finden. Auch die Lausitz, Zittau, Görlitz, Bautzen, Lobau, fielen ab. Der Bischof von Meißen wirkte dagegen, so weit er konnte. Aber was wollte er gegen den starken weltlichen Arm? gegen den Churfürsten Friedrich und dessen Bruder Johann; gegen Heinrich, den Bruder des Herzogs Georg? Im J. 1527 starb der um die Kirche in Sachsen hochverdiente Emser (s. d. A.). Neben ihm kämpften für die Sache der Kirche in Meißen Johann Cochläus (s. d. A.); Augustin Alfeld aus dem Orden der niedern Brüder, Paul Bachmann, Abt von Altzelle, Peter Forst aus dem Predigerorden. Bischof Johann von Schleinitz starb im J. 1537. Johann VIII. von Maltitz (42) folgte ihm, da er seit 1534 sein Coadjutor gewesen war. Im J. 1538 kam Ferdinand von Oestreich in die Ober-Lausitz, und seine Gegenwart wirkte für die theilweise Erhaltung der katholischen Kirche. Im J. 1539 starb der katholische Herzog Georg in Dresden. Seine Verdienste, sein Eifer um die katholische Kirche sind erhaben über jedes Lob. Sachsen ging an den Herzog Heinrich über; „und der katholische Glaube wurde begraben in Sachsen“. Der Bischof Johann konnte nicht mehr in Meißen leben, er zog sich nach Stolpen zurück; dort wollte ihn Luther nicht einmal mehr Messe lesen lassen. Nicolaus II. von Carlowicz (43) hatte nur noch den Namen eines Bischofs — bis 1545. Endlich wurde zu Wurzen Johann IX. von Haugwitz (44), der letzte Bischof von Meißen, gewählt. Von Stolpen wurde der Bischofssitz nach Wurzen übertragen. In der Oberlausitz erhielt der Decan Leisentritt (s. Lausitz), der bis zum J. 1583 lebte, den katholischen Glauben. Im J. 1581 legte Bischof Johann IX. sein Amt nieder, unter der Bedingung, daß die Verwaltung desselben an den Churfürsten August von Sachsen auf eine Reihe von Jahren übergehen sollte. Mit seiner Abdankung erlosch der S c h a t t e n einer Kirche von

Meißen, wie man diese seit dem Jahre 1539 nennen konnte, vollständig. Eine kleine katholische Gemeinde befindet sich wieder in der Stadt Meißen seit dem vorigen Jahrhunderte. — Vgl. Dithmar, chronicon bei Pertz, script. T. V. — Sigism. Calles, series Misnensium episcoporum. Regensburg und Wien 1752. — Heffter, der Weltkampf der Teutschen und Slaven, 1847. — Reinhard, Geschichte der Stadt Meißen. 1829. — Ebert, der Dom zu Meißen. 1835. [Gams.]

Mekka, s. Caaba.

Melander, Dionysius, apostasirter Dominicaner, Reformator von Frankfurt und Hofprediger bei dem Landgrafen Philipp von Hessen, wurde zu Ulm geboren, trat daselbst in das Dominicanerkloster, entwich daraus und huldigte dem Lutherthume, verbreitete sodann in Schwaben und der Pfalz die protestantische Lehre, und erhielt einen Ruf nach Frankfurt, wo er am 4. Juni 1524 in der Bartholomäuskirche die erste lutherische Predigt hielt. Man hat wohl Ursache, von diesem Menschen in protestantischen Geschichtsbüchern nicht viel Redens zu machen. Zu Frankfurt spielte er den Reformator mit dem Aufwande aller Demagogenkünste, sprach zuletzt, um schnell aufzuräumen, den Bann über alle Katholiken aus und forderte in der Predigt die Gemeinde auf, die Glaubensänderung mit der Faust zu vollenden, worauf die Altäre in der Kirche zertrümmert wurden. Dabei lag er aber, der zwinglischen Abendmahlslehre geneigt, mit seinen Collegen in stetem Hader und zog sich vom Magistrat einen Verweis wegen seiner Verhältnisse zum weiblichen Geschlechte zu. Er sagte darauf (1534) der Stadt den Dienst auf und ging nach Hessen, wo er als Hofprediger des Landgrafen Philipp eine Hauptstütze des Protestantismus in zwinglischer Richtung wurde, während er im Verkehre mit den Wittenbergern seine zwinglische Gesinnung verbarg und die schmalkadischen Artikel unterzeichnete. Bis zum J. 1539 hatte er bereits drei Weiber, alle noch am Leben; die zwei ersten hatte er ohne weitere rechtliche Förmlichkeiten verstoßen. Es war daher auch ganz in der Ordnung, daß er an der Spitze jener hessischen Theologen stand, welche die Bigamie ihres Fürsten guthießen und das hierüber ausgestellte Gutachten Luthers und Melanchthons unterschrieben, worauf ihm die Ehre zu Theil wurde, die Trauung Philipps mit der Margaretha von der Saal vornehmen zu dürfen. Er starb 1561. S. Döllingers Reformation II. Jöcher im Gelehrten-Lexikon sagt ganz kurz von Melander: „Melander Dionysius, ein lutherischer Theologus, unterschrieb 1537 die schmalkaldischen Artikel, schrieb auch Joco-seria, welche nachmals Otto Melander 1603 und 1605 vermehrt ediret". Vgl. hierzu den Art. Hessen. [Schrödl.]

Melanchthon, Philipp, seinem Familiennamen nach Schwarzerd, welchen Namen Reuchlin nach damaliger Gewohnheit gräcisirte (daher, abgesehen von andern Gründen, die Schreibart Melanthon unrichtig ist *), wurde zu Bretten, einem Städtchen in der Unterpfalz, geboren am 16. Febr. 1497. Sein Vater Georg, ein Heidelberger, war ein geschickter, wohlhabender und christlicher Waffenschmid, der aber schon 1507 starb. Philipps Mutter, Barbara, geb. Reutter aus Bretten, war eine thätige und fromme Frau, die an der Glaubensänderung und Verheirathung ihres Sohnes Philipp kein Wohlgefallen hatte und gut katholisch blieb, so daß sie eine ihrer Töchter, Dorothea, in's Kloster treten ließ, und zwar die Tochter zweiter Ehe. Die Anecdote, daß der sterbende Melanchthon der Mutter zum alten Glauben gerathen habe, ist irrig; denn die Mutter starb vor ihm und nicht in seinen Armen. Als aber Melanchthon im J. 1529 von Speier aus die Mutter besuchte, fragte sie ihn, was sie bei solchen Streitigkeiten der Gelehrten glauben solle? Melanchthon ließ sie ihre Gebete hersagen und versicherte sie, wenn sie fortfahre, so zu beten und zu glauben, wie bisher, so werde sie gewiß einst selig werden. In glücklicher Lage war Melanch-

---

*) Wenn es nicht wahr ist, daß er in späteren Jahren aus einer ästhetischen Grille seinen Namen in Melanthon abgeändert hat. Seine Zeitgenossen und sein erster Biograph nahmen wenigstens keine Notiz von dieser Aenderung.

thons Jugend. Mit seinem jüngeren Bruder Georg kam er 1507 im Herbste an die lateinische Schule nach Pforzheim, wo er bei einer Verwandten (Reuchlin's Schwester Elisabeth) wohnte. Der talentvolle Knabe benützte den classischen Unterricht daselbst mit Fleiß und Eifer, wozu Reuchlin, der ihn öfters besuchte, noch mehr Veranlassung und Sporn wurde. Nach zwei Jahren (am 13. Oct. 1509) wurde Melanchthon bereits zum Studium in Heidelberg aufgenommen. Der Unterricht daselbst sprach ihn nicht an und er verlegte sich mehr und mehr auf eigenes Studium. Im Herbste 1512, am 17. Sept., ließ er sich in Tübingen immatriculiren, wozu Reuchlin's Nähe, der damals in Stuttgart sich aufhielt, auch Einiges beitrug. Hier beschäftigte er sich, außer mit den Humaniora und namentlich dem Griechischen, mit Jurisprudenz, Mathematik, Medicin, Philosophie und Theologie. Am 25. Jan. 1514 erhielt er, der Erste unter den eilf Candidaten, die Magisterwürde und ward academischer Privatdocent an der Burs, wo er über lateinische und griechische Classiker las. Auch gab er Naukler's Chronicon daselbst verbessert heraus (1516). Erasmus spendete ihm öffentlich großes Lob. Dazu kam die Herausgabe von Classikern und den Institutionen der griechischen Grammatik 1518, was die Universität Ingolstadt bewog, einen Ruf an Melanchthon ergehen zu lassen, den er aber auf Reuchlin's Rath ablehnte. Dagegen nahm er die Berufung nach Wittenberg freudig an, wo er, nachdem er auch die ihm in Leipzig angetragene Professur ausgeschlagen hatte, am 25. Aug. 1518 ankam, als Lehrer der griechischen und hebräischen Sprache. Damit war das Unglück seines Lebens entschieden. Er fiel in Luthers Hand, wurde seinem Fache und Berufe, seinem innersten Wesen und Glauben entfremdet, um fortan der Lastträger seiner Verbündeten und Gegner zu sein. Weder das Beispiel des Erasmus, noch Vater Reuchlin's (wie ihn Melanchthon mit Recht nannte) Mißbilligung konnte ihn von der Theilnahme an der sog. Reformation zurückhalten. Wohl blieb er seinen Classikern noch treu, aber der in Wittenberg erwachte Geist dogmatischer Streitigkeiten riß ihn auf dieses dornige Feld, und Luther erkannte nur zu schnell, wie und wozu der gelehrte junge Mann zu benützen sei. Die glühende Masse mit Kraft und Leidenschaft zu hämmern, war Luthers, die mühevolle Verarbeitung zum feineren Gebilde Melanchthons Sache. Noch in Tübingen war er in vertraute Verbindung mit Oecolampad (s. d. A.) und den schwäbischen Reformatoren Ambrosius Blaurer (s. den Art. Blaarer) und Matthäus Aulber getreten. So trat nach und nach an die Stelle der Wiederbelebung der Wissenschaften, für die Melanchthon schwärmte, der Kampf der Zeit mit seinen unzählbaren Zänkereien und Verirrungen und nahm Melanchthon für immer gefangen. — Der Leipziger Disputation (1519) wohnte Melanchthon als stiller Zuschauer bei, kam aber wegen eines Briefes über jene Disputation in einen Streit mit Dr. Eck (s. d. A.) und schrieb seine defensio adversus Eccianam inculpationem, auf die hin seine Partei in Wittenberg ihn wider seinen Willen zum Baccalaureus der Theologie ernannte am 19. Sept. 1519, als welcher er mit einem Gehalte von 100 Gulden in die theologische Facultät aufgenommen wurde. Zur Annahme des Titels eines Doctors der Theologie war er nie zu bewegen. Zunächst beschäftigte er sich jetzt mit biblischer Exegese und gab (1520) sein Lehrbuch der Dialectik heraus. — Nach vielem Sträuben und Gegenreden verehelichte sich Melanchthon am 26. Nov. 1520 mit Catharina, Tochter des damaligen Bürgermeisters von Wittenberg Hieronymus Krapp, mit der er 37 Jahre friedlich lebte und vier Kinder zeugte. — Im August 1520 war eine Schrift zu Rom erschienen unter dem Namen eines Thomas Rhadinus, welche bald auch in Leipzig erschien und für das Werk Hieron. Emsers (s. d. A.) gehalten wurde. Sie war an alle Fürsten und Stände des Reichs gerichtet und stellte die Reformation als ein unheilvolles Unternehmen dar. Melanchthon schrieb dagegen unter dem Titel: Didymi Faventii adversus Rhadinum pro Luthero oratio (Wittenb. März 1521). In demselben Jahre mußte er Luther, der auf dem Reichstage in Worms war, in Wittenberg vertreten. Eine Vertheidigung Luthers schrieb er 1521 gegen das Urtheil der Pariser Theologen. Auch die Neuerung

der Augustinermönche in Wittenberg, welche die stille Messe abschafften und das Abendmahl unter beiden Gestalten austheilten, genehmigte und vertheidigte Melanchthon. Eben so wenig durchschaute er das Gebahren der Zwickauer Wiedertäufer, betrachtete vielmehr ganz ernsthaft und bewundernd die Verrücktheit dieser Leute. Der Sturm wuchs und Melanchthon war ihm nicht gewachsen, so daß Luther plötzlich von der Wartburg aus erschien und sie in Wittenberg niederdonnerte. — Am Ende dieses Jahres veröffentlichte Melanchthon seine Loci communes rerum theologicarum, seu hypotheses theologicae, bei deren äußeren Anordnung er sich an Peter den Lombarden hielt. Die zweite Ausgabe erschien 1535, die dritte 1545, wozu 1548 Melanchthon einen Zusatz gab, in welchem er in Beziehung auf den freien Willen förmlich sich für die Definition des Erasmus entschied, während er früher ganz auf Luthers Seite auch in diesem Puncte sich gestellt hatte. 1523 erschienen seine Annotationes in obscuriora aliquot capita Geneseos und Commentare über mehrere Schriften des neuen Testaments. Immer aber zog es ihn von der Theologie wieder zur Philologie: ein dunkles Gefühl theologischer Schwäche. In das Jahr 1524 fällt Melanchthons Besuch in Bretten und seine Correspondenz mit Erasmus. Luthers Bitterkeit in seiner Schrift gegen Erasmus de servo arbitrio aber verdarb hier zum Leidwesen Melanchthons Alles. Auf seiner Rückreise nach Wittenberg traf er mit dem Landgrafen Philipp von Hessen zusammen, auf dessen Wunsch er nach seiner Rückkehr die Schrift verfaßte: „Kurzer Begriff der erneuten Christlichen leer an den durchl. Fürsten Landgrafen zu Hessen“. — Zwei neue Erscheinungen im Jahre 1524 und 1525 beunruhigten Melanchthon sehr: Carlstadt's neue Lehre und der Bauernkrieg. Indessen mischte er sich in den Streit mit Carlstadt (s. d. A.) nicht, und über den Bauernkrieg (s. d. A.) äußerte er sich sehr hart: „Es wäre von nöten, das ein solch wild ungezogen Volk, als Teutschen sind, noch weniger Freiheit hätte, dann es hat“ (in seiner Schrift 1525 wider die Artikel der Pawerschafft). Auch Luthers Heirath machte Melanchthon sehr bedenklich. — Zur Organisirung des Schulwesens war er in besagtem Jahre in Eisleben, Magdeburg und Nürnberg. Im Jahre 1527 traf ihn das Geschäft der Kirchen- und Schulvisitationen in Sachsen, wofür er eine Schrift verfaßte, welche die Grundzüge einer neuen Kirchen-, Lehr- und Schulordnung enthalten sollte, ein Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren, mit Beifügung einer Schulordnung. Agricola (s. d. A.) focht ihn heftig darüber an, als hätte Melanchthon sich Rückschritte zum Papstthum in dieser Schrift erlaubt. — Von seiner Visitationsreise kehrte Melanchthon am 9. August zurück, und zwar nach Jena, wohin die Universität wegen der in Wittenberg ausgebrochenen Pest verlegt worden war. — 1529 treffen wir Melanchthon auf dem ersten Reichstage, nämlich auf dem zu Speier, wohin er seinen Churfürsten begleiten mußte, wo er aber mit der Hartnäckigkeit seiner eigenen Partei sehr unzufrieden war und die Beschlüsse der Katholiken auf Rechnung dieser Hartnäckigkeit schrieb. — Inzwischen war der Abendmahlsstreit mit den Zwinglianern ausgebrochen, von dem sich Melanchthon möglichst ferne hielt, zwar keine Sympathien für sie im Herzen hatte, die er aber klugerweise, wie auch der Landgraf geschont wissen wollte, daher von einer förmlichen Verdammung ihrer Lehre von Seiten der lutherischen Partei abrieth. Und doch rieth er wieder von einem Bündnisse mit den reformirten Schweizerstädten, wie auch mit Ulm und Straßburg ab, weil der Landgraf übermüthig zu den Waffen greifen könnte, was Hader zwischen diesem und dem Churfürsten hervorriefe (s. Marburg). — Die ferneren Unterhandlungen mit den Schweizern, z. B. zu Schwabach, zerschlugen sich. Im Jahre 1530 treffen wir Melanchthon auf dem Reichstage zu Augsburg (s. d. A.), wo er die in Coburg angefangene Bekenntnißschrift ausarbeitete, an der er aber stets änderte, bis er sie unter großen Sorgen den Ständen vorlegte. Wieder beunruhigte es ihn sehr, daß der Landgraf auf Vereinigung mit den Schweizern dachte. Melanchthons Schrift war am 25. Juni öffentlich verlesen worden und es folgte nun für ihn eine peinliche

Windstille von sechs Wochen, während welcher die katholischen Theologen ihre Schrift (Consulatio) ausarbeiteten. Doch verlegte er sich auf das Transigiren, wozu er einige vertraute Unterredungen mit dem Cardinal Compegius benützte, dem er überdieß einen demüthigen Brief schrieb. Aber der Cardinal durchschaute das unehrliche Spiel eines Mannes, der es über sein Gewissen bringen konnte, ihn zu versichern, die neue Lehre stimme ganz mit der der römischen Kirche überein; ein Benehmen, das selbst sein beredtester Biograph Mattes nicht ganz entschuldigen kann und will. — Inzwischen war die Confutation der katholischen Theologen fertig (s. Confutation), vorgelesen und in Abschrift den Lutheranern mitgetheilt worden; letzteres unter Bedingungen, die sie verwarfen. Melanchthon machte wieder versöhnliche Vorschläge; man solle sich nur ausbitten die Stücke: „utramque speciem, conjugium sacerdotum et religiosarum personarum, sowie die evangelische Messe. Allein seine Partei blieb auf ihrer Bekenntnißschrift stehen, und so fanden Besprechungen in Ausschüssen Statt, denen Melanchthon und Eck beiwohnten, wo Melanchthon wieder sich entschiedener zeigte. So kam es, daß die Seinigen nur auf seine Nachgiebigkeit sahen, und sich ärgerten über seine Schwäche und Feigheit, seine Gegner aber diese mit seinem späteren Benehmen in den Ausschüssen nicht zusammenzureimen wußten und ihn daher für verschlagen und hinterlistig hielten. Der Landgraf reiste voll Unwillen ab und schrieb unter Anderm an die Seinigen: „Greift dem vernünftigen Weltweisen, dem verzagten, ich darf wohl nicht mehr sagen, in die Würfel“. Und der Nürnberger Abgeordnete schrieb am 13. Sept. nach Hause: Philippus ist kindischer, denn ein Kind, geworden. — Vom 12.—20. Sept. verfaßte Melanchthon die Apologie der Augsburgischen Confession, die er aber wieder bei Seite legte, da er eine Abschrift der Confutation sich zu verschaffen gewußt hatte, und so arbeitete er vom November 1530 bis April 1531 seine Apologie aus, von der im October 1531 eine teutsche Uebersetzung von Justus Jonas besorgt wurde. Die Protestanten halten diese Apologie für die gründlichste und gelehrteste unter ihren Bekenntnißschriften. — Nach Wittenberg zurückgekehrt, gab Melanchthon die Augsburgische Confession, seine Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis und seine Brevis discendae theologiae ratio heraus. Von 1531—34 hatte Melanchthon Ruhe, konnte seinem academischen Berufe leben und folgende Schriften ediren: 1) Apologia Aug. Confessionis (1531). 2) Liber Joannis de sacro Justo de Sphaera, cum praefat. Mel. (Wittb. 1531). 3) Elementorum Rhetorices libri II. (Wittb. 1531). 4) Carionis Chronicon (Wittb. 1532). 5) Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos, recens scripti (1532). Letztere Schrift hatte Melanchthon dem Erzbischofe Albrecht von Mainz dedicirt (daher sie Luther mit Füßen getreten haben soll), der Melanchthon ein Präsent dafür sandte. In dieser Zeit erhielt Melanchthon einen Ruf nach Polen, Einladungen nach Frankreich, England und Würtemberg. Was Frankreich betrifft, so durchschaute entweder Melanchthon dessen Pläne nicht, die nur politischer Natur und gegen den Kaiser aus altem Haß gerichtet waren, und die man mit Hilfe der Religion ausführen wollte, oder stimmte er mit ihnen ein: kurz, er ließ sich mit Frankreich ein und wollte dahin reisen, aber sein Churfürst war klug, ihm keinen Urlaub zu geben trotz der angelegentlichsten Verwendung Luthers. Auch den schlechten Grund des Glaubenswechsels bei dem König Heinrich VIII. von England erkannte der Churfürst und versagte auch hier Melanchthon den Urlaub zu einer Reise nach England. 1536 stand Melanchthon mit dem aalglatten Bucer (s. d. A.) über die Lehre vom Abendmahl in Verhandlung, und nach dem Zusammentritt der Theologen in Wittenberg kam eine Vereinigung zu Stande, und es wurde am 29. Mai die von Melanchthon aufgesetzte Concordienformel unterschrieben. Auf das in Aussicht gestellte Concilium, das Papst Paul III. auf den Mai 1537 nach Mantua ausgeschrieben hatte, einzugehen, rieth Melanchthon. Der Churfürst war wieder anderer Meinung. — Vom August bis November 1536 war Melanchthon auf einer Reise, deren Ziel hauptsächlich Tübingen war. — Zu Ende Ja-

nuars 1537 reiste Melanchthon mit Luther und Bugenhagen (s. d. A.) zum Convente in Schmalkalden, wo er aber mit seinen gemäßigten Ansichten sich ganz isolirt fand. Er gab gegen seine bessere Ueberzeugung nach und willigte in die Recusation des Concils. Zur Rechtfertigung dieser Recusation verfaßte er eine Schrift, bekannt unter dem Namen der Schmalkaldischen Artikel und mit symbolischem Ansehen bei den Protestanten. — Von Conrad Cordatus in den Streit über die Nothwendigkeit guter Werke hineingezogen, näherte sich Melanchthon in diesem Puncte der Lehre Luthers offenbar aus Scheu vor diesem. Dennoch bildete sich nach und nach eine Kluft zwischen ihm und Luther, der ein bedenkliches Urtheil über Melanchthon fällte in dessen Streitigkeit mit dem Hofprediger Jacob Schenk. Dazu kamen die Epigramme des Simon Lemnius im Jahre 1538, den Melanchthon begünstigte, was ihm den Verdacht einer gewissen Theilnahme an jenen Satyren zuzog, obwohl wahrscheinlich mit Unrecht. Auch ein Brief des Cardinals Jacob Sadoletus, der ihn wegen seiner Verdienste um das Studium der classischen Literatur sehr belobte, brachte die eifrigen Lutheraner gegen Melanchthon auf, was ihm seinen Aufenthalt in Wittenberg sehr verbitterte. Die nächsten zwei Jahre (1539 u. 40) treffen wir Melanchthon großentheils auf Geschäftsreisen, namentlich auch zur Visitation der Kirchen, wobei er die traurigsten Bemerkungen machen mußte. Am 18. Febr. 1540 reiste er zu einem abermaligen Convent der Protestanten nach Schmalkalden, wo er den Rathschlag, „ob die evangelischen Fürsten einen weltlichen Frieden mit den Bischöfen annehmen, und was oder in wiefern man im Streit der Religion ihnen nachgeben könne oder nicht", verfaßte, den sämmtliche Theologen unterschrieben. Ebendaselbst setzte er auch eine Formel auf, in der Caspar Schwenkfeld's Irrlehre verdammt wurde. Ueberhaupt verabscheute Melanchthon diesen unglücklichen Schwärmer bitter und nannte ihn nur Stenkfeld. — Auf dem Wege nach Hagenau im Elsaß, wo ein Religionsgespräch gehalten werden sollte, erkrankte Melanchthon auf den Tod. Die Doppelehe des Landgrafen Philipp, zu der auch Melanchthon die Hand geboten hatte, bei welchem sogenannten Ehebündnisse am 3. März 1540 zu Rothenburg an der Fulda er sogar einer von den wenigen Zeugen gewesen war, beunruhigte ihn sehr, besonders da gegen sein Vermuthen die Sache bald ruchbar ward und der Landgraf den dummen Streich beging, durch Bucer (s. d. A.) anonym eine Schrift („Gespräch Huldrichs Neobulus") als Apologie der Bigamie ausgehen zu lassen. — Am 17. Oct. reiste Melanchthon mit Caspar Cruciger (s. d. A.) nach Worms zum verabredeten Religionsgespräch. Hier fand das Colloquium zwischen Eck und Melanchthon Statt vom 14. bis 17. Jan. 1541, wobei es zu keinem Abschlusse kam und ein kaiserliches Rescript das Colloquium auf den nächsten Reichstag zu Regensburg verschob. Plank behauptet, Melanchthon habe dabei eine dem Vereinigungswerke hinderliche Hartnäckigkeit gezeigt, alle seine Sanftmuth und Friedensliebe verläugnet und die höchste Empfindlichkeit und Reizbarkeit an den Tag gelegt. Seine Freunde konnten und können nie in Abrede stellen den Mißgriff, daß er gegen den päpstlichen Vorsitz eine Protestation voll Bitterkeit aufgesetzt hatte. Kränklich und reizbar war er ohnehin, und offenbar wollte er sich dießmal durch Festigkeit wieder in Credit bei den Lutheranern bringen. — Am 14. März 1541 reiste Melanchthon mit C. Cruciger zum Reichstag nach Regensburg, wo er einer der sechs Collocutoren war und wieder das Unglück hatte, dem Churfürsten zu nachgiebig, dem Kaiser zu hartnäckig zu erscheinen. — Das Interim (s. d. A.) verwarfen die protestantischen Theologen und ließen durch Melanchthon eine Erklärung dem Kaiser zustellen, worauf am 29. Juli der Reichstagsabschied erfolgte. — Bei der Bischofswahl zu Naumburg rieth Melanchthon, das Capitel aufrecht zu halten und auf Julius Pflug (s. d. A.) abzuheben, vindicirte aber in seinem späteren Gutachten vom 9. Nov. dem Churfürsten das Recht, daß er in Verbindung mit Adel und Städten einen Bischof wählen könne, und warnte abermals indirect vor der Wahl Amsdorf's (s. d. A.), der dennoch vom Churfürsten ernannt und von Luther im Beisein Melanchthons ordinirt

wurde. — Nun treffen wir Melanchthon am Rheine wegen der Cölner Reformation, wobei der Kürze halber hier auf den Artikel Hermann von Wied verwiesen werden muß. Bei dieser Veranlassung verfaßte Melanchthon seine Responsio ad scriptum quorundam delectorum a Clero secundario Coloniensi (eine Diatribe über Aberglauben der römischen Kirche, Mönchthum und Cölibat). — Seine Stellung zu Luther war von 1544 an immer schwieriger, weil dieser stets reizbarer und von Melanchthons Schwanken immer übler berührt wurde, der kein Hehl daraus machte, die Concordienformel im Sinne Bucers zu interpretiren. Dazu kam noch die von Bucer und Melanchthon ausgearbeitete Cölner Reformation, mit der der Churfürst und Luther sehr unzufrieden waren. Doch brach dieser nicht öffentlich mit seinem Collegen, um den Gegnern diesen Triumph nicht zu bereiten. Indessen verließ Luther im Unmuthe Wittenberg und wollte nicht mehr dahin zurückkehren. Melanchthon reiste ihm nach, um ihn zur Rückkehr zu bereden, Luther ging aber erst am 17. August wieder nach Wittenberg zurück. — Für den Reichstag in Worms (1545) mußte Melanchthon auf Befehl seines Churfürsten eine Schrift verfassen, welche den Namen der Wittenbergischen Reformation erhielt und von Luther, Bugenhagen, Cruciger, Major (s. d. A.) und Melanchthon unterschrieben wurde, welche absichtlich sehr gelinde gehalten war, weil, wie man gestand, der Kaiser wieder in besserer politischer Lage war. Sie kam aber nicht zur Vorlage auf dem Reichstage. Der Kaiser verlangte sie nicht und die Protestanten drangen nicht auf ihre Uebergabe, weil sie über einige Puncte derselben (Bischöfe und Zulassung des Bannes) nicht einig waren. Der Kaiser sagte auf den 6. Januar 1546 einen neuen Reichstag nach Regensburg an, dem ein Religionsgespräch noch vorangehen sollte. Auch verlangte er Beschickung des Tridentinischen Concils. Gegen letzteren Punct verfaßte Melanchthon seine Schrift: „Ursach, warum die Stände der A. C. das Tridentinische Concilium nicht besuchen wollen" (nachdem sie Jahrzehnte sich auf ein Concil unausgesetzt berufen und ein solches verlangt hatten!). — Am 22. Febr. 1546 hielt er Luther die Leichenrede, von der seine Gegner behaupten, daß sie eine Heuchelei gewesen sei, wie auch die Vorrede zu dem zweiten Bande von Luthers Werken, eine gut geschriebene Lebensbeschreibung Luthers, die Melanchthon verfaßte. Zum Religionsgespräche in Regensburg war Melanchthon nicht gekommen, was Luther hintertrieben hatte. In Folge der Kriegsrüstungen nach dem Reichstage in Regensburg wurde die Universität Wittenberg aufgelöst und Melanchthon lebte mit seiner Familie in Zerbst. Nach seines Churfürsten Niederlage bei Mühlberg am 24. April 1547 wanderte Melanchthon nach Magdeburg, wo er auch Luthers Familie in sehr traurigen Umständen traf, der er sich nach Kräften annahm. Nach einigen Wanderungen nach Nordhausen, Leipzig u. s. w. kehrte Melanchthon mit seinen Collegen Cruciger, Bugenhagen und Paul Eber (s. d. A.) nach Wittenberg zurück und lehnte mehrere Rufe, z. B. nach Dänemark, Frankfurt a. d. O. und Königsberg, ab. Nun stand er an der Spitze der Universität. In neue Streitigkeiten verwickelte sich Melanchthon durch sein schwankendes Urtheil über das Interim, wobei er die Ausrede nahm, er habe es später erst genauer angesehen. Am 28. April schrieb er an den Minister von Carlowitz einen Brief, den ihm seine Feinde sehr übel auslegten, und von dem selbst Salig sagt, er habe Melanchthons Ruf einen überaus großen Fleck angehängt. Der Churfürst Moriz von Sachsen terminirte dem Kaiser und dem Augsburger Interim gegenüber und ließ ein Bedenken um das andere darüber von seinen Theologen, namentlich Melanchthon, sich vorlegen, wie z. B. zu Meißen und Pegau deßhalb Convente von ihm veranstaltet worden waren. Auf letzterem waren die Theologen nach des Churfürsten Willen, mit Ausnahme Melanchthons, sehr nachgiebig, der deßhalb abreiste. Nicht besser ging es ihm auf dem Landtage zu Torgau (18. Oct. 1548), von wo er unzufrieden am 20. Oct. abreiste. Am 16. Nov. traten die protestantischen Theologen in Celle zusammen, wo sie die Adiaphora oder Mitteldinge, in denen man sich vergleichen könne (s. Adiaphoristen), in ein Verzeichniß brachten,

was man den Cellischen Abschied oder Interim nennt. Melanchthon versah es mit einer Vorrede. Die protestantische Agende wurde auf dem Convente zu Grimma durchgesehen und die Umänderung des Gottesdienstes 4. Juli 1549 befohlen. Aber von allen Seiten erhoben die Theologen ein Geschrei wider Melanchthon als Götzendiener u. s. w., wobei besonders Matthias Flacius (s. d. A.), Amsdorf u. A. sich auszeichneten. Auch einigen Antheil mußte Melanchthon an dem Streite Aepin's über die Höllenfahrt nehmen, dessen Unterdrückung durch den Senat er billigte. Bedeutender waren die durch den Königsberger Professor Andreas Osiander (s. d. A.) über die Rechtfertigung (1549) erregten Streitigkeiten, denen Melanchthon auf alle Art auszuweichen suchte, bis er sich endlich bemüßigt sah, seine „Antwort auf das Buch Herrn Andr. Osiandri von der Rechtfertigung des Menschen" zu veröffentlichen. Für das Tridentinische Concil mußte Melanchthon die „sächsische Confession" verfassen (1551). Bis zum 11. Jan. 1552 berief ihn sein Churfürst nach Nürnberg, von wo aus er nach Trient reisen sollte, was ein von seinem Churfürsten angelegtes Gaukelspiel war. Das Jahr 1552 brachte Melanchthon beinahe ganz (bis zum 17. Dec.) in Torgau zu, wohin die Universität wegen der Pest verlegt worden war. — Franz Stankar verfiel in den entgegengesetzten Irrthum Osianders, indem er lehrte, Christus sei unsere Rechtfertigung bloß nach seiner menschlichen Natur, und griff Melanchthon ebenfalls an. Auch gegen Matthias Lauterwald mußte Melanchthon die lutherische Rechtfertigungslehre vertheidigen, und der Streit Amsdorf's mit Major (s. d. A.) berührte Melanchthon wieder sehr nahe, da er den ersten Samen dazu ausgestreut hatte. Hierauf erhoben sich die sogenannten Sacramentsstreitigkeiten (s. d. A.) (Lasko [s. d. A.] und Hardenberg). Melanchthon war längst im Innern mit Calvins Ansicht vom Abendmahle einig, hielt aber an dem Ausdrucke und der Lehre der A. C. äußerlich aus Klugheitsgründen fest. — Am 21. Januar 1557 eröffnete Melanchthon in seinem Hause die Verhandlungen mit seinen Gegnern (Flacius, Curtius, Mörlin, Henning). Diese legten ihm acht Artikel vor, auf die hin er sogleich in großer Hitze die Verhandlungen abbrach. Im Sommer 1558 sollte er trotz aller Weigerungen (denn es war ihm aus den Sternen prophezeit worden, er werde Schiffbruch leiden) seinen Churfürsten nach Dänemark begleiten zu einer Synode über die Abendmahlsstreitigkeiten, was zwar unterblieb, wofür er aber zum Religionsgespräche nach Worms beordert wurde, wobei, wie immer, nichts entschieden wurde; die Protestanten protestirten wieder und zogen im December nach Hause, und ihre eigenen Parteien haßten sich noch heftiger. — Die Herzöge von Sachsen publicirten im Anfange des Jahres 1559 ein Confutationsbuch (s. Corpus doctrinae), von Flacius veranlaßt und von seinen Freunden ausgearbeitet, worin Melanchthons Lehre förmlich verurtheilt war. Melanchthon schrieb sein Bedenken dagegen. Flacius wurde gestürzt in Folge seiner Behauptung in einer Disputation mit V. Strigel, daß die Erbsünde Substanz der menschlichen Natur sei (im Grunde nur die Consequenz der lutherischen Theorie). — Gegen die vom Herzoge von Bayern 1558 erlassenen Inquisitionsartikel trat Melanchthon heftig auf in seinen Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis 1559. Er wollte doch einmal entschieden auftreten gegen seine Gegner und die katholische Kirche. Aber es war zu spät. Er stellte jenes bekannte Responsum aus, welches eine offene Emancipation des Calvinismus von der lutherischen Kirche (mindestens gesagt) enthielt. Auch die Ubiquitätslehre Luthers hatte er abgewiesen, daher eine Synode in Stuttgart, an deren Spitze Brenz (s. d. A.) stand, mit einer Formel Melanchthons entgegentrat. — Ende März 1560 war Melanchthon in Leipzig, um die Stipendiaten zu examiniren; von da kam er krank zurück und starb zu Wittenberg am 19. April 1560 in der Stunde, in der er 63 Jahre zuvor das Licht der Welt erblickt hatte. Er ruht in der Schloßkirche neben Luther. Veit Winsheim hielt ihm die Grabrede. — Melanchthon war stets schwächlich und kränklich, aber mäßig und arbeitsam. Seine Gattin war vor ihm (1547) gestorben, wie auch zwei von seinen vier Kindern.

Im Verhältnisse zu der Wichtigkeit, die man theils zu seinen Lebzeiten, theils später Melanchthon beilegte, fand er sehr wenige Biographen, was mir bei dem Resultate, das eine nähere Betrachtung seines Lebens und Wesens ergibt, nicht sehr verwunderlich vorkommt. Denn sie kommt auf folgendes Urtheil hinaus: Auf diesem Haupte der sog. Reformation goß diese ihre glänzendste Seifenblase, aber auch ihren widerlichsten Abguß aus. Erzogen in einer vom classischen Geiste berauschten Zeit, wurde er dem Glauben entfremdet und gewaltsam seiner Bestimmung und Neigung für classisches Studium entrückt und in eine Stellung gebracht, die er nie ausfüllte und nie mit Sicherheit behauptete. Aber lassen muß man ihm seine classische Bildung, seinen gewandten Ausdruck, Fleiß, Vor- und Umsicht bei Geschäften. Nur zu oft jedoch erscheint eine gewisse Falschheit des Charakters bei Melanchthon, bald aus Furcht, bald aus Feigheit, bald aus Mangel an tieferer theologischer Durchbildung. Um bei letzterem Puncte stehen zu bleiben, so war z. B. Flacius ein besserer Theolog als Melanchthon, und Luther selbst gab dieß oft zu verstehen, wenn er ihn einen schlechten Magister und vortrefflichen Philosophen nannte. Für jene Züge seines Charakters spricht sein devotes Benehmen gegen den Hof, dem er so oft wider seine Ueberzeugung nachgab, z. B. den Wiedertäufern gegenüber; seine Unterordnung unter Luther, von der er selber mehr als einmal gesteht, daß sie die härteste Sclaverei gewesen sei. Von seinem Schwanken legte er eine Menge Proben ab, und sein Dissimuliren in Beziehung auf den Calvinismus liegt klar vor; bis zum Lügen und Schmeicheln ließ er sich hinreißen, z. B. in seinem Schreiben an den Cardinal Campegius. Wie viel verdankte er Reuchlin, hoffte auf die Erbschaft seiner trefflichen Bibliothek, und als er sich getäuscht sah, setzte er diese Bibliothek als sehr unbedeutend herab; ganz anders aber sprach er sich in seiner 1552 gehaltenen Rede de Capnione aus, so daß selbst einer seiner Biographen (Heydt) hiezu bemerkt: „Sollte ihn hier etwas Menschliches beschlichen haben?“ Gegen sein besseres Wissen gab er vor Kaiser und Reich die lutherische Rechtfertigungslehre für die Augustins aus; dazu seine Zugeständnisse vor dem Reichstage in Augsburg, bei denen man nicht weiß, ob er die Katholiken täuschen wollte, oder mit Ueberzeugung die protestantische Unterscheidungslehre wieder aufgegeben habe. Mehr als einmal trat er hartnäckig gegen die Katholiken auf und konnte doch die mißliche Stellung seiner Partei, das Verderben und die Sittenlosigkeit im Gefolge der neuen Lehre nicht in Abrede stellen, ja er klagte selber voll Mißmuth darüber. Melanchthons Verehrer berufen sich auf seinen sanften Charakter, der mild und leidenschaftslos gewesen sei. War er aber nicht hart gegen Schwenkfeld? billigte er nicht Servet's Hinrichtung? Triviale Schimpfworte waren ihm nicht fremd. Wie er 1538 den Tod einiger katholischen Geistlichen vernimmt, freut ihn das und er wünscht, daß deren viele gestorben sein möchten. Der Nürnberger Staatsmann und sein vertrauter Freund Hieronymus Baumgärtner gesteht von Melanchthon, daß er keinen Widerspruch ertrage, „sondern auch mit ungeschicktem Fluchen und Schelten herausfahre, damit er Jedermann erschrecke und mit seiner Aestimation und Autorität dämpfe“. Und dieß Zeugniß ist schon 1530 über ihn ausgestellt worden. Die Briefe seiner letzten zwölf Lebensjahre enthalten bittere Ausfälle. Ueber Heinrich VIII. von England schreibt er: „Möchte doch Gott einem tapferen Manne den Gedanken eingeben, diesen Tyrannen zu ermorden“. Trotzdem, daß er seine Ansichten und Ueberzeugungen so oft und wesentlich geändert hatte (man vergleiche außer vielen andern Beweisen die erste Ausgabe seiner loci theolog. [s. d. A.] mit den späteren Ausgaben), war er gegen die von ihm Abweichenden voll Strenge, wollte seine Kirche mit dem Schwerte gestützt, die Majoristische Partei (s. d. A.) mit Leibesstrafen heimgesucht wissen. — Wer ihn für ein Muster der Aufgeklärtheit und Vorurtheilslosigkeit preisen möchte, der vergesse Melanchthons Aberglauben nicht. Dem Einflusse der Gestirne schreibt er Sündhaftigkeit und Verderben zu. Der Astrologie und den damit zusammenhängenden Superstitionen war er gänzlich verfallen. Ein stehender Gedanke Melanchthons war das „wahn-

sinnige Greisenalter der Welt" (deliria mundi senecta). Stets fühlte sich Melanchthon sehr unglücklich, wozu auch sein schlechter Tochtermann Sabinus, ein gewissenloser Humanist, das Seinige beitrug. So wenig Obiges beschönigt werden kann, so fordert doch die Gerechtigkeit, zu bekennen: Hätte man Melanchthon als stillen Stubengelehrten sich selbst überlassen, statt ihn zu einer öffentlichen Person bei so heftiger Bewegung der Geister zu machen; hätte man ihn den classischen Studien gelassen, statt ihn gewaltsam zum Theologen zu stempeln, — er wäre ein ganz anderer Mensch gewesen und seine Zeit hätte dauernden Nutzen von ihm gezogen. So aber ward er innerlich und äußerlich aufgerieben, so daß er sagen konnte: Viximus in synodis et jam moriemur in illis. — Seine Werke erschienen in fünf Bd. Basel 1541. Einer seiner Tochtermänner, Peucer in Wittenberg, gab sie in vier Foliobänden 1562—64 wieder heraus. Ueber Melanchthon mag nachgelesen werden: Joach. Camerarius de Melanchthonis ortu, vitae curriculo et morte. 1566. Adami vitae phil. Thuani hist. l. 26. Teissier elog. des hommes savans c. 1. Seckendorf hist. Luthr. Freheri theatr. Bayle. Jacob Benignus Bossuets Geschichte der Veränderungen der protestantischen Kirchen, aus dem Franz. von Franz Steininger, Augsb. 1796. Melanchthon und Tübingen, 1512—18, ein Beitrag zu der Gelehrten- und Reformationsgesch. des 16ten Jahrh. von L. F. Heyd, Tübing. 1839. Philipp Melanchthon. Sein Leben und Wirken, aus den Quellen dargestellt von Carl Mattes. Altenburg 1841. Friedrich Halle, Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen, Halle 1840. Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen. Von J. Döllinger. I. Bd. Regensburg 1846. S. 349—408. Audin, Gesch. des Lebens, der Lehren und Schriften Calvins; nach dem Franz. Augsburg 1843—44. [Haas.]

Melchiades, häufiger Miltiades, auch Melciades genannt und aus Africa gebürtig, folgte dem Eusebius auf dem päpstlichen Stuhle von 310 bis gegen Ende des Jahres 313; doch die Angaben über Zeit und Dauer seines Pontificats stimmen nicht ganz mit einander überein. Noch als Priester sah er sich veranlaßt, dem Maxentius gegenüber für die Rechte und Interessen der Kirche in die Schranken zu treten, und auch nachher, als unter Constantin dem Gr. die Christen in günstigere Verhältnisse kamen, gab es fortwährende Kämpfe, die er gegen die lebhaften Einflüsse des Heidenthums und den scheinheiligen Eifer der Donatisten zu bestehen hatte. Daß und wie er im Donatistenstreit (s. d. A.) aufgetreten, ist schon früher dargestellt worden; für den Eifer aber und die Mühe, womit er die Donatisten wieder zur Einheit mit der Kirche zurückzuführen suchte, wurde er von ihnen selbst ohne allen Grund als Traditor verdächtigt, wogegen er von Augustin epistol. 162 ein vir optimus, filius christianae pacis et pater christianae plebis genannt wird. Auch Manichäer, die damals in Rom heimlich Propaganda zu machen suchten, fanden an ihm einen wachsamen Hirten. Ueberzeugt, daß dem Oberhaupte der Kirche auch eine angemessene Wohnung gebühre, schenkte Constantin d. Gr. ihm und seinen Nachfolgern einen königlichen Palast und verband mit diesem Geschenke ein hinreichendes Einkommen. Zwei Verordnungen sind von Melchiades bekannt; einmal untersagte er das Fasten am Sonn- und Donnerstag, weil die Heiden diese Tage als ein heiliges Fasten, „quasi sacrum jejunium", feierten; sodann verordnete er: „ut oblationes consecratae per ecclesias ex consecratu episcopi dirigerentur, quod declaratur fermentum. Ueber Sinn und Bedeutung dieser Verordnung sind die Gelehrten nicht einig; vergleiche auch den Art. „Eulogien". Platina's Behauptung, Melchiades habe auf Befehl Maximins den Martyrertod erlitten, ist unrichtig. Einmal war ja der Orient und nicht der Occident der Schauplatz seiner Verfolgungen, sodann bezeugen es Optatus von Mileve und Eusebius ausdrücklich, er habe noch später gelebt, und eine sehr alte Handschrift der vaticanischen Bibliothek nennt ihn bloß einen Confessor, und auch Damasus hätte sein Martyrium gewiß erwähnt, wenn er solches erduldet hätte. Wenn er aber gleichwohl Martyrer genannt wird, so ist es im wei-

teren Sinne zu verstehen, wornach er mit so manchen seiner Vorgänger die Glorie des Marterthums bei der Vertheidigung des Glaubens durch Qualen, Leiden und Schmerzen aller Art, denen sie der Ehre Gottes wegen ausgesetzt waren, erworben hat. Eine Biographie von ihm verfaßte der hl. Bernhard, sie ist aber nur in einer Handschrift vorhanden, die zu Cambridge in England in der Bibliothek des Collegiums des hl. Benedictus aufbewahrt wird. Sein Leib wurde in der Calixtinischen Grabstätte an der Via Appia begraben und später von dem hl. Paulus I. in die Kirche des heiligen Sylvester in capite gebracht. Vgl. Artaud von Montor, Geschichte der römischen Päpste. Eugène de la Gournerie, das christl. Rom. Historia Platinae de vit. pontif. rom. Baronii annal. ecclesiast. Anastasii bibliothec. hist. de vit. pontif. [Fritz.]

Melchisedech (מַלְכִּי־צֶדֶק, LXX. *Μελχισεδέκ*, Vulg. Melchisedech.) erscheint in der Genesis als König von Salem (nach Ps. 76, 3. Jos. Antt. I. 10, 2. s. v. a. Jerusalem) und zugleich als Priester Gottes des Höchsten zur Zeit Abrahams (Gen. 14, 18.). Als Abraham von seinem Siege über Kedorlaomer und die mit ihm verbündeten Könige zurückgekehrt war, brachte ihm Melchisedech Brod und Wein heraus und segnete ihn, und Abraham gab ihm den Zehnten von der gemachten Beute (Gen. 14, 18—20. Hebr. 7, 1. 2.). Das unerwartete Erscheinen eines Königs in Canaan zur Zeit Abrahams, der wie Abraham den wahren Gott verehrt und sogar Priester desselben ist, hat von jeher Befremden erregt. Denn daß der Gott Melchisedechs derselbe sei, wie der Gott Abrahams, erhellt aus der ganz gleichen Bezeichnungsweise beider: אֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ V. 19. u. 22. Die wenigen Worte aber, auf welche sich die Genesis in Betreff dieser merkwürdigen Person beschränkt, lassen dieselbe in einem räthselhaften Lichte erscheinen und geben auf eine Menge von Fragen, die man aufwerfen möchte, keine Antwort. Da die Genesis keine Eltern, keine Herkunft, keinen Anfang und kein Lebensende des Melchisedech kennt, so erscheint er in ihr wirklich als *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων*, und in sofern als ähnlich gemacht dem Sohne Gottes, *ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* Hebr. 7, 3. Und eben diese seine Erscheinungsweise in der Genesis hat Anlaß gegeben, daß er schon frühe als Typus des messianischen Priester- und Königthumes betrachtet wurde. Schon Ps. 110 (Vulg. 109), 4. erscheint er unter diesem Gesichtspuncte, und Hebr. 7, 1 ff. wird er ausführlich unter demselben behandelt, und auf Grund dieser typischen Bedeutsamkeit die Erhabenheit des Priesterthumes Christi über das levitische Priesterthum nachgewiesen. Letzteres war nämlich unvermögend, zu jener Vollkommenheit zu führen, die erreicht werden sollte, sonst wäre nicht statt seiner, nachdem es bereits lange bestanden, ein anderes Priesterthum nach der Weise Melchisedechs eingeführt worden. Die Erhabenheit des letztern ergibt sich schon aus dem Namen Melchisedechs, er ist König der Gerechtigkeit und König des Friedens; dann aus seinem Verhältniß zu Abraham, er hat diesen gesegnet und von ihm, und damit gewissermaßen von Levi selbst, den Zehnten genommen, und erscheint schon in sofern weit höher als sie; endlich deutet seine wunderbare Erscheinungsweise in der Genesis auf ein fortwährendes, ununterbrochenes und ewiges Priesterthum hin, und nach der mit einer eidlichen Bekräftigung verbundenen Einsetzung desselben (Ps. 110, 4.) ist der neue Hohepriester keinem Personenwechsel mehr unterworfen, und von der Art, wie er sein muß, wenn durch sein Amt das beabsichtigte Ziel soll erreicht werden können. Das Nähere in Betreff dieser Puncte ist bei den Auslegern nachzusehen. Aus dem Bemerkten erhellt von selbst das Vergebliche und Unstatthafte der Bemühung, in irgend einem bekannten Manne der israelitischen Vorgeschichte, etwa in Henoch oder Sem, oder Cham den Melchisedech ausfindig zu machen (cf. Bochart, Phaleg. II. 1. Deyling, observatt. sacr. II. 71 sq.). Auf Seite der Rabbinen, z. B. Pseudojonathans, des jerusalemischen Thargums, Jarchi's zu Genes. 14, 18., haben solche

Bemühungen nicht gerade viel Befremdendes; von christlichen Gelehrten aber, wie Lightfoot (Opp. I. 15. 212) u. A., sollte man im Angesichte von Ps. 110, 4. Hebr. 7, 1 ff. dergleichen nicht erwarten müssen. [Welte.]

Melchisedechianer, s. Antitrinitarier.

Melchiten, die orthodoxe Partei in Aegypten, im Gegensatze zu den Monophysiten oder Kopten, s. die Artikel Jacobiten, Kopten und Monophysiten.

Meletianisches Schisma. Während die christliche Kirche im vierten Jahrhundert von der Geißel des Arianismus geplagt war, wurde die kirchliche Einheit zugleich auch durch zwei meletianische Schismen zerrissen, wovon das eine, ältere, seinen Sitz in Aegypten, das zweite, jüngere, aber seine Heimath in Antiochien hatte. I. Der wahre Ursprung des ägyptisch-meletianischen Schisma's ist wegen der Verschiedenheit, ja des Widerspruchs unter den Quellennachrichten schwer zu ermitteln. Den ersten Platz unter den vier Classen der Quellen nehmen die Haupt- und Fundamentalurkunden ein, welche erst vor etwas mehr als hundert Jahren von Scipio Maffei entdeckt, im J. 1738 von ihm, später von Routh in s. Reliquiae sacrae (T. III. p. 381 sq.) herausgegeben worden sind. Sie sind sämmtlich lateinisch, aber sichtlich Uebersetzungen aus dem Griechischen. Ihre Aechtheit ist von Niemand bezweifelt, ihre Wichtigkeit aber von Allen anerkannt worden. Die bedeutendste dieser drei Fundamentalurkunden ist ein Schreiben, welches die vier ägyptischen Bischöfe Hesychius, Pachomius, Theodorus und Phileas (wohl der Verfasser des Schreibens) aus dem Kerker (während der Dioclet. Verfolgung) an Meletius selbst richteten, bevor sich dieser noch völlig von der Kirche getrennt hatte. Die zweite Urkunde ist eine kurze Nachricht, welche ein alter Anonymus dem ersten Actenstücke anhängte, des Inhalts: Meletius habe sich von den vier Bischöfen nicht warnen lassen, habe vielmehr selbst in Alexandrien eine Spaltung verursacht, Priester aufgestellt u. dgl. Die dritte Urkunde endlich ist ein Schreiben, welches Erzbischof Petrus von Alexandrien an seine Gemeinde richtete, um vor Meletius zu warnen. — Aus diesen drei Hauptquellen resultirt nun Folgendes: 1) Meletius war Bischof in Aegypten, und zwar zu Lycopolis in der Thebais. Er benützte die Zeit, wo eine große Anzahl anderer ägyptischer Bischöfe um des Glaubens willen im Gefängnisse saß, und nahm in fremden Sprengeln, wahrscheinlich in den Diöcesen der vier obengenannten Bischöfe, gegen alle kirchliche Ordnung und Satzung geistliche Weihen vor. 2) Ein Nothfall lag dazu nicht vor, und wenn auch, so hätte Meletius bei den gefangenen Bischöfen, oder wenn diese schon todt, bei Erzbischof Petrus von Alexandrien die Zustimmung zu solchen Ordinationen nachsuchen sollen. 3) Wo der Erzbischof Petrus sich damals aufgehalten habe, sagt keine der drei Urkunden; aber es geht aus der zweiten und dritten hervor, daß er nicht in Alexandrien selbst anwesend war, aber auch nicht im Kerker saß. Der griechische Kirchenhistoriker Socrates (I, 24) sagt: „er habe sich während der Verfolgung geflüchtet"; wir aber heben dieß Moment um deßwillen hervor, weil es eine wichtige Grundlage zur Critisirung der übrigen Quellennachrichten bildet. 4) Uebrigens achtete Meletius nicht auf die Ermahnungen der vier eingekerkerten Bischöfe, ging vielmehr, wie die zweite Urkunde sagt, nach deren Tod (und Petrus Abwesenheit) selbst nach Alexandrien, verband sich da mit Arius und Isidor (damals zwei Laien), excommunicirte die von Petrus bestellten bischöflichen Visitatoren und weihte zwei andere. 5) Erzbischof Petrus warnte darum (in der dritten Urkunde) von seinem Secessus aus seine Gläubigen vor aller Gemeinschaft mit Meletius. — Das Vergehen des Meletius war somit unbefugtes Eingreifen in fremde Diöcesen, verbunden mit unerlaubter Ertheilung geistlicher Weihen; der Grund zu Beidem aber war weniger augenblickliche Noth der Kirche, als vielmehr Anmaßung und Ehrgeiz. Meletius war nämlich, wie Epiphanius (haer. 68, 1) und Theodoret (haeret. fabul. IV, 7) sagen, der dem alexandrinischen am Range nächste Bischof, auch, wie es scheint, gegen diesen schon

länger eifersüchtig, und wollte nun dessen Abwesenheit benützen, um selbst den Meister und Primas in Aegypten spielen zu können. — Die zweite Classe von Quellennachrichten bilden einige Aeußerungen des hl. Athanasius und des Kirchenhistorikers Socrates. Athanasius, der mit den Meletianern häufig verkehren mußte, sagt: α) „dieser (Petrus) hat den Melitius (Athanasius schreibt nämlich Μελίτιος), welcher vieler Uebertretungen, besonders aber, daß er den Götzen geopfert habe, überführt war, auf einer Synode abgesetzt. Melitius aber nahm nicht zu einer andern Synode seine Zuflucht, suchte sich auch nicht zu vertheidigen, sondern veranlaßte ein Schisma ... Er fing bald an, die Bischöfe zu lästern, vor Allen den Petrus, darauf den Achillas und nachher den Alexander" (die zwei Nachfolger Petri). Athanasii Apologia contra Arian. c. 59. β) In s. Epist. ad episcopos Aegypti etc. c. 22. sagt Athanasius: „die Melitianer sind vor 55 Jahren für Schismatiker, die Arianer aber vor 36 Jahren für Häretiker erklärt worden". Andere Stellen des hl. Athanasius, sowie Socrates (hist. eccl. I, 6) sagen ungefähr das Nämliche. Das Wichtigste, was uns die zweite Classe der Quellen berichtet, ist sonach: 1) Meletius habe in einer Verfolgung den Götzen geopfert. Die Fundamentalurkunden wissen hievon nichts; der hl. Epiphanius aber lobt, wie wir sehen werden, den Meletius in solchem Grade, daß er ihn auch nicht im leisesten Verdacht einer Apostasie gehabt haben kann. Allein Athanasius kann ihn doch unmöglich verläumdet haben! Nicht bloß die Moral, auch die Klugheit verbot dieß. Das Wahrscheinlichste ist deßhalb, daß über Meletius allerdings solche Gerüchte gingen, wie ähnliche dazumal ja auch über andere Bischöfe, z. B. Eusebius von Cäsarea, ausgestreut wurden. — 2) Das zweite, was wir von der zweiten Quellenclasse erfahren, ist, daß Meletius die Bischöfe Petrus, Achillas und Alexander von Alexandrien schmähte, lästerte und verfolgte. Aber auch 3) über die Entstehungszeit des meletianischen Schisma's erhalten wir ziemlich sichere Aufschlüsse. Athanasius sagt ja in seiner Epistola ad episcopos etc.: die Meletianer seien vor 55 Jahren für Schismatiker erklärt worden. Nun aber schrieb Athanasius diese Epistola entweder im J. 356 oder 361 (vgl. die admonitio des Mauriners zu dieser Epistola, und Walch, Ketzergesch. Thl. IV. S. 381 f.), folglich fiele der Anfang des meletianischen Schisma's in das Jahr 301 oder 306. Da nun aber gerade von 303—305 die diocletianische Verfolgung wüthete, und das meletianische Schisma nach dem Zeugniß der Fundamentalurkunden während der Verfolgung entstand, so werden wir kaum irren, wenn wir seinen Ursprung in die Jahre 303—305 verlegen. 4) Daß Meletius unbefugter Weise Priester in fremden Diöcesen geweiht habe, sagt die zweite Quellenclasse nirgends; aber in der Angabe des Athanasius: „Meletius sei vieler Vergehen überwiesen worden", kann auch das Fragliche mit inbegriffen sein. 5) Eben so wenig liegt ein Widerspruch darin, daß Athanasius von einer Verurtheilung des Meletius durch eine ägyptische Synode spricht, während die Fundamentalurkunden davon schweigen. Letztere erzählen ja überhaupt nur die ersten Anfänge des Schisma's. Dagegen berichtet auch Sozomenus (hist. eccl. I, 15): „Erzbischof Petrus von Alexandrien habe die Meletianer excommunicirt und ihre Taufe nicht zugelassen". Wir müssen bekennen, daß nach der richtigen Auffassung der Ketzertauffrage (s. d. A.) der Bischof hier zu strenge verfuhr; aber man darf dabei nicht vergessen, daß damals die Synode von Arles (314) noch nicht ihre berühmte Entscheidung gegeben hatte (s. den Art. Arles). — In einem vollen Gegensatz zu den beiden ersten Quellenclassen steht die dritte, nämlich die Erzählung des Epiphanius (haeres. 68, 1—4). Er sagt: „In Aegypten besteht eine Partei, die Meletianer, welche von einem Bischof der Thebais mit Namen Μελήτιος ihren Namen erhalten hat. Er war ein orthodoxer Mann und hat sich in Betreff des Glaubens nie in einem Puncte von der Kirche entfernt. Er hat ein Schisma verursacht, aber den Glauben nicht verändert. Zur Zeit der Verfolgung war er zugleich mit Petrus (von Alexandrien) und Andern eingekerkert worden. Er ging den übrigen Bischöfen Aegyptens vor und

hatte seinen Rang unmittelbar nach Petrus von Alexandrien, als dessen Gehilfe ... Viele der Christen waren damals in der Verfolgung schwach geworden, hatten geopfert und flehten darum jetzt die Confessoren und Martyrer an, damit sie ihrer Reue wegen Erbarmung finden möchten. Einige davon waren Soldaten, Andere Cleriker, Priester und Diaconen. Daraus entstand keine kleine Bewegung und Verwirrung unter den Martyrern selbst, indem die Einen sagten: man dürfe die Gefallenen nicht zur Buße zulassen, damit nicht auch Andere durch diese schnelle Wideraufnahme zur Glaubensverläugnung verführt würden. Die Vertheidiger dieser Ansicht hatten gute Gründe. Es waren dieß aber Meletius, Peleus u. A., und ihre Ansicht ging dahin, erst nach beendigter Verfolgung möge man die Gefallenen wieder zur Buße zulassen, die Cleriker jedoch dürften niemals mehr in ihre Aemter zurücktreten, sondern müßten in die Communio laicalis (s. d. A.) versetzt werden. Der hl. Petrus aber, mitleidig, wie er war, bat dringend: laßt uns doch dieselben aufnehmen, wenn sie Reue zeigen, und ihnen eine Buße bestimmen, um sie wieder mit der Kirche zu vereinigen. Wir wollen sie nicht zurückstoßen, auch nicht die Cleriker, damit sie nicht aus Scham und wegen der Länge der Zeit gänzlich verloren gehen ... Aus dieser Meinungsverschiedenheit entstand nun eine Spaltung. Als nämlich der Erzbischof Petrus bemerkte, daß sein menschenfreundlicher Vorschlag von Meletius und seinem Anhange durchaus nicht angenommen werde, so hängte er im Kerker seinen Mantel wie einen Vorhang auf und ließ durch einen Diacon verkünden: „„wer meiner Meinung ist, komme hieher, wer es aber mit Meletius hält, gehe zu ihm““. Die Meisten traten auf Seite des Meletius, Wenige nur auf die des Petrus. Seit dieser Zeit hielten beide Theile ihre Gebete, Opfer und Ceremonien abgesondert. Darauf wurde Petrus gemartert und es folgte ihm Alexander. Meletius aber wurde mit Andern verbannt und in die phanesischen Bergwerke (in Palästina) verurtheilt. Schon im Kerker und auf dem Wege in die Verbannung bestellte er überall Cleriker: Bischöfe, Priester und Diaconen, und gründete besondere Kirchen. Die Nachfolger des Petrus aber nannten ihre Kirche die katholische; die Meletianer dagegen bezeichneten ihre Gemeinschaft als die Kirche der Martyrer. Meletius reiste nach Eleutheropolis, Gaza und Aelia (Jerusalem), und weihete überall Cleriker. Lange Zeit mußte er in den Bergwerken bleiben, und auch in diesen sonderten sich seine Anhänger und die des Petrus strenge von einander ab, so daß sie nicht mit einander beteten. Endlich wurden beide Theile befreit, und Meletius lebte noch lange, so daß er mit Alexander, dem Nachfolger des Bischofes Petrus, Freundschaft hatte und für den kirchlichen Glauben sehr besorgt war. Er lebte in Alexandrien und hatte dort eine besondere Kirche; auch war er es, der den Bischof Alexander von der Ketzerei des Arius zuerst in Kenntniß setzte". — Man sieht, Epiphanius erzählt die Sache wesentlich anders, als Athanasius und die Fundamentalurkunden. Die Veranlassung zum Schisma wäre ihm zufolge ein Streit zwischen Meletius und Petrus über die Wiederaufnahme der lapsi, besonders der gefallenen Cleriker, gewesen, wobei Meletius zwar nicht so streng, als die Novatianer, aber doch strenger als sein gar zu milder Erzbischof geurtheilt und das Recht fast unverkennbar auf seiner Seite gehabt hätte. Man hat darum schon öfter die Vermuthung ausgesprochen, Epiphanius habe wohl eine von einem Meletianer herrührende Erzählung zur Grundlage seiner eigenen Darstellung gehabt, und so den Meletius gar zu günstig behandelt. Aber wie mir scheint, läßt sich noch eine bessere Hypothese aufstellen. Nach der Angabe des Epiphanius nämlich gründete Meletius auf dem Wege in die Bergwerke eine Gemeinde seiner Partei in Eleutheropolis. Dieß ist nun aber gerade die Geburtsstadt des hl. Epiphanius, und so hat wahrscheinlich dieser selbst in seiner Jugend manche Meletianer persönlich gekannt. Natürlich stellten sie die Entstehung ihrer Partei im günstigsten Lichte dar, und Epiphanius nahm dann später in sein Buch dasjenige auf, was er in früheren Zeiten von seinen meletianischen Landsleuten vernommen hatte. — Es kann sich jetzt nur noch fragen, welches Anrecht auf Glaub-

würdigkeit die Erzählung des Epiphanius habe. Ich weiß, daß sehr viele Kirchenhistoriker sich **für** dieselbe und **gegen** Athanasius entschieden; seitdem aber die Fundamentalurkunden entdeckt sind, sollte kein Zweifel mehr sein, daß Epiphanius gerade in den wichtigsten Puncten nicht das Richtige traf. a) Nach Epiphanius war Meletius **zugleich** mit Petrus im Kerker. Aus den Fundamentalurkunden dagegen geht hervor, daß zur Zeit der Entstehung des Schisma's sowohl Petrus als Meletius **nicht** gefangen waren. b) Nach Epiphanius würde Petrus von Alexandrien gegen die lapsi gar zu milde gewesen sein; aber seine Pönitentialcanones (bei **Mansi**, Collect. Concil. T. I. p. 1270) zeigen ihn in einem anderen Lichte, zeigen, daß er gerade die richtige Mitte beobachtete und ganz psychologisch nach dem Grade der Verschuldung auch verschiedene Grade der Buße festsetzte. Wer längere Zeit hindurch Qualen erduldete, endlich aber doch von der Schwäche des Fleisches besiegt wurde, sollte milder behandelt werden, als wer nur kurze Zeit oder gar nicht widerstand. Der Canon 10 insbesondere verbietet, gefallene Geistliche wieder in ihre Aemter aufzunehmen, und verweist sie in die communio laicalis. Petrus lehrte also hier gerade das, was nach Epiphanius die Ansicht des Meletius gewesen und von Petrus bestritten worden wäre. c) Epiphanius ließ sich aber auch noch andere Fehler zu Schulden kommen und behauptete, Petrus sei damals im Kerker **gemartert** worden, während nach den Fundamentalurkunden, und noch mehr nach Athanasius, der hier das Richtige wissen **mußte**, Petrus nachmals aus seinem Secessus zurückkehrte und auf einer Synode den Meletius aus der Kirchengemeinschaft ausschloß. d) Ferner soll nach Epiphanius auf Bischof Petrus unmittelbar Alexander gefolgt sein, während doch zwischen beiden Achillas auf dem Stuhle saß. e) Endlich soll nach Epiphanius der Schismatiker Meletius mit dem Erzbischofe Alexander im besten Einvernehmen gestanden und ihn auf die Häresie des Arius aufmerksam gemacht haben; aber aus der ganzen Stellung, welche Meletius gegen den Erzbischof von Alexandrien als solchen einnahm, und aus dem ganzen Verhalten der Meletianer in der arianischen Angelegenheit geht hervor, daß die Nachricht des hl. Athanasius viel mehr Glauben verdient, nämlich: Meletius habe den Bischof Alexander wie dessen Vorgänger geschmäht und verfolgt. — Gegen die drei genannten Quellenclassen stehen die späteren Nachrichten, die **vierte** Classe, entschieden zurück. Sie sind jünger und weit weniger ausführlich. Was aber unter ihnen noch einige Bedeutung verdient, nämlich ein paar kurze Notizen bei Sozomenus und Theodoret (hist. eccl. I, 9. haeret. fabul. IV, 7.), stimmt mit der Darstellung der Fundamentalurkunden und theilweise des hl. Athanasius überein, und ist auch von uns, als ergänzend, bereits schon benützt worden; während Augustin in seiner ganz kurzen Bemerkung über die Meletianer vom Ursprunge dieser Secte gar nichts sagt, im Uebrigen aber wohl den Epiphanius dabei zur Vorlage hatte (**Augustin**, de haeres. c. 48). — Die große Bedeutung des meletianischen Schisma's veranlaßte natürlich die Nicäner Synode, auch hierüber ihre Entscheidung zu geben, und sie that es in folgender Weise: „Man mußte auch noch über Meletius und die von ihm Geweihten verhandeln, und wir wollen Euch, geliebte Brüder, melden, was die Synode hierüber beschlossen hat. Da die Synode Milde vorherrschen ließ, denn genau genommen war Meletius keiner Nachsicht werth, so wurde beschlossen, derselbe solle in seiner Stadt bleiben, aber keine Macht haben, Weihen zu ertheilen oder Cleriker zu wählen; auch dürfe er zu solchem Zwecke weder in der Umgegend noch in einer andern Stadt sich aufhalten. Nur der Titel eines Bischofs bleibe ihm, die von ihm bestellten Cleriker aber sollten durch eine heiligere Händeauflegung gekräftigt (d. h. nicht auf's Neue ordinirt, sondern nur revalidirt, cfr. **Tillemont**, Mémoires T. VI. Not. 12. sur le Concile de Nicée) und dann zur Kirchengemeinschaft zugelassen werden, und zwar so, daß sie Ehre und Dienst behalten, aber immer in jedem Sprengel den von Bischof Alexander aufgestellten Clerikern nachstehen sollten. Jedoch hätten sie keine Befugniß (bei Wahlen zu geistlichen Aemtern), die ihnen gefällige Person

zu wählen oder Namen in Vorschlag zu bringen, oder irgend etwas zu thun ohne Zustimmung des katholischen Bischofs, d. i. desjenigen, der unter dem Bischof Alexander steht. Diejenigen aber, welche durch die Gnade Gottes und auf euer Gebet hin an keiner Spaltung Theil genommen haben und untadelig in der katholischen Kirche geblieben sind, diese sollen auch das Recht haben, alle Wahlen vorzunehmen, die zum Clericate Würdigen vorzuschlagen und Alles nach den Gesetzen und Verordnungen der Kirche zu thun. Wenn aber einer dieser kirchlichen Lehrer stirbt, so soll einer der Neuaufgenommenen (der Meletianer) in seine Stelle vorrücken, jedoch nur, wenn er würdig scheint, das Volk ihn wählt und der Bischof von Alexandrien seine Zustimmung gibt. Das Gesagte wurde allen Meletianern eingeräumt; dem Meletius selbst aber das Gleiche zu gestatten (d. h. daß er wieder activer Bischof werden könne), fand die Synode nicht für gut wegen seiner von Anfang an bewiesenen Neigung zur Störung der Ordnung, und wegen seines vorschnellen Sinnes, so daß ihm, weil er die gleichen Unordnungen wieder auf's Neue stiften könnte, keine Gewalt und keine Selbstständigkeit mehr verliehen werden solle" (Epistola Synodi bei Socrat. I, 9. Theodoret, hist. eccl. I, 9). Wahrscheinlich mit besonderer Rücksicht auf das Attentat des Meletius, sich dem Vorrange Alexandriens zu entziehen, stellte die Nicäner Synode auch ihren sechsten Canon auf, der also anfängt: „Das alte Herkommen in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis, daß nämlich der Bischof von Alexandrien über alle andern Bischöfe Gewalt habe, solle festgehalten werden" (Mansi, l. c. T. II. p. 670). — Die Synode hatte gerade durch ihre Milde die Meletianer zu gewinnen gehofft; diese Hoffnung ging jedoch so wenig in Erfüllung, daß vielmehr nach dem Nicänum die Meletianer noch ärgere Feinde der Kirche waren, als zuvor, und ihr nun im Bunde mit den Arianern (s. d. A.) tausendfach schadeten. Nach dem Erfolge urtheilend, hatte darum Athanasius ganz recht, wenn er ausrief: „Wollte Gott, daß dieß (die Aufnahme der Meletianer durch das Nicänum) niemals geschehen wäre" (Apologia c. Arian. c. 71). In derselben Stelle erfahren wir auch von ihm, daß Bischof Alexander zur Vollziehung des nicänischen Beschlusses von Meletius ein Verzeichniß seiner Bischöfe, Priester und Diaconen verlangte, damit derselbe nicht in Eile noch weitere Ordinationen vornehmen und so die Nicäner Zugeständnisse mißbrauchend, der Kirche noch eine Menge unwürdiger Cleriker aufladen könnte. Meletius übergab auch in der That das gewünschte Verzeichniß und Athanasius nahm dasselbe später in seine von uns eben benützte Apologie gegen die Arianer auf. Die Partei zählte hienach in Aegypten, den Meletius mit eingeschlossen, 29 Bischöfe, und hatte in Alexandrien selbst vier Priester, drei Diaconen und einen Militärgeistlichen. Meletius stellte alle diese persönlich dem Erzbischofe Alexander vor, und dieser revalidirte ohne Zweifel ihre Ordination, wie es die Synode von Nicäa angeordnet hatte. — Der Verordnung des Nicänums gemäß lebte Meletius sofort in „seiner Stadt", d. h. zu Lycopolis; nachdem aber Bischof Alexander gestorben war, kam durch Vermittlung des Eusebius von Nicomedien (s. d. A.) jene für die Kirche überhaupt, und für Athanasius insbesondere so schädliche Verbindung der Meletianer mit den Arianern zu Stande, wobei Meletius selbst noch persönlich mitgewirkt hat (Athanas. Apolog. c. 59. Epiphan. haeres. 68, 6. Theodoret, hist. eccl. I, 26). Wann er gestorben sei, ist unbekannt; zu seinem Nachfolger aber bezeichnete er seinen Freund Johannes, welcher im J. 335 von den Eusebianern auf dem Concil zu Tyrus bestätigt, von Kaiser Constantin aber in's Exil geschickt wurde (Sozom. hist. eccl. II, 31). Außerdem ragten unter den Meletianern hervor: Bischof Arsenius, welchem Athanasius angeblich eine Hand abgehauen hatte (s. den Art. Athanasius); Bischof Callinicus von Pelusium, der besonders auf der Synode von Sardica als Gegner des Athanasius auftrat; der Einsiedler Paphnutius, der mit dem gleichnamigen Vertheidiger der Priesterehe auf dem Nicänum wohl nicht verwechselt werden darf; und der vorgebliche Priester Ischyras, welcher zu den Hauptanklägern und bittersten Feinden des Athanasius

gehörte. — Uebrigens bestand diese meletianische Secte noch um die Mitte des fünften Jahrhunderts, wie Socrates (I, 8. p. 30. ed. Mog.) und Theodoret (hist. eccl. I, 9. p. 32. ed. Mog.) als Zeitgenossen ausdrücklich bezeugen. Letzterer spricht insbesondere von meletianischen Mönchen, welche auch allerlei Aberglauben, jüdische Waschungen u. dgl. aufgenommen hätten (vgl. Theodoret. haeret. fabul. IV, 7). Nach der Mitte des fünften Jahrhunderts endlich verschwinden die Meletianer aus der Geschichte. — II. Das meletianische Schisma in Antiochien. Nach der Synode von Nicäa nahm die eusebianische Partei, als Patronin der Arianer, alsbald Rache an deren Hauptgegnern, und der Erste, den sie durch falsche Anklagen und Intriguen aller Art im J. 330 stürzte, war Eustathius von Antiochien (s. d. A.). Der erzbischöfliche Stuhl der Hauptstadt Asiens wurde nunmehr dem Kirchenhistoriker Eusebius, der ebenfalls zur Eusebianer Partei gehörte, angetragen; er lehnte ihn jedoch ab, und es wurden nun hintereinander, während Eustathius in der Verbannung lebte, mehrere Eusebianer zu Bischöfen von Antiochien erhoben. Ihre Reihenfolge war schon den Alten nicht genau bekannt und wurde darum von ihnen verschieden angegeben. — Weitaus der größte Theil der antiochenischen Gemeinde sah die Absetzung des Eustathius für ungerecht an; aber wie es geht, die Masse ließ sich doch zuletzt das Geschehene gefallen und anerkannte factisch die eingedrungenen eusebianischen Bischöfe; eine kräftige Minorität dagegen erblickte in Eustathius noch immer ihren rechtmäßigen, wenn auch vertriebenen Bischof, trennte sich von der übrigen Gemeinde und hielt in Privathäusern ihren eigenen Gottesdienst. Auch bemühte sich der hl. Athanasius vergeblich, den Eustathianern, wie man sie nannte, eine Kirche in Antiochien durch kaiserlichen Spruch zu verschaffen (Sozom. III, 20). — So stand die Sache schon einige Decennien, als Eudoxius, der bisherige arianische oder eusebianische Bischof von Antiochien, von diesem Stuhle entfernt, dagegen auf den von Constantinopel erhoben wurde. Eine zu Antiochien in Anwesenheit des Kaisers Constantius versammelte Synode wählte nun (360 oder 361) den Meletius zum Bischofe von Antiochien. Derselbe stammte aus Melitine in Kleinarmenien, war einige Zeit Bischof von Sebaste gewesen, hatte aber diese Stelle wieder niedergelegt und in Berrhöa in Syrien, wie es scheint, als Privatmann gelebt. Er war ein Mann von hohen Tugenden und großem Ansehen, aber in seiner theologischen Richtung bisher nicht scharf ausgeprägt, so daß die Arianer ihn zu den Ihrigen zählten und sie es eigentlich waren, die ihn auf den Stuhl von Antiochien erhoben, in der Hoffnung, seine Milde und Tugend werde auch die orthodoxen Bewohner dieser Stadt für sich gewinnen. Auf der andern Seite aber waren auch die Orthodoxen, namentlich die auf der Wahl-Synode anwesenden orthodoxen Bischöfe, mit der Wahl des Meletius sehr zufrieden, weil sie ihn wohl, unerachtet seines Verkehrs mit den Arianern, als innerlich rechtgläubig kannten, und drangen deßhalb darauf, daß über die geschehene Wahl sogleich ein festes und für die Zukunft bindendes Document aufgenommen werde (Theodoret. hist. eccl. II, 31. Sozom. IV, 28.). Es ist demnach nicht wohl richtig, was Socrates (II, 44) sagt, daß Meletius früher das arianische Symbolum von Seleucia unterzeichnet habe. In den noch vorhandenen Unterschriften (Mansi, T. III. p. 322) fehlt sein Name, und die Gelehrten der verschiedensten Richtung haben ihn gegen solche Anklage zu vertheidigen unternommen (Walch, Ketzerhist. Bd. IV. S. 429). — Sobald Meletius gewählt war, berief ihn der Kaiser Constantius durch ein besonderes Schreiben nach Antiochien, und als er hier ankam, wurde er mit ungewöhnlicher Feierlichkeit empfangen. Alle Bischöfe, die übrigen Cleriker und viel Volk zogen ihm entgegen, und selbst Juden und Heiden wollten den berühmten Meletius sehen (Theodoret. l. c.). Im Anfange hielt er aus Klugheit nur moralische Predigten (Sozom. IV, 28); sobald er aber provocirt wurde, seine dogmatische Ansicht an den Tag zu legen, that er es mit großer Entschlossenheit. Der Kaiser hatte nämlich verlangt, er und einige andere Bischöfe sollten über Sprüchw. 8, 22.: „der Herr

hat mich geschaffen im Anfange seiner Wege", predigen. Zuerst sprach Georg von Laodicea ganz arianisch, darauf Acacius von Cäsarea mehr gemäßigt; Meletius dagegen trug die orthodoxe Lehre ganz deutlich und klar vor und erntete dafür reichlichen Beifall der Zuhörer. Um aber auch die christliche Trinitätslehre zugleich symbolisch, durch eine Action darzustellen, streckte er zuerst drei Finger, und dann nur einen aus, um anzudeuten, daß die Drei eins seien (Theodoret. l. c.). Sozomenus (l. c.) erzählt den Hergang also: als Meletius den orthodoxen Glauben so offen bekannte, habe der arianische Archidiacon ihn an der Fortsetzung hindern wollen und ihm darum den Mund zugehalten. Meletius aber habe jetzt zuerst drei, dann einen Finger ausgestreckt, um so wenigstens durch Zeichen seinen Glauben anzudeuten. — In späteren Zeiten hat man an diesem Fingerspiel, wie man es nannte, Anstoß genommen (Walch, a. a. O. S. 433), hat aber zu bedenken vergessen, daß die Griechen und Orientalen noch heutigen Tags das Trinitätsdogma durch ihre sogenannten significanten Hand- und Fingerstellungen andeuten, daß also, was bei uns etwa lächerlich wäre, bei ihnen Gewohnheit und Sitte ist. Die so berühmt gewordene Predigt des Meletius aber hat uns Epiphanius (haeres. 73, 29) aufbewahrt, und es ist nicht zu verkennen, daß es auch hier bei allem guten Willen an dogmatischer Schärfe gebrach. — Die Folge dieses rechtgläubigen Bekenntnisses des Meletius war, daß in Antiochien wieder sehr Viele zum kirchlichen Glauben zurückkehrten, wie Chrysostomus in seiner Lobrede auf Meletius (Opp. ed. BB. T. II. p. 519) bezeugt; die Arianer dagegen setzten es durch, daß Meletius, weil er nicht widerrufen wollte, schon nach dreißig Tagen auf Befehl des Kaisers wieder aus Antiochien vertrieben und in seine Vaterstadt verwiesen wurde. Der ostensible Grund war der Verdacht des Sabellianismus, wie denn bekanntlich alle orthodoxen Lehrer von den Arianern für Sabellianer ausgegeben wurden. Außerdem wurde gegen Meletius geltend gemacht, daß er einige von seinem Vorgänger abgesetzte (wahrscheinlich orthodoxe) Priester wieder eingesetzt habe (Sozom. l. c. Theodoret. l. c. Philostorg. V, 1. 5. Chrysost. l. c. Walch, a. a. O. S. 435 f. Auch Hieronymus, Chronic. ann. Dom. 364 spricht von dieser Sache, ist jedoch gegen Meletius ungünstig und wahrscheinlich ungerecht). — Sofort bestellten die Arianer den Euzoius zum Bischof von Antiochien und verursachten dadurch noch größere Spaltung, indem es von nun an daselbst drei Parteien gab: die arianische, die eustathianische, und solche Orthodoxe, welche bisher, 30 Jahre lang, mit den Arianern Kirchengemeinschaft gehabt, jetzt aber nach Vertreibung des Meletius sich von diesen trennten und in einer Kirche der Altstadt ihren eigenen Gottesdienst hielten (Walch, S. 438). Sowohl die eustathianische als meletianische Partei war rechtgläubig, und sie divergirten von einander bloß im Ausdrucke, indem die Eustathianer nur von einer göttlichen Hypostase sprachen (weil sie das Wort identisch mit ὀσία = Wesenheit nahmen), während die Meletianer von drei göttlichen Hypostasen (im Sinne von Personen) redeten. Aber schon der hl. Athanasius erkannte, daß beide Theile in der Sache einig und nur im Worte getrennt seien (Athanasii epist. ad Antiochenos c. 5 sqq. Opp. T. I. P. II. p. 616 sqq. ed. BB. Patav. Walch, a. a. O. S. 493 f.). Es lag darum der Wunsch, dieß ärgerliche, unter den Orthodoxen selbst entstandene Schisma baldigst zu heben, sehr nahe, und auf Betreiben des Bischofs Eusebius von Vercelli (s. d. A.) beschloß alsbald eine Synode zu Alexandrien, eine Commission zur Schlichtung dieses Streites zu bestellen. Der hitzige Bischof Lucifer von Calaris (s. d. A.) aber ging eilends selbst nach Antiochien, um durch eine neue Bischofswahl, wie er meinte, den Frieden herzustellen. Er weihete auch in der That den Paulinus zum Bischof, aber nur die Eustathianer anerkannten ihn, und das Schisma blieb; ja es gab jetzt factisch zwei orthodoxe Bischöfe in Antiochien, indem bald darauf auch Meletius nach dem Tode des Constantius unter Julian Apostata (s. d. A.) wieder zurückkehren durfte (Theodoret. hist. eccl. III, 5. Socr. III, 6. 9. Walch, S. 444). Sofort wurde

Meletius von den meisten Morgenländern, Paulinus dagegen von den meisten Abendländern, namentlich auch von Athanasius, anerkannt. Letzterer erklärte sich, als er zu Antiochien war, entschieden für Paulinus, der ihm ein Glaubensbekenntniß überreicht hatte (Epiph. haer. 77, 21), verwarf jedoch auch die Orthodoxie der Meletianer nicht (Walch, S. 447). Als bald darauf Kaiser Valens die Orthodoxen verfolgte, wurde auch Meletius wieder (ein- oder zweimal) exilirt, während Paulinus in Antiochien bleiben durfte. Um dieselbe Zeit gab sich aber Basilius d. Gr. alle Mühe, das antiochenische Schisma zu heben und trat deßhalb mit Meletius und Athanasius, mit dem römischen und andern abendländischen Bischöfen durch Briefe und Gesandte in lebhaften Verkehr, vorwiegend den Meletius begünstigend. Aber die Sache kam in's Stocken und in Rom wurde Paulinus für den rechtmäßigen Bischof anerkannt. Ja der Patriarch Peter von Alexandrien erklärte den Meletius sogar für einen Häretiker (Basilii epp. 214. 216. 266. Walch, S. 450 ff.). Als darauf Gratian zur Regierung kam, rief er die verbannten orthodoxen Bischöfe zurück und verordnete, daß die Kirchen den Arianern abgenommen und denjenigen eingeräumt werden sollten, welche mit Damasus von Rom in Kirchengemeinschaft stünden. Dieß Edict in Antiochia zu vollziehen, wurde der kaiserliche General Sapor beauftragt, und sowohl die Eustathianer als Meletianer, ja auch die Apollinaristen (s. d. A.), welche unterdessen ebenfalls in Antiochien eine Gemeinde unter ihrem Bischof Vitalis gegründet hatten, bemühten sich nun, ihre Rechtgläubigkeit und Uebereinstimmung mit Papst Damasus nachzuweisen (Theodoret. hist. eccl. V, 2. 3.). Meletius aber schlug dem Paulinus einen Vergleich vor, des Inhalts: sie wollten beide zugleich miteinander das bischöfliche Amt in Antiochien verwalten; wenn aber der Eine sterbe, solle der Andere der einzige Bischof werden und keine neue Wahl statthaben. Nach Theodoret (l. c.) hätte Paulinus diesen Vorschlag nicht angenommen, nach dem Zeugnisse der Synode von Aquileja dagegen (um's J. 380, s. Mansi, Coll. Conc. T. III. p. 623. 631.) hätte er eingestimmt, und Walch (a. a. O. S. 460 f.) vermuthet darum, der erste Theil des Vorschlags, die gemeinschaftliche Führung des Episcopats anlangend, sei verworfen, der zweite Theil aber, daß nach dem Tode des Einen keine neue Wahl statthaben solle &c., sei angenommen worden. Uebrigens übergab General Sapor jetzt dem Meletius die Kirchen von Antiochien, die Abendländer dagegen, namentlich die bereits genannte Synode von Aquileja, deren Haupt der hl. Ambrosius war, sprachen sich für Paulinus aus (Theodoret. l. c. und Mansi, l. c.). Meletius aber weihete nun auch für benachbarte Gemeinden mehrere Bischöfe, so namentlich den berühmten Diodor (s. d. A.) zum Bischofe von Tarsus (Theodoret, l. c. c. 4). Um dieselbe Zeit hatte Theodosius, damals noch General des Kaisers Gratian, im Traume eine Vision, als ob Meletius von Antiochien, den er noch nie gesehen hatte, ihm den Kaisermantel umhänge. In der That wurde Theodosius auch gleich darauf von Gratian zum Mitkaiser für den Orient angenommen und berief nun ungesäumt die Bischöfe seines Reichs zu einer großen Synode nach Constantinopel (im J. 381), die später als zweite allgemeine anerkannt wurde. Auch Meletius fand sich dabei ein, wurde vom Kaiser alsbald als der im Traume Gesehene erkannt und in hohen Ehren gehalten (Theod. V, 6. 7.). Wie billig nahm Meletius, schon als Patriarch von Antiochien, auf dieser Synode einen hervorragenden Rang ein, ja er soll sogar eine Zeit lang den Vorsitz daselbst geführt haben; auch war er es, der damals den hl. Gregor von Nazianz zum Bischofe von Constantinopel einweihte (s. den Art. Gregor v. Naz.). Aber während noch die Synode dauerte, starb Meletius in Constantinopel. Große Redner, wie Gregor von Nyssa, hielten Lobreden auf ihn, sein Leichnam aber wurde mit vieler Feierlichkeit nach Antiochien gebracht. Auch ist Meletius nachmals sowohl von der lateinischen wie von der griechischen Kirche als Heiliger verehrt worden. (Ueber den scheinbaren Widerspruch, daß Rom früher den Meletius nicht als Bischof anerkannte, nach seinem Tode aber als Heiligen ehrte

vgl. Ballerini, de vi et ratione primatus etc. p. 327 und Walch, a. a. O. S. 466 f.) Nach dem Tode des Meletius hielt aber seine Partei nicht an den früher besprochenen Verträgen fest, weil ja Paulinus dieselben nicht angenommen habe, und wählte darum auf einer Synode den bisherigen Priester Flavian zum meletianischen Bischofe. Flavian selbst war ehemals ein eifriger Anhänger des Eustathius gewesen und hatte diesen sogar in die Verbannung begleitet. Dagegen billigte er es nicht, daß die Eustathianer sich von der übrigen Gemeinde trennten, und auch Eustathius selbst soll dieser Meinung gewesen sein. Nach dem Tode des Letztern stellte sich Flavian auf die Seite des Meletius, und war zugleich stets ein eifriger Vertheidiger der Orthodoxie. Bald nach seiner Erhebung zum Bischofe gab jedoch eine römische Synode im J. 382 die Entscheidung, daß nicht er, sondern Paulinus rechtmäßiger Bischof sei, und mit Flavian sowohl als seinen Freunden, namentlich Diodor von Tarsus, keine Kirchengemeinschaft unterhalten werden dürfe (Walch, S. 475). Ja selbst morgenländische Bischöfe, wie Gregor von Nazianz, tadelten es, daß die meletianische Partei in Antiochien durch ihre neue Bischofswahl das Schisma verläugnet habe. Dagegen sprach sich eine Synode zu Constantinopel (382) entschieden für Flavian aus (Walch, S. 470. 475. 469). Letzterer stand auch bei Theodosius d. Gr. in hohen Gunsten, und machte sich um die Stadt Antiochien sehr verdient durch die Reise, die er zur Besänftigung des wegen Umstürzung seiner Bildsäulen (387) erzürnten Kaisers unternahm. Chrysostomus, welchen Flavian zum Priester weihte, wurde nicht müde, seine Tugenden zu rühmen (vgl. die Rede des Chrysostomus bei seiner Priesterweihe und seine Reden über die Bildsäulen). — Um's Jahr 388 starb Paulinus, der Bischof der Eustathianer, nachdem er zuvor für seine kleine Gemeinde den Priester Evagrius zum Bischof designirt hatte. Da jedoch die Comprovincialbischöfe bei seiner Wahl nicht mitwirkten und er auch nicht von drei Bischöfen die Weihe erhielt, so wurde er nur von Wenigen, auch nicht von den Abendländern, als rechtmäßiger Bischof anerkannt, obgleich letztere auch gegen Flavian ihren Widerspruch fortsetzten (Walch, S. 476 f.). Eine Synode zu Capua beschloß nun, die Entscheidung des Streits zwischen Flavian und Evagrius dem Bischofe von Alexandrien mit seinen Suffraganen zu überlassen, weil diese noch keine Partei genommen hätten (Ambros. ep. 59, 2. Opp. T. II. p. 1006. ed. BB.); allein Flavian that Schritte bei dem Kaiser, um dieser Untersuchung zu entgehen. Eben so wußte er den bereits ausgesprochenen Befehl des Kaisers, wegen dieser Sache persönlich in Rom zu erscheinen, wieder rückgängig zu machen. Ja Theodosius ermahnte jetzt sogar die Abendländer, den Flavian als rechtmäßigen Bischof zu erkennen (Walch, S. 478 ff.). Bald darauf starb Evagrius, und es gelang jetzt dem Flavian, die Wahl eines neuen Bischofs zu hintertreiben (Socrat. V, 15), den völligen Frieden bewirkte aber erst Chrysostomus nach seiner Erhebung auf den Stuhl von Constantinopel. Zuerst gewann Chrysostomus seinen Consecrator, Theophilus von Alexandrien, daß er von seiner Opposition gegen Flavian abstand, und schickte dann im Vereine mit Flavian eine Deputation nach Rom, um das Friedenswerk auch hier zu betreiben. Und in der That nahm jetzt der Papst Siricius im J. 398 den Flavian in seine Kirchengemeinschaft auf (Walch, S. 483 f.). Unerachtet aber Flavian jetzt allgemein anerkannt war, blieb doch noch in Antiochien selbst ein kleiner Theil der Eustathianer in hartnäckiger Absonderung. Nach Flavian folgte Porphyr, der wieder mit den Abendländern, aber nicht wegen der meletianischen Sache, sondern wegen der des Chrysostomus, in Streit gerieth, und auf ihn um's Jahr 412 Bischof Alexander, der dem Schisma nun um's Jahr 413—415 ein völliges Ende machte. Theodoret (V, 35) erzählt dieß also: „Alexander zeichnete sich aus durch Ascese und Weisheit, durch strenges Leben, Beredtsamkeit und tausend andere Eigenschaften. Die Eustathianer verband er durch die Kraft seiner Rede und Ermahnung wieder mit dem übrigen Körper der Kirche, und veranstaltete dazu ein besonderes Fest. Mit seinen eigenen Priestern und Laien zog er nämlich an den

Ort, wo sich die Eustathianer versammelt hatten. Diese sangen gerade Psalmen; er aber nahm sie während dessen auf, ließ durch die Seinigen die gleichen Gesänge anstimmen und zog nun mit den Eustathianern und den Seinigen vereint in feierlicher Procession in die große Hauptkirche zurück. Juden und Arianer, die dieß sahen, seufzten darüber", das meletianische Schisma aber war jetzt glücklich beendet, nachdem es, von der Ordination des Meletius an 85 Jahre, wie Theodoret (III, 5) sagt, gedauert hatte (V. 360—415). [Hefele.]

Melgueil, s. Clugny.

Melite, (*Μελίτη*, Malta), die südlichste der zu Europa gehörigen Inseln, zwischen Sicilien und der africanischen Küste, in der Mündung der von den Vorgebirgen Bon und Rapat gebildeten großen Bucht, bekannt durch den Schiffbruch, welchen Paulus hier erlitt Apg. 28, 1. Ptolomäus rechnet sie zu Africa, aber höchst wahrscheinlich nur wegen der dem Africanischen verwandten (semitischen) Sprache, welche die Einwohner redeten; denn sie war eine phönizisch-carthagische Colonie und ein Hauptstapelplatz des carthagischen Handels bis zur Zerstörung ihrer Mutterstadt durch die Römer. Als die Johanniter diese Insel in Besitz nahmen, fanden sie daselbst noch viele Ueberreste carthagischer Cultur und Pracht und viele punische Inschriften. Wegen dieser Abstammung und Sprache heißen die Einwohner beim Verfasser der Apostelgeschichte *βάρβαροι*. Unter den Römern wurde Malta von einem Präfect, der unter dem Prätor von Sicilien stand, verwaltet. Daß Malta die homerische Insel *Ὠγυγία* (also dieß der älteste Name) sei, ist falsch. Plinius verlegt Ogygia, die Insel der Calypso (Odyss. V. 244) mit Tiris, Eranusa und Melössa in den Scylaceischen Meerbusen (der Halbinsel Italien). Der von engen Thälern durchschnittene Felsboden dieser kleinen Insel (6 □M.) ist durch die Betriebsamkeit seiner Bewohner zu einem der cultivirtesten Puncte der Erde umgeschaffen worden. Die südlichen Gestade sind steil, felsig und ohne Einschnitte, die Nordseite dagegen hat viele Buchten, von denen eine die St. Paulus-Bai heißt, weil der Sage nach der hl. Apostel hier als Schiffbrüchiger an das Land kam. Im neunten Jahrhunderte hatten die Araber Malta erobert; gegen das Ende des zwölften (1190) kam sie in die Gewalt des Grafen von Sicilien Roger, von da an blieb sie mit Sicilien vereinigt, bis sie von Carl V. 1530 als Lehen den Johannitern übergeben wurde. Vergl. Johanniter. [Schegg.]

Melito, Bischof von Sardes in Lydien (in Kleinasien), lebte um die Mitte und in der zweiten Hälfte des zweiten christl. Jahrhunderts, und gehörte zu den ausgezeichnetsten Bischöfen und größten Gelehrten jener Periode. Tertullian, beinahe sein Zeitgenosse, rühmt seine Eleganz und Beredtsamkeit (elegans et declamatorium ingenium bei Hieron. Catal. script. eccl. c. 24), mit dem Bemerken, daß er von den Meisten für einen Propheten erachtet werde. Polycrates von Ephesus gibt ihm (in seinem Briefe an P. Victor über die Osterfrage, bei Euseb. hist. eccl. V, 24) das Zeugniß, daß er „Alles im hl. Geiste verwaltet habe" (*ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον*), und nennt ihn, weil er ehelos lebte, einen Eunuchen. Hieronymus zählt ihn zu den berühmtesten Kirchenschriftstellern (Ep. 70 ad Magnum n. 4); von Anastasius Sinaita aber (im siebenten Jahrhundert) wird er ein „göttlicher" und „in Gott weiser" Lehrer (*θεῖος* und *θεόσοφος*) genannt (Hodeg. c. 13. ed Gretser. p. 258). In einem von Eusebius (IV, 26) aufbewahrten Fragmente erzählt sofort Melito von sich selbst, daß er eine Reise in den Orient gemacht und in den Gegenden, wo der Inhalt des A. T. sich ereignete, auch nach den ächten Büchern desselben geforscht habe. Er hat also hienach eine Reise nach Palästina unternommen; außerdem aber wissen wir von ihm noch, daß er dem Kaiser Marcus Aurelius eine Apologie für die Christen überreicht habe und in Sardes gestorben sei. Polycrates, welcher letzteres berichtet (Euseb. V, 24), nennt ihn nicht als Martyrer, während er in derselben Stelle Andere, Polycarp und Thraseas, ausdrücklich als Martyrer bezeichnet. In welchem Jahre Melito gestorben sei, wird nirgends

angegeben. Da jedoch Eusebius (IV, 26) sagt, die Apologie an Marcus Aurelius sei seine letzte Schrift gewesen, und diese höchst wahrscheinlich im J. 170 oder 171 gefertigt wurde, so liegt die Vermuthung nahe, daß Melito kurze Zeit darauf verschieden sei (vgl. Piper, Melito in Ullmann's ꝛc. Studien und Krit. 1838. H. 1. S. 105 f.). — Ueber die Schriften Melito's nahm Eusebius in seine Kirchengeschichte (IV, 26) ein Verzeichniß auf, mit der Bemerkung: „so viele seien ihm bekannt geworden." Dieses Eusebianische Verzeichniß benützte dann Hieronymus in seinem Werke über die Kirchenschriftsteller (c. 24), und auch Rufin übersetzte dasselbe in seiner Version der Euseb'schen Kirchengeschichte. Doch weichen diese drei uns jetzt vorliegenden Verzeichnisse in einzelnen Puncten von einander ab, und die richtige Leseart läßt sich nicht immer ermitteln. Die hier aufgeführten Schriften Melito's aber sind: 1) zwei Bücher über Pascha; 2) eines über den Wandel der Propheten; 3) eines über die Kirche; eines über den Sonntag, vielleicht gegen die Judaisten; 5) eines über die Natur des Menschen (fehlt bei Hieronymus ganz, Rufin aber las *πίστεως* statt *φύσεως* und übersetzt de fide hominis); 6) eines über die Schöpfung; 7) *περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων*, d. h. wohl: über den Gehorsam oder Dienst, den die Sinne dem Glauben leisten; Hieronymus und Rufin setzten jedoch nach *πίστεως* ein Comma, und brachten so zwei Bücher heraus, eines de obedientia fidei (oder de fide allein) und eines de sensibus. Da das Buch untergegangen ist, läßt sich weder der Titel noch der Inhalt mehr mit Sicherheit ermitteln. 8) Ueber Seele, Leib und Geist (nach Hieronymus nur de anima et corpore); 9) über die Taufe (wahrscheinlich gegen die gnostische und für die Alleingültigkeit der kirchlichen Taufe); 10) über die Wahrheit; 11) über das Werden und die Zeugung Christi (der griech. Text hat *περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ*, aber der Ausdruck *κτίσις* darf hier so wenig, als das Wort *ποίημα* bei Dionys von Alexandrien (s. d. Art.) in arianischem Sinne genommen werden). 12) Ueber die Prophetie; 13) über die Gastfreiheit; 14) der Schlüssel; 15) über den Teufel und über die Apocalypse Johannis (nach Hieronymus und Rufinus zwei Bücher, Melito aber legte die Apocalypse wahrscheinlich chiliastisch aus, indem er wohl selbst, wie seine Zeitgenossen in Kleinasien überhaupt, zum Chiliasmus hinneigte. Auch gab es später eine chiliastische Partei, die sich Melitaner nannten, Piper, a. a. O. S. 70; 16) *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ*. Dieß kann heißen „über die Körperlichkeit Gottes" oder auch „über die Menschwerdung Gottes." Da jedoch Origenes sagt (Comment. in Genes. ap. Theodoret. quaest. XX. in Genes.), Melito habe die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott in die Körperlichkeit verlegt, und ein Buch darüber geschrieben, daß auch Gott körperlich sei (*ἐνσώματον εἶναι τὸν θεόν*), so ist kein Zweifel, daß auch der Titel unserer Schrift in dem Sinne gedeutet werden müsse: „über die Körperlichkeit Gottes." Melito war demnach Anthropomorphist, schrieb, wie Tertullian, auch Gott einen dem menschlichen ähnlichen Körper zu, und eine ganze spätere Secte nannte man nach ihm Melitonier (vgl. Piper, a. a. O. S. 71 ff.). 17) Auszüge (*ἐκλογαὶ*) aus der hl. Schrift, in sechs Büchern, und 18) die Apologie an den Kaiser Marcus Aurelius. Außer diesen achtzehn Werken Melito's nennt Anastasius Sinaita noch zwei weitere: 1) eines über die Menschwerdung Christi gegen Marcion, welches wenigstens drei Bücher umfaßt haben muß, indem Anastasius zuerst aus dem dritten Buche ein Fragment mittheilt (Routh, reliquiae sacrae, I, 115), und 2) einen *λόγος εἰς τὸ πάθος* oder über das Leiden Christi. — Man sieht aus allem dem, daß Melito mit reicher schriftstellerischer Thätigkeit in alle wichtigen kirchlichen Fragen, die seine Zeit bewegten, eingegriffen hat. Dem Paschastreite war seine Schrift Nr. 1 gewidmet, dem Judaisiren Nr. 4, dem Montanismus wohl Nr. 2, 3, 12, vielleicht auch 15 entgegengesetzt (daß Melito selbst montanistisch gesinnt gewesen sei, ist eine durchaus grundlose, schon durch die vielen Lobsprüche, welche die Alten ihm spenden, widerlegte Vermuthung.

Vgl. Piper, a. a. O. S. 86 ff.). Noch mehrere Schriften, namentlich Nr. 5, 6, 7, 8, 10, 11 und die beiden von Anastasius Sinaita genannten Werke waren gegen die Gnostiker, besonders Marcion gerichtet; die biblische Wissenschaft sollte Nr. 17 fördern, Nr. 18 aber dem blutigen Laufe der Christenverfolgungen Einhalt thun; allein alle diese, gewiß großentheils sehr wichtigen Bücher sind sämmtlich untergegangen und wir haben davon nur noch einige Fragmente, welche Routh, Reliquiae sacrae, T. I. p. 109—143 gesammelt und commentirt hat. Im Einzelnen betrachtet, enthält das kurze Fragment de Pascha die Anfangsworte des so betitelten Werkes, nämlich: „zur Zeit, als Servilius Paulus Proconsul von Asien war und Bischof Sagaris (von Laodicea) gemartert wurde, brach zu Laodicea ein heftiger Streit über die Paschafeier aus, und eben damals habe ich auch diese Schrift verfaßt“ (Euseb. hist. eccl. IV, 26). Wie anderwärts von uns gezeigt wird (s. d. A. Paschastreitigkeiten) waren es ebionitische Quartodecimaner, welche diesen Streit zu Laodicea erregten, während Melito, ähnlich wie Apollinaris, zu den johanneischen Quartodecimanern gehörte. — Viel größer ist das zweite Fragment aus Melito's Apologie. Wie bereits angeführt wurde, bemerkt Eusebius, dieselbe sei die letzte Schrift Melito's gewesen und dem Kaiser Marcus Aurelius überreicht worden. Die Abfassungszeit läßt sich aber noch näher bestimmen. In dem vorhandenen Fragmente nämlich redet Melito den Kaiser immer im Singular an, Marcus Aurelius muß darum damals keinen Mitregenten gehabt haben, und dieß hatte vom Tode des L. Verus an bis zur Erhebung des Commodus, zwischen 169—177 Statt. Aber eine noch nähere Angabe finden wir in der Hieronymischen Uebersetzung der Euseb'schen Chronik und im Chronicon paschale, daß nämlich Melito seine Apologie im zehnten Jahre des Kaisers überreicht habe, was mit 170—171 (nicht 169—170) identisch ist (Piper, S. 104). Das Fragment bei Eusebius (IV, 26) aber lautet also: „Was sonst nie geschehen ist, geschieht jetzt; die Schaar der Gottesverehrer wird verfolgt und in Asien durch neue Verordnungen hart bedrängt. Denn die schamlosen Angeber und die nach fremdem Eigenthum Lüsternen rauben und plündern jetzt, da sie die Veranlassung dazu in den Edicten finden, offen bei Tag und bei Nacht die Unschuldigen. Wenn dieses auf deinen Befehl geschieht, so mag es immerhin recht gethan sein — denn ein gerechter Herrscher wird nie etwas Ungerechtes beschließen — und wir tragen gerne das schöne Loos eines solchen Todes davon. Nur diese einzige Bitte richten wir an dich, du möchtest vorher selbst die Leute, die angeblich einen solchen Eigensinn besitzen (d. i. die Christen), kennen lernen und dann nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit entscheiden, ob sie des Todes und der Strafe schuldig oder des Lebens und der Ruhe würdig sind. Rührt aber dieser Beschluß und diese Verordnung, dergleichen nicht einmal gegen feindliche Barbaren so erlassen werden sollte, gar nicht von dir her, so bitten wir dich noch vielmehr, uns bei einer so öffentlichen Räuberei nicht zu übersehen ... Unsere Philosophie (der christl. Glaube) hat früher unter Barbaren (den Juden) geblüht; sodann verbreitete sich dieselbe unter der gewaltigen Herrschaft deines Vorgängers Augustus auch unter deine Völker und wurde deinem Reiche vorzüglich zu einer glücklichen Vorbedeutung. Denn seit dieser Zeit hat die Macht der Römer immer mehr an Größe und Glanz gewonnen. Du nimmst nun zur allgemeinen Freude seinen Thron ein und wirst es noch ferner mit deinem Sohne, wenn du deinen Schutz einer Philosophie zuwendest, welche mit dem Kaiserreiche des Augustus herangewachsen ist und begonnen hat, und welche von deinen Vorgängern neben den andern Religionen in Ehren (?) gehalten worden ist. Und zum stärksten Beweise, daß unsere Religion mit der so glücklich begonnenen Monarchie zum Wohle derselben aufblühte, dient der Umstand, daß dieselbe seit Augustus von keinem Unglück betroffen wurde, vielmehr überall Glanz und Ruhm sich verbreitete. Die einzigen Kaiser, welche von einigen verläumderischen Menschen überredet, unsere Religion in einen übeln Ruf zu bringen suchten, waren Nero und Domitian, und von diesen an hat sich auch die Verläumdung der Christen weiter

verbreitet. Indeß die Unwissenheit dieser wurde durch deine trefflichen Voreltern wieder gut gemacht, welche oftmals in ihren Edicten Neuerungen gegen die Christen verboten. So schrieb, wie bekannt, dein Großvater Adrian außer vielen andern auch an den Proconsul Fundanus, welcher Statthalter von Asien war, so dein Vater, als du bereits die Regierung mit ihm theiltest, an verschiedene Städte, keine Neuerungen in Beziehung auf uns vorzunehmen, namentlich an die Larissäer, Thessalonicher, Athener und alle andern Griechen. Von dir aber, der du eben dieselbe Gesinnung gegen die Christen, ja eine noch viel menschenfreundlichere und vernünftigere hast, sind wir noch weit mehr überzeugt, daß du alles das thun werdest, um was wir dich bitten." — Ein anderes kleines Fragment aus der Apologie, in der Paschalchronik aufbewahrt (p. 259 ed. Ducang.), lautet: „wir verehren nicht Steine, die keine Empfindung haben, sondern allein Gott, der vor Allem und über Allem ist, und verehren außerdem seinen Christus, den ewigen Logos Gottes." Von höchster Wichtigkeit für die Untersuchung über den Bibel-Canon ist das von Eusebius (l. c. 1.) aufbewahrte Fragment aus den Eclogen Melito's, worin er zuerst seiner Reise nach Palästina und seiner dort angestellten Forschungen nach den ächten Büchern des A. T. erwähnt, und diese sodann folgendermaßen aufzählt: 5 Bücher Mosis (Genesis ꝛc.), Jesus Nave (Josue), Richter, Ruth, 4 Bücher der Könige, 2 Bücher Paralipomena (Chronik), die Psalmen Davids, die Sprüchwörter Salomons, auch die Weisheit genannt, der Prediger, das hohe Lied, Job, die Propheten Jesaias, Jeremias, die 12 in einem Buche, Daniel, Ezechiel, Esdras. Wie man sieht, mangeln in diesem Verzeichnisse die Bücher Nehemias und Esther. Nehemias nämlich wurde damals weder bei den Juden, noch bei den Griechen als eigenes Buch gerechnet, sondern stets mit Esdras zusammen genommen. Auffallender ist dagegen, daß Esther fehlt und verschiedene Versuche, dieß zu erklären, sind schon gemacht worden (vgl. Herbst-Welte, Einleitung in's A. T. Bd. I. S. 13 Note). — Weniger merkwürdig sind die zwei Fragmente, welche Anastasius Sinaita aus den zwei Werken Melito's: „über die Menschwerdung Christi" gegen Marcion, und „über das Leiden" mittheilt (Hodeg. c. 12 et 13. p. 216 et 260 ed. Grets.) Das erstere spricht sich für die wahre Menschheit und wahre Gottheit Christi, für die Lehre von den beiden Naturen aus, das andere aber sagt: „Gott hat gelitten von der Hand Israels." Endlich finden sich in den Catenen noch vier kleine Fragmente aus einem dem Titel nach nicht benannten Buche Melito's, welche die Opferung Isaacs durch Abraham als Typus des Opfers Christi darstellen; es ist jedoch nicht völlig entschieden, ob diese Fragmente wirklich von Melito abstammen. Wenn es wahr wäre, was man ehemals behauptete, daß in der vaticanischen Bibliothek eine Schrift Melito's über das erste Buch Mosis vorhanden sei, so könnten jene vier Fragmente leichtlich diesem Buche angehören. Allein Niemand, auch nicht Angelo Mai, hat die wirkliche Existenz jener angeblichen vaticanischen Handschrift bezeugt. — Ein anderes Buch Melito's, das jedoch in den Verzeichnissen von Eusebius und Hieronymus genannt ist, nämlich „der Schlüssel" oder κλεὶς wollte man im 17ten Jahrhundert in lateinischer Uebersetzung im Jesuitencollegium zu Paris, Colleg von Clermont genannt, entdeckt haben. Es ist dieß ein im Mittelalter geschriebener Codex, ein erklärendes Wörterbuch der in der Bibel vorkommenden figürlichen Redensarten enthaltend. Allein für's Erste werden in diesem Werke Mönche erwähnt, es muß also beträchtlich jünger sein, als Melito, und für's Zweite findet sich darin ein Wortspiel zwischen hostis und hostia, was deutlich auf einen lateinischen, nicht griechischen Urheber hinweist. Auch werden die biblischen Ausdrücke: Auge Gottes, Arm Gottes u. dgl. hier figürlich gedeutet, während der ächte Melito doch Anthropomorphist war; und endlich hat sich auch bei näherer Untersuchung des Titels gezeigt, daß nicht Melito, sondern Miletus als Verfasser angegeben ist (vgl. Routh, I, 133. Lumper, hist. theol, crit. III, 13 sq.). — Fälschlich tragen aber auch noch folgende Bücher den Namen Melito's: 1) das Werk de transitu (vom

Tode) Mariae, das schon in dem sogenannten Gelasianischen Decrete für apokryphisch erklärt wurde (vgl. Corp. jur. can. c. 3. § 55. Dist. XV.); ferner 2) de passione S. Joannis, voll Wundersucht, und erst seit dem zehnten Jahrhundert bekannt, endlich 3) die Apocalypse de Meliton, eine von dem französischen, protestantisch gewordenen Minoriten Pithois verfaßte Satyre auf das Mönchthum. Vgl. Piper, a. a. O. S. 111 ff. [Hefele.]

Melk, berühmtes Benedictinerstift in Niederöstreich. Als der Babenberger Leopold der Erlauchte im J. 984 die Burg Melk (Medilik) den Magyaren entriß, schlug er hier seinen eigenen bleibenden Sitz auf und errichtete ein Stift für weltliche Canoniker. Unter der Regierung seines Sohnes Heinrich I. trug es sich zu, daß der irländische Königssohn Coloman, auf einer Pilgerreise nach Jerusalem begriffen, zu Stockerau auf den Argwohn hin, daß er ein verkappter Kundschafter der Böhmen, Mähren oder Magyaren sei, am 17. Juli 1012 an einem Baume gehenkt wurde. Da indeß an dem Leichnam Colomans zwei Jahre hindurch allerlei wunderbare Erscheinungen sich zeigten, so sah man das begangene Unrecht ein, man verehrte Coloman als hl. Martyrer, und Markgraf Heinrich ließ 1014 den 13. October Colomans noch unverwesene Leiche in feierlichem Zuge in das Stift Melk bringen und hier beisetzen. Einige Jahre hierauf wurde auch die Leiche Gotthalms, eines treuen Dieners des hl. Coloman, der seinen verschwundenen Herrn überall aufgesucht und zuletzt die Kunde von seinem Tode erhalten hatte, von dem Dorfe Mauer (wo Gotthalm starb) nach dem unweit gelegenen Stifte Melk gebracht. Markgraf Adalbert († 1056) schenkte dem Stifte eine ansehnliche Kreuzpartikel, und Markgraf Ernst bereicherte es mit einer Lanze des hl. Mauritius und einem Trinkbecher des hl. Ulrich von Augsburg, und trug überdieß dem Stifte die Herrschaft Weikendorf auf. So vermehrte sich das Ansehen des Stiftes, geweiht dem hl. Petrus und Paulus (wozu man dann auch die Namen des hl. Kreuzes und des hl. Coloman fügte), immer mehr, war es ja auch zugleich sozusagen die Hofkirche der zu Melk residirenden Babenberger, wo sie bis auf Leopold den Heiligen (s. d. A.) ihre Grabstätte hatten, daher auch noch jetzt das Andenken an die hier ruhenden Babenberger alljährlich am 12. October mit einem Trauergottesdienst und mit einer Spende an 100 Arme von dem Stifte feierlich begangen wird. — Eine große Veränderung mit dem Stifte geschah im J. 1089 am Tage des hl. Benedict: statt der frühern weltlichen Canoniker zogen zwölf Benedictiner aus dem Kloster Lambach mit ihrem Abte Sigibold in die Stiftskirche ein, um davon für immer Besitz zu nehmen, wie es Markgraf Leopold III. im Einverständniß mit Bischof Altman von Passau bestimmt hatte. Leopold III. war der letzte Babenberger, der zu Melk seine Ruhestätte fand, indem sein Sohn Leopold (IV.) der Heilige sich eine neue Residenz auf dem Kahlenberg, unweit Wien, erbaute; allein darüber vergaß der Heilige sein theures Melk nicht; hier ließ er sich 1104 in der Stiftskirche zum Ritter schlagen und 1106 trauen, hier betete er oft im Chore mit den Mönchen, dieses Stiftes Einkünfte zu vermehren war seine Freude, auch baute er die Stiftskirche vom Grunde neu auf und bewerkstelligte für das Stift bei dem Papste die Exemption von der bischöflichen Jurisdiction, wozu der Bischof Ulrich I. von Passau gerne die Hand bot. — Es ist hier nicht der Ort, in die Einzelheiten der Geschichte des Stiftes Melk weiter einzugehen, als es der Zweck des Kirchen-Lexicons gestattet. Wer über dieses berühmte Kloster ausführliche und sichere Detailkunde wünscht, lese die erst vor kurzem erschienene: Geschichte des Benedictiner-Stiftes Melk in Niederöstreich, seiner Besitzungen und Umgebungen, von dem Capitular dieser Abtei Ignaz Franz Keiblinger, I. Band, Geschichte des Stifts, Wien 1851 bei Fr. Beck, Universitäts-Buchhandlung. Aus diesem Werke, das alles Lob verdient, mögen hier folgende Notizen eine Stelle finden. Unter dem Abte Erchenfrid († 1163) verfaßte ein Melker-Benedictiner die sogenannte älteste oder alte Chronik von Melk, und Erchenfried selbst ist höchst wahrscheinlich der Verfasser der Acta s. Colomanni M. (s. Keiblinger,

S. 280—281). Abt Conrad I. von Wizzenberg (1177—1203) schrieb die unter seinem Namen bekannte Chronik oder ließ sie doch unter seiner Anleitung von einem Melker-Stiftsherrn zusammentragen (S. 291); damals gab es zu Melk auch schon eine Klosterschule. Der liebreiche Abt Hadmar (1212—1217) verbesserte die Kloster-Infirmerie. Unter dem Abte Walther (1224—1247), der in seinem Siegel an einer Urkunde vom J. 1232 und in einem Gemälde in einer gleichzeitigen Handschrift der Stiftsbibliothek infulirt erscheint, wurde mitten unter Kriegen die Bibliothek vermehrt (S. 335). Papst Alexander IV. sprach 1255 das Kloster von der Verbindlichkeit frei, geistliche Personen, welche mit Empfehlungsschreiben des Papstes oder päpstlicher Legaten versehen, ihren Unterhalt suchten, aufzunehmen und mit Stiftspfründen zu versorgen, außer wenn ein päpstliches Schreiben einen einzelnen Fall ausdrücklich für eine Ausnahme von dieser Provisionsbefreiung erklären würde (S. 342). Papst Bonifaz VIII. ertheilte 1295 dem Stifte die Freiheit, während eines über das Land verhängten Interdictes bei verschlossenen Kirchthüren, ohne Geläute und lauten Gesang und mit Ausschließung der Gebannten oder Interdicirten Gottesdienst zu halten. Am 14. August 1297 verwandelte eine Feuersbrunst das Kloster sammt Kirche und Bibliothek in einen Aschenhaufen. Abt Ulrich II. (1306—1324) rettete durch seine Treue den Herzog Friedrich den Schönen; aber in Folge seiner Anstrengungen für Friedrich kam das Stift nahe daran aus Armuth aufgelöst zu werden: in dieser Noth war es der den Klöstern gewogene Bischof Bernhard v. Passau († 1314), dessen hilfeleistende Vermittlung das Stift erhielt, wofür die dankbaren Melker ihm noch jetzt alljährlich eine Jahresfeier halten (S. 399—400). In Kaufbriefen wird der genannte Abt Ulrich II. auch schon als Fürst betitelt; in der Folge ward der Abt von Melk als Primas der niederöstreichischen Stände und als Präses des Prälatenstandes anerkannt (S. 446—447). Um 1362 schrieb ein Melker-Stiftsherr eine „historia fundationis coenobii Mellicensis"; ein anderer anonymer Melker verfaßte einen Bericht von der Kreuzpartikel zu Melk, und der Melker Stiftsherr Bernhard Truchseß schrieb die Geschichte des sel. Gotthalm (S. 443). Unter Abt Friedrich III. (1371—1378) befand sich das Kloster in so traurigen Umständen, daß Herzog Albrecht III. es zu seiner Administration zog. — Ein bedeutender Wendepunct zum Bessern trat mit den Anordnungen der Constanzer-Synode zur Reform der Klöster ein. Abt Nicolaus Seyringer von Matzen (1418—1425), Reformator auch anderer östreichischer Klöster, führte die Reformation zu Melk ein. Eine besondere Zierde dieses Stifts war damals, außer dem Abte selbst, Peter von Rosenheim, ein Bayer, der sammt dem Abte Nicolaus und einigen andern Teutschen im Benedictinerkloster Subiaco in Italien den ächten Benedictinergeist geschöpft hatte und nun das Stift Melk als Ascet und Schriftsteller verherrlichte, zugleich auch mehrere bayerische Klöster: Tegernsee, Benedictbeuern und Weihenstephan, ingleichen St. Peter in Salzburg reformirte. Unter andern Werken verfaßte er ein „Memoriale roseum sacrae scripturae" i. e. versificirte Inhaltsanzeige über jedes Capitel der ganzen hl. Schrift; er starb 1440. Der teutsche Dichter Leonhard Peuger war gleichfalls eine Zierde des Stifts (s. Keiblinger S. 485—492). Längere Zeit hielt sich damals in den Jahren 1422, 1423 und 1424 zu Melk der vortreffliche Nicolaus von Dünkelsbühel auf, der eben so fromme als gelehrte Rector der Universität und Canonicus von St. Stephan zu Wien, Abgeordneter des Herzogs Albrecht V. im Concil zu Constanz und Beförderer der Klosterreformation, unterrichtete die jungen Geistlichen in den philosophischen und theologischen Wissenschaften, predigte oft und wirkte durch sein Beispiel wie durch seine Schriften auf die Stiftsgenossen sehr heilsam ein. Nach dem Tode des Abtes Nicolaus Seyringer († 1425), unter welchem Melk ein Vereinigungspunct der Gelehrten Oestreichs und der Centralpunct der Benedictiner-Reform durch Oestreich, Bayern und Schwaben geworden ist, setzte der eifrige Abt Leonhard von Straubing (1425—1433),

zu Straubing in Bayern geboren, das Reformationswerk fort und hatte die Freude, daß auch unter ihm mehrere seiner Stiftsherrn zur Reformation und Vorstandschaft anderer Klöster erkoren wurden. Unter dem Abte Christian Eibensteiner (1433—1451) und dessen Nachfolgern bis gegen das Ende des 15ten Jahrhunderts leuchteten als Asceten, Schriftsteller und Kloster-Reformatoren die Melker Stiftsherrn Johann von Speyer († 1455), Conrad von Geisenfeld († 1460), Christoph Lieb von Isny († um 1472), Melchior von Steinheim, nachher Abt von Wiblingen († 1474), Wolfgang von Steier († 1491) u. A.; besondere Hervorhebung verdienen Martin von Senging († nach 1483), der unter Anderm, auf der Basler Synode als Notar anwesend, „Tuitiones pro regula s. Benedicti" verfaßte, worin er den Vorschlag mehrerer Basler Väter bekämpfte, die Benedictiner-Reform bloß auf die Beobachtung der drei Gelübde zu beschränken und das Uebrige Alles der Willkür der Klosterprälaten zu überlassen, und Johann Schlittbacher aus Schongau († 1482), Verfasser zahlreicher Schriften, von denen ein bedeutender Theil sich auf die Erläuterung der Regel des hl. Benedict und auf die Ordens-Reform bezieht. (S. l. cit. S. 521—549). — Die sog. Reformation des 16ten Jahrhunderts brachte auch das Stift zu Melk an den Rand des Verderbens. Eingang fand das neue Evangelium zuerst bei den Stiftsunterthanen, obgleich Abt Sigismund Taler (1504—1529) die Annahme der lutherischen Ketzerei unter Strafe der Excommunication untersagte; doch gelang es ihm noch, seine Stiftsherrn im katholischen Glauben sowohl wie auch in treuer Beobachtung der Klosterdisciplin zu erhalten. Aber unter seinen Nachfolgern Placidus Schaffer (1546—1549) und Johann von Schönburg (1549—1552) kommen bereits auch bei den wenigen Capitularen zu Melk Uebertritte unsittlicher Subjecte zum Lutherthume vor (Keiblinger, S. 754), und an wie vielen Gebrechen das Stift unter den Aebten Michael Grien (1555—1564) und Urban I. Perntaz (1564—1587) litt, darüber s. bei Keiblinger, S. 766, 779, 796, 802 2c. Große Hoffnungen setzten sowohl der bessere Theil der Stiftsherrn als auch die Katholiken auf den Abt Caspar Hofmann (1587—1623), zu Ochsenfurt in Franken geboren, einen Freund des Cardinals Klesel (s. d. A.), und man täuschte sich nicht, denn Abt Hofmann gab dem Stifte eine bessere Disciplin, unter ihm blühten die Klosterstudien wieder auf, er suchte, wiewohl vergebens, eine Congregation der östreichischen Benedictinerklöster zu bewirken, betrieb mit Eifer und Erfolg die Herstellung der katholischen Religion bei den Stiftsunterthanen, diente drei Kaisern ununterbrochen als Rath und Klosterrathspräsident und erwarb sich um Oestreich große Verdienste. Sein Nachfolger, Abt Reiner von Landau (1623—1637), aus Paderborn gebürtig, wandelte in Hofmanns Spuren und rief die östreichische Benedictiner-Congregation in's Leben (s. Keiblinger, S. 869); der kirchlichen Wissenschaft hold, schickte er mehrere seiner Stiftsgeistlichen nach Rom in das teutsche Collegium und an die Universität Salzburg. Unter dem Abte Valentin Embalner (1637—1675), einem kleinen Mann von großem Geist, rechtschaffenem Wandel und ausgezeichneter Gelehrsamkeit, zeichnete sich unter den gelehrten Melker Stiftsherrn Ludwig Engel, geboren zu Wagram, Profeß zu Melk 1654, später Professor juris canonici, Regens des erzbischöflichen Seminars und Procanzler der Universität zu Salzburg, † 1674, besonders durch seine oft aufgelegten Werke aus: „Collegium universi juris canonici" und „Manuale parochorum"; sowie dann unter dem patriotischen und trefflichen Abt Gregor Müller (1679—1700) die zwei Stiftsherrn: Anselm Schramb, gest. 1720, Verfasser des „Chronicon Mellicense", und Philibert Hueber, gest. 1725, Herausgeber der „Austria ex Archivis Mellic. illustrata" und anderer Werke (Keiblinger, S. 937). — Mit dem Abte Berthold v. Dietmayr (1700—1739) begann „ein goldenes Zeitalter in der Geschichte unseres uralten Stiftes." Wie Melk einst als ein Seminar von Aebten für viele Klöster glänzte, so wurde es unter Dietmayr ein Seminar von Gelehrten und eine Academie der

östreichischen Geschichte. Siehe hierüber Keiblinger, S. 961 ꝛc. An der Spitze der damaligen Melker Gelehrten standen die Gebrüder Pez. Bernhard Pez, geb. zu Ips 1675, gest. 1735, vorzüglich der Erforschung und Sammlung noch ungedruckter Authoren, Urkunden und anderer Geschichtsquellen sowohl überhaupt als auch bezüglich auf seinen Orden obliegend, unternahm zu diesem Ende auch Reisen durch Oestreich, Bayern, Schwaben und bis nach Frankreich. Die Frucht seiner Forschungen legte er in seinem: „Thesaurus Anecdotorum novissimus“ in 6 Folianten, Augsburg und Gratz 1721—1729, in seiner „Bibliotheca ascetica“ in 12 Octavbänden, Regensburg 1723—1740, und in mehrern andern Werken nieder (s. Keiblinger, S. 966 ꝛc.). Sein jüngerer Bruder Hieronymus Pez, geb. 1683, gest. 1762, hat sich durch die Sammlung der „Scriptores rerum Austriacarum“ in 3 Fol. Leipz. 1721—1745 und andere Schriften sehr verdient gemacht. Besondere Erwähnung verdient auch Martin Kropf († 1779), der Verfasser der „Bibliotheca Mellicensis“, Wien 1747. — Allmählig rückte indeß „dem goldenen Zeitalter“ das eiserne eines heillosen Aufklärungsdespotismus nach, und nahe stund es, daß selbst die geheiligte Gruft der Babenberger sammt ihren Wächtern der josephinischen Reformation zum Opfer gefallen wäre. Wie Schweres dann im gegenwärtigen Jahrhunderte in Folge der französischen Kriege über das Stift kam (Napoleon kehrte öfter zu Melk ein und zeigte sich dem Stifte immer sehr gnädig, denn die Benedictiner, sagte er, haben sich um die Wissenschaften verdient gemacht, und meine Generale haben großentheils bei ihnen studirt), es überstand auch diese Stürme und wird, eingedenk des Lobes, das ihm einst Papst Pius VI., als er bei seiner Reise nach Wien im Stifte übernachtete, bezüglich der genauen Disciplin und eifrigen Pflege der Wissenschaften ertheilte, der heiligen Zwecke seiner Stifter nie vergessen und als östreichisches Nationalheiligthum mit Kloster-Neuburg (s. Neuburg) und andern vielhundertjährigen noch lebendigen Denkmälern der östreichischen Geschichte noch lange blühen. [Schrödl.]

Memento der Lebendigen, der Todten, s. Messe.

Memento mori! = denk' an das Sterben, gedenke des Todes! Der Erste, der diese Ermahnung gibt, ist Gott selber, wenn er 1 Mosis 3, 19 zu dem gefallenen Adam spricht: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen, bis du wieder zur Erde zurückkehrest, von der du genommen bist; denn du bist Staub, und wirst wieder zu Staub werden“ und Sirach ermahnt (14, 12): „Bedenke, daß der Tod nicht zögert“ .... ähnlich Cap. 7, 40. Dergleichen Ermahnungen kommen im alten und neuen Testamente noch sehr viele vor, und man sollte glauben, sie wären sehr überflüssig, da wir ja tagtäglich auf unzählige Erscheinungen und Thatsachen stoßen, welche uns den Gedanken an den Tod recht lebhaft in's Gedächtniß zurückrufen. Doch der Mensch vergißt nur zu leicht diese Ermahnung und die ihr zu Grunde liegende Wahrheit; während aber Viele Alles, was sie an den Tod erinnern könnte, ängstlich vermeiden, gab und gibt es auch solche, welche in tiefer Lebensweisheit das Memento mori auf verschiedene Weise sich zu Gemüthe führen. Philipp, König von Macedonien, gab seinem Kammerdiener den Auftrag, ihm jeden Morgen bei'm Aufstehen zuzurufen: „König! du bist ein sterblicher Mensch; lebe also des Todes eingedenk.“ Aelian. I. 8. und Ptolomäus, König von Aegypten, hatte immer einen Todtenschädel neben sich liegen, um nie des Todes zu vergessen. Daß wir die gleiche Sitte in allen Zeiten bei einzelnen Christen treffen, ist allbekannt. Die Weisen Aegyptens pflegten kleine Todtenbeine (entweder wirkliche oder aus Elfenbein nachgebildete) bei sich zu tragen, und wenn sie einander begegneten, dieselben sich gegenseitig zum Gruße zu zeigen. Radzivil. ep. 1. Am leichtesten vergißt der Mensch das Memento mori! wenn er zu hohen Ehrenstellen gelangt; aber auch bei solchen Gelegenheiten kam es vielfach zum Rechte. Wenn z. B. ein römischer Feldherr einen Triumphzug hielt, so mußte ihm ein Diener von rückwärts öfters zurufen: „Vergiß nicht, daß du ein sterblicher Mensch bist!“ und zur Zeit des

Johannes Eleemosinarius (s. d. A.) war bei der Krönungsfeier eines Kaisers die ernste Ceremonie üblich, daß, während der gekrönte Kaiser in aller Pracht und Herrlichkeit auf dem Throne saß, und die Huldigungen empfing, auch die Steinmetzen, die sich mit Verfertigung von Grabmonumenten beschäftigten, vor den Monarchen hintraten, und ihm fünf verschiedenfarbige Stücke Marmor vorlegten mit der Frage: welches Stück Sr. Majestät am besten gefalle, um nach der getroffenen Auswahl das Grabdenkmal des neuen Kaisers zu verfertigen. Damit wollte man den Kaiser aufmerksam machen, daß er auch ein sterblicher Mensch sei, und jetzt schon mitten in der Fülle der Macht und des Glanzes an seinen Tod denken solle, um ein guter und gerechter Regent zu werden. Leont. in vita S. Joann. Ebenso wird dem Papste noch heutzutage bei seiner Krönung der Gedanke an den Tod und das Ende aller irdischen Hertlichkeit dadurch nahe gelegt, daß sich ein Ceremonienmeister dem hl. Vater nähert, an der Spitze eines silbernen Stabes ein Büschel Werg befestigt hält, dasselbe sofort an einer von einem Cleriker getragenen Kerze anzündet, und, indem er sein Knie beugt und das angezündete Werg in die Höhe hält, die sinnreichen Worte spricht: „Heiliger Vater! so vergeht alle Herrlichkeit der Welt!" Wer erinnerte sich endlich nicht des Aschermittwochs, wo die Kirche ihren Gläubigen das Memento mori in besonders feierlicher Weise zuruft in den bekannten Worten: „Memento homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris"? Besonders aber sind es zwei Orden in der Kirche, die Carthäuser und die Trappisten (s. diese Art.), über deren Lippen so zu sagen kein anderes lautes Wort kommt bei der Begegnung, Unterhaltung, Begrüßung ꝛc. als das „Memento mori!" Die Trappisten haben auch in ihrem Garten immer ein offenes Grab, gewiß ein lauter Prediger des Memento mori! Das Sprüchwort: „Schau öfters in's Grab hinab, und du wirst einst leicht darin liegen", ist in seinem ersten Theile nur eine Paraphrase des Memento mori und drückt denselben Gedanken concis aus, den z. B. der hl. Augustin also ausspricht: „Der Gedanke an den Tod jagt heilsame Furcht ein und heftet wie ein Nagel die Regungen der Fleischeslust an das Kreuz der Abtödtung". Vrgl. Schmid, historischer Katechismus Bd. 3. [Fritz.]

Memoria bedeutet in dem Sprachgebrauche der Kirchenväter, namentlich des hl. Augustin, eine zum Gedächtniß eines Martyrers oder sonst eines Heiligen, oft über dessen Grab, erbaute Kirche oder Capelle. Vgl. Schröckh, Kirchengesch. Bd. VII. S. 323. IX. S. 187. 206. XI. S. 377. und die Art. Bethaus, und Martyrer.

Memphis, s. Noph.

Menäen, s. Martyrologien.

Menahem (מְנַחֵם, LXX. *Μαναήμ*, Vulg. Manahem), König von Israel (s. Hebräer IV. 909. 911), war ein Sohn Gadis, wahrscheinlich oberster Anführer des israelitischen Heeres und als solcher bei demselben beliebt. Daraus erklärt sich wenigstens am leichtesten die Art, wie er seinen Vorgänger Sallum, nachdem derselbe nur einen Monat lang auf dem Thron gewesen, stürzen und selbst den Thron besteigen konnte (2 Kön. 15, 14). Seine Regierung war wie die seiner Vorfahren antitheokratisch. „Er that, was böse war in den Augen Jehova's, und wich nicht von den Sünden Jerobeam's, des Sohnes Nebat's, welcher Israel zur Sünde verleitet hatte, alle seine Tage" (2 Kön. 15, 18). Während seiner Regierung geschah es zum ersten Male, daß die Assyrier unter ihrem König Phul einen feindlichen Heereszug gegen Israel unternahmen, sich jedoch durch Geld befriedigen ließen. Für 1000 Talente Silbers, zu welcher Summe jeder Mann in Israel 50 Schekel beitragen mußte, wurde Phul aus einem Gegner ein Freund Menahems. Was den Assyrier zu jenem Zuge veranlaßt habe, ist unbekannt; vielleicht der Feldzug Menahem's gegen Thopsakus (2 Kön. 15, 16), oder, wie manche glauben, eine Hilfe suchende Einladung von Seite Menahem's, um durch die assyrische Macht den eigenen Thron zu befestigen. Letzteres scheint jedoch den Schrifttext gegen sich zu haben;

denn das בָּא mit עַל־ bezeichnet ein feindliches Heranziehen (V. 19), und die Ausbezahlung der 1000 Talente hatte den Abzug der Assyrier zur Folge (V. 20). Vgl. Keil, Commentar über die Bücher der Könige S. 460. f.

Menander, Sectenstifter, Schüler des Simon Magus, und wie dieser aus Samaria gebürtig, war einer jener ältesten Gnostiker, die noch mit den Aposteln selber in Berührung kamen und vor denen diese so nachdrücklich warnen. Im Ganzen entfernte sich Menander wenig von den Fußstapfen seines Lehrers. Simon Magus gab sich für eine Menschwerdung des schaffenden Weltgeistes, und so wollte auch Menander Gottmensch sein; Simon Magus spielte den Messias, ingleichen auch Menander, und dieser ertheilte seinen Anhängern eine Taufe, durch welche sie unsterblich werden sollten. Auch als Zauberer wird Menander wie sein Lehrmeister dargestellt. Beide, wie auch der gleichzeitige samaritanische Sectenstifter Dositheus (s. d. A.) hinterließen kleine Secten, die bis in's sechste Jahrhundert fortlebten. Mit Unrecht hat man aber diese Secten den christlichen beigezählt, da sie doch gar nichts Christliches an sich hatten, sondern, theilweise durch das Christenthum veranlaßt, sich Christo und dem Christenthum gegenüberstellten; leicht begreiflich ist es jedoch, daß die Simonianer und Menandrianer von den Heiden oft mit den Christen verwechselt wurden, wie ja von ihnen auch Juden und Christen oft miteinander vermengt wurden. Uebrigens suchten sich die Anhänger dieser Secten, besonders nachdem das Christenthum herrschende Religion geworden war, in die christliche Kirche wirklich einzuschleichen, theils um sich zu verbergen, theils um Andere zu sich hinüberzuziehen. Ueber Menander und seine Secte siehe Justin (Apol. I.), Irenäus (adv. haer. I. 23), Tertullian (de an. c. 50), Eusebius (hist. eccl. l. 3. c. 26), Epiphanius (haer. 22). Vgl. die Art. Gnosis, Dositheus, Simon Magus. [Schrödl.]

Mendog (Mendowe) s. Jagello.

Menelaus, der Nachfolger des Jason im Hohenpriesterthum. Er war von diesem nach Antiochien geschickt, um, außer andern Aufträgen, auch dem König Antiochus Epiphanes die Summen zu überbringen, wofür Jason das Hohepriesterthum erkauft hatte, benutzte aber diese Gelegenheit, um sich selbst in die Gunst des Königs zu setzen, bot 300 Talente mehr als Jason, und wurde wirklich zum Hohenpriester ernannt, worauf Jason zu den Ammonitern entfloh (170 v. Ch.). Menelaus war nach Jos. Ant. 12, 4. 5. ein Sohn Simon's des Gerechten und Bruder Onias III. und führte auch den Namen Onias V.; aber einem Mitgliede der rechtmäßigen hohenpriesterlichen Familie hätte Jason wohl schwerlich eine so gefährliche Gesandtschaft übertragen, und 2 Macc. 4, 23. wird Menelaus ausdrücklich ein Bruder des Simon von Benjamin (s. ib. 3, 4) genannt. Da er trotz des Mahnens des Commandanten Sostratos von Jerusalem die versprochene Summe nicht zahlte, so wurden beide nach Antiochien beschieden, und Lysimachus, der Bruder des Menelaus (s. d. A.) trat an seine Stelle. Menelaus benützte zu Antiochien die Abwesenheit des Königs, der einen Aufstand in Cilicien dämpfte, um den Stellvertreter desselben, Andronicus, durch Bestechung zur Ermordung des rechtmäßigen Hohenpriesters Onias III. zu bewegen, der ihn des Tempelraubs beschuldigte. Antiochus ließ dafür bei seiner Rückkehr den Andronicus hinrichten, Menelaus blieb ungestraft. Während der Abwesenheit des Menelaus von Jerusalem brachen dort Unruhen aus (s. d. A. Lysimachus); er wurde zu Tyrus bei Antiochus als Anstifter derselben angeklagt, brachte es aber durch Bestechung des Ptolemäus, des Sohnes des Dorymenes, dahin, daß er selbst freigesprochen und seine Ankläger zum Tode verurtheilt wurden. Er kehrte darauf im J. 166 nach Jerusalem zurück. Sein Vorgänger Jason drang bald darauf auf ein falsches Gerücht hin, der König sei auf einem Zuge nach Aegypten gefallen, in Jerusalem ein und zwang den Menelaus, sich in die von den Syriern besetzte Burg zurückzuziehen. Jason's Unternehmen mißlang und hatte zur Folge, daß Antiochus nach seiner Rückkehr aus Aegypten zu Jerusalem ein schreckliches Blutbad anrichtete; Menelaus stand dabei, wie immer, auf der Seite der Syrier, führte den König selbst

in den Tempel und behielt seine Würde (2 Macc. 5.). Nach dem Tode des Antiochus Epiphanes (s. d. A.) setzte er sein verrätherisches Treiben fort: er begleitete das Heer, welches Lysias (s. d. A.), der Vormund des jungen Königs Antiochus Eupator, gegen Jerusalem führte; Lysias aber bewog auf der Rückkehr von Jerusalem den König, den Menelaus als den Anstifter alles Unheils, welches die Kriege zwischen Syrien und Judäa angerichtet hatten, hinrichten zu lassen; er wurde zu Beröa in Syrien von einem Thurme in einen Haufen Asche hinabgestürzt (162); „eine passende Vergeltung für seine Verbrechen gegen den Altar Gottes, dessen Feuer und Asche heilig ist“, bemerkt dazu der Verfasser des zweiten Buchs der Maccabäer (2 Macc. 13. cf. Jos. Ant. 12, 15). Ob auch 2 Macc. 11, 29. 32. unser Menelaus gemeint ist, ist zweifelhaft; jedenfalls scheint er nicht eine geeignete Person gewesen zu sein, um mit den Juden, denen er so verhaßt war, Friedensunterhandlungen anzuknüpfen. [Neusch.]

Menius, Justus, ein Theologe der augsburgischen Confession, wurde zu Fulda im J. 1494, nach Andern 1499 geboren. Nachdem er zu Wittenberg Philosophie und Theologie studirt hatte, ward er Diacon zu Mühlberg, später wurde er zum Pfarrer in Erfurt, und im J. 1546 von dem Senate zu Gotha zum dortigen Superintendenten gewählt. Im J. 1527 nahm er mit Melanchthon und Andern an der Kirchenvisitation in Thüringen, sowie 1536 an der Concordie der oberländischen Theologen mit den sächsischen Antheil. In der Frage des Leipziger-Interims (s. d. A.) stand er auf der Seite derjenigen Theologen, welche sich gegen dasselbe erklärten. Bald darauf wurde er in die Osiandrischen Streitigkeiten verwickelt. So gab er die drei Censuren der fürstlich-sächsischen Theologen auf das Bekenntniß und eine eigene Schrift „gegen die alchymistische Theologie“ Osianders (s. d. A. Osiander) heraus. Im J. 1553 wurde er von dem ein Jahr vorher seiner Haft entlassenen ehemaligen Churfürsten von Sachsen mit einigen andern Theologen nach Königsberg geschickt, um die genannten Religionsstreitigkeiten auszugleichen und die Osiandristen zu bekehren. Da aber diese sächsischen Theologen, wie Planck sagt, „ein wahres Ketzergericht anstellten und sich herausnahmen, was sich bis jetzt selbst noch nicht der Papst herausgenommen hatte“, so hatten ihre Bemühungen nicht nur keinen Erfolg, sondern die Verwirrung wurde durch dieselben nur noch vergrößert. Nach seiner Rückkehr gerieth Menius mit Amsdorf (s. d. A.) in Streit, welcher ihn, da er der Verdammung Majors (s. d. A.), als eines Ketzers, nicht beitreten wollte, bei seinem Herzoge als einen Majoristen denuncirte, der in allen seinen Predigten die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit vortrage. Nachdem er sich die unwürdigsten Proceduren hatte gefallen lassen müssen, wurde er, so grundlos auch die Denunciation war, von seinem Amte suspendirt; man verbot ihm die Kanzel zu betreten, und nahm ihm, wie schon früher, abermals ein Handgelübde ab, daß er vor Ausgang der Untersuchung nicht entfliehen wolle. Er wurde nun vor eine Synode nach Eisenach citirt, wo er, nachdem er sich zuvor auf genügende Weise über seine Orthodoxie erklärt und nachdem Alles für ihn einen günstigen Ausgang nehmen zu wollen geschienen hatte, dennoch auf Amsdorfs Bemühen hin einen Aufsatz unterschreiben mußte, welcher auf die kränkendste Weise so abgefaßt war, daß die Unterschrift die Form eines Widerrufs bekommen sollte. Da nun Amsdorf auch nachher immer noch gegen Menius bei dem Hofe intriguirte, so verließ der letztere im J. 1557 Gotha und begab sich nach Leipzig, wo er wahrscheinlich auf Melanchthons Empfehlung eine Predigerstelle erhielt, aber schon im folgenden Jahre starb. — Von den Schriften des Menius waren mehrere gegen Flacius und Osiander gerichtet, z. B. „die Verantwortung auf M. Flacii Illyrici giftige und unwahrhafte Verläumbung und Lästerung“, 1557. „Bericht der bittern Wahrheit auf die unerfindlichen Auflagen des M. Flacii Ill. und des Herrn Niclas von Amsdorf“, 1558. „Von der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, wider die neue alchymistische Schrift Osianders“, 1552. Andere Schriften von ihm sind: „comment. in lib. Samuelis et acta Apostolorum“, 1531; „de exor-

cismo in Baptismo", 1551, (welche Abhandlung auch in's Schwedische übersetzt wurde); „Geist der Wiedertäufer", 1544 u. s. w. Zu erwähnen sind auch seine Schrift „von der Vorbereitung zum seligen Sterben" und seine Predigt „von der Seligkeit" (1556), aus welcher Amsdorf folgende Sätze auszog und als Beweis der Heterodoxie ihres Verfassers anführte: „daß diejenigen, welche selig werden wollen, immerdar büßen und ihr Leben in steter Buße hinbringen müssen; daß der hl. Geist in den Gläubigen anfahe Gerechtigkeit und Leben, so lange wir in dem sündigen Fleische wandeln, zwar ganz schwach und unvollkommen, aber doch zur Seligkeit vonnöthen sei und künftig nach der Auffstehung vollendet werde; daß denjenigen, so ohne alle Gesetz und Werke allein durch den Glauben an Christum selig geworden sind, doch vonnöthen sei, sich vorzusehen und zu hüten, daß sie die Seligkeit, so ihnen ohne alles Verdienst aus Gnade widerfahren ist, durch öffentliche Sünde wider Gott und ihr Gewissen nicht wiederum verlieren, sondern sie vielmehr in reinem Herzen, gutem Gewissen und ungefärbtem Glauben erhalten und darin bestehen und bleiben mögen." Daß diese Sätze die Ursache und der Gegenstand der Verfolgung sein konnten, beweist, wie sehr wenigstens ein großer Theil der lutherischen Theologen (die fanatische, flacianische Partei (s. Flacius), welche die extremsten Sätze Luthers in ihrer ganzen Schroffheit festhalten und durchführen wollte, von dem Geiste der ächten christlichen Sittenlehre abgewichen war. Ueber Menius vrgl. Adami, vitae germanorum theologorum. Heidelb. 1620. 319. sq. Salig, „vollständige Historie der Augsb. Conf. und derselben zugethanen Kirche", an vielen Stellen des 1. und 2. Bandes, besonders aber im 3. Bande S. 46. ff. 376. ff., wo auch sämmtliche Schriften des Menius verzeichnet sind. Planck, „Geschichte der Entstehung der Veränderungen und der Bildung unsers protest. Lehrbegriffs". IV. 345. ff. 398. ff. 512. ff. [Brischar.]

Mennas, geboren zu Alexandrien, Vorsteher des großen Krankenhauses zum hl. Samson zu Constantinopel, bestieg im J. 536 durch die Wahl des Kaisers Justinian und des Clerus den Patriarchalstuhl dieser Stadt, nachdem der Monophysit Antimus I., welcher seinen bischöflichen Sitz in Trapezunt verlassen und die Patriarchalwürde an sich gerissen hatte, vom damals in Constantinopel anwesenden Papst Agapet abgesetzt worden war. Dieser ertheilte auch am 13. März dem neu erwählten Patriarchen die bischöfliche Weihe, und Mennas war der erste unter den orientalischen Patriarchen, welcher von einem römischen Papste zum Bischofe consecrirt worden war. Dieß Alles berichtete Agapet jenen Bischöfen, welche mit dem abgesetzten Antimus in Verbindung standen und ertheilte der tiefen Wissenschaft, dem unbescholtenen Lebenswandel und dem unermüdeten Eifer des neuen Patriarchen großes Lob (Labb. T. V. Concil. col. 47. sq. Vgl. Baronii Annal. ad ann. 536. n. 27, Pagi, Critica ad ann. 536. n. 6.). Ruhig verwaltete der fromme und rastlos thätige Mennas die Kirche von Constantinopel, bis beim Wiedererwachen des Dreicapitelstreites (s. d. A.) der drängende Sturm auch ihn mit sich fortriß. Der monophysitisch gesinnte und rachsüchtige Theodorus Askidas, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, wußte den Kaiser Justinian zu bewegen, daß er gegen die drei Capitel zuerst das sog. theologische Edict (544) und später das neue Edict (551) veröffentlichte und beiden durch Gewaltthätigkeit Geltung zu verschaffen suchte. Der bedrohte Mennas unterzeichnete die Edicte, Papst Vigilius aber, ob er gleich dem ersten mit der Clausel: „ganz ohne Beeinträchtigung des Concils von Chalcedon und daß der Streit dadurch endlich beigelegt werde", beigetreten war, verweigerte später, sich ermannend, standhaft gegen den drängenden Kaiser die Billigung der Edicte, setzte den Bischof Theodorus Askidas ab und schloß den Patriarchen Mennas und die gleichgesinnten Bischöfe von der Kirchengemeinschaft aus (14. Aug. 551. Baronii Annal. ad ann. 551. n. 6. sq.). Jetzt fand Mennas Gelegenheit, seine Liebe zum Frieden und seine kirchliche Gesinnung zu zeigen und durch Anerkennung des päpstlichen Urtheilsspruches wieder gut zu machen, worin er früher durch Schwäche gefehlt hatte. Er unterwarf sich unbedingt dem römischen Stuhle

und erklärte mit mehreren Bischöfen schriftlich, daß sie die vier allgemeinen Concilien, auf denen die Päpste durch ihre Legaten oder Vicarien den Vorsitz geführt hätten, und die Anordnungen des römischen Stuhles, welche den Glauben beträfen und die Synoden bestätigten, annehmen und die kaiserlichen Decrete mißbilligten (Harduin. III. 10. Labb. V. 338). Mennas erlebte nur mehr wenige ruhige Tage, er starb im August des J. 552, nachdem er 16 Jahre und 6 Monate die Kirche von Constantinopel regiert hatte. Sowohl die Lateiner im Martyrologium am 25. als auch die Griechen im Menologium am 24. August verehren ihn als Heiligen (Martyrol. Rom. ad 25. Augusti, Menologium ad 24. Aug. bei den Bollandisten mens. Aug. I. 667. Daselbst ist auch ausführlich das Leben des hl. Mennas die 25. Aug. bearbeitet und gedrängt in Tom. I. mens. Aug. p. 65—67). [G. Tinkhauser.]

Menno und die Mennoniten. Menno (Simon's Sohn, daher: Menno Simonis) ist 1505 zu Witmarsun bei Franecker in Friesland geboren. Mit einer ziemlich dürftigen allgemein wissenschaftlichen und theologischen Bildung trat er in den geistlichen Stand und wurde im J. 1528 Kaplan in Pinningen in Westfriesland. Unfähig, in der allgemeinen religiösen Bewegung die Selbstständigkeit des Urtheils zu bewahren, blieb ihm gleich so vielen Andern nichts übrig, als ihr zu folgen. Er fing an die Gegenwart Christi im hl. Abendmahle zu bezweifeln, obwohl er, wie er in seinem „Ausgang aus dem Papstthum“ naiv gesteht, damals in der hl. Schrift noch sehr wenig bewandert war. Jetzt erst las er fleißiger in ihr, daneben auch in Luther's, Buzer's und Anderer Schriften, und fand alsbald, „daß wir betrogen wären durch Götzendienst (hl. Messe), falsche Taufe und Abendmahl“. Er predigte gegen diese Entstellungen des reinen Wortes, blieb aber gleichwohl noch in seiner Kirche. Als die Wiedertäufer in Münster (1533) zu wüthen anfingen, sah er in dem ganzen Unwesen nicht so fast Irrthümer, als vielmehr einen der guten Sache schädlichen Fanatismus. Nach gewaltsamer Unterdrückung der Unruhen in Münster (1535) wandten sich theils einige dabei Betheiligte, wie die Gebrüder Philipps und David Joris, theils Solche, welche von Anfang gegen das Unwesen in Münster gewesen waren, an Menno als an einen „evangelischen Prediger, der schon Vielen die päpstlichen Gräuel enthüllt habe“ (Ausgang aus dem Papstthume S. 55) und drangen in ihn, an die Spitze der gemäßigten Wiedertäufer zu treten. Dieß führte 1536 seinen öffentlichen „Ausgang aus dem Papstthum“ herbei. Ubbo Philipps ertheilte ihm auf's Neue die Taufe. Mit der größten Hingebung widmete er sich nun durch Schriften und Predigten den Taufgesinnten in Friesland, Gröningen, Geldern, Holland, Brabant, Holstein und Westpreußen, und wurde daher von ihnen als Lehrer und Oberhaupt anerkannt. Da aber Menno selbst zu wenig theologisch gebildet und die Taufgesinnten für weitere dogmatische Entwicklung zu wenig befähigt waren, so kam es außer der Aufnahme einiger katholischer Dogmen aus dem frühern Standpuncte Menno's zu nichts Anderm, als zu einer Milderung der fanatischen Wiedertäuferei in einen idealisirend-mystischen Separatismus, der jedoch, wie ohne festen dogmatischen Haltpunct so auch ohne wahrhaft vereinigende Kraft war, und ein Zerfallen in mehrere Parteien schon bei Lebzeiten Menno's nicht verhindern konnte. — Menno lehrte: die Sünde Adam's erbt sich fort, ihre Folge ist der Tod; der Einzelne aber wird nur wegen seiner eigenen Sünden, nicht in Folge der Erbsünde verdammt. Menno legt ein großes Gewicht auf die Freiheit, deren Bedeutung daher auch in seiner Rechtfertigungslehre zur Geltung kommt, wenn er diese nicht bloß durch Glauben, sondern auch durch Gehorsam zu Stande kommen und den Glauben in guten Werken (besonders in Ertheilung von gutem Rath, Almosenspendung und Krankenbesuch) als Zeugnissen und Früchten des Glaubens thätig sein läßt. Der rechtfertigende Glaube wandelt das Herz um, er macht aus einem Ungerechten einen wahrhaft Gerechten. Nur zwei Sacramente, die Taufe, jedoch nur für Erwachsene, die glauben und bußfertig sein können, und das Abendmahl hat Christus eingesetzt. Den Kindern hat er ohne Taufe das Himmelreich verheißen. Die Sacramente sind äußere,

sinnliche Handlungen, welche die ununterbrochen von Christus ausgehende heiligende Kraft nur anzeigen und versinnbilden, nicht aber mittheilen. Eine nothwendige Ceremonie ist die Fußwaschung reisender Brüder, die Kirche ist die Fortpflanzung des Reiches Christi, sie hat Aelteste und Lehrer des Worts, die durch die Händeauflegung der Aeltesten confirmirt werden. Im weitern Sinne gehören zur Kirche, zum Bunde Gottes alle Erlösten. Bußfertige sind in die Kirchengemeinschaft wieder aufzunehmen. Die Obrigkeit ist von Gott. Wir sind ihr Ehre und Gehorsam schuldig in Allem, was nicht dem Worte Gottes zuwider ist. Krieg und Eide sind den Christen unbedingt verboten. Diese Lehren hat Menno in dem im J. 1539 herausgegebenen Fundamentbuche vom rechten christlichen Glauben (dessen Hauptinhalt bei Schyn, historiae Menonnitarum plenior deductio p. 140 — 145) dargelegt. Sie fanden aber von Anfang an unter den Taufgesinnten selbst Gegner, Battenburg und sein Anhang redeten noch immer von Ergreifung des Schwertes Eliä, Ausrottung der Gottlosen und Errichtung eines neuen Reiches der Gläubigen, während David Joris (s. Joristen) zwischen ihm und Menno vermittelnd meinte, es werde dereinst die Zeit kommen, wo alle Fürsten der Erde ihre Kronen freiwillig niederlegen, bis dahin aber seien sie zu dulden und die Gläubigen hätten ihnen zu gehorchen. Andere Differenzen entstanden über Menno's Lehre von der Menschwerdung des Sohnes, über das Verbot der Ehescheidung, die von Menno im J. 1547 auf der Versammlung zu Emden nur vorübergehend ausgeglichen wurden und ihn zur Herausgabe mehrerer kleinern Schriften (bei Schyn l. c. S. 162. ff.) veranlaßten. Eine dauernde Spaltung führten die hierauf entstandenen Streitigkeiten über die Gültigkeit des Kirchenbannes herbei, denn sie hingen mit der Anerkennung oder Verwerfung der frühern fanatischen Richtung zusammen. Menno sprach sich in zwei Sendschreiben (bei Schyn l. c. S. 152. 157) für Beibehaltung des Bannes in schwerern Fällen, jedoch erst nach dreimaliger Ermahnung, übrigens auch für Wiederaufnahme der Bußfertigen aus, konnte aber die Lostrennung der „harten Banners“ (Fläminger und Westfriesen) von der mildern Partei (Deutsche und Ostfriesen) nicht verhüten; ja, im J. 1557, als die Sache auf einer zahlreichen Versammlung zu Straßburg wieder angeregt worden war, ließ sich der schwache Menno durch Dietrich Philipps zu der strengern Ansicht fortreißen, wornach auch auf geringere Vergehen die Strafe des Bannes gesetzt war, die Gemeinschaft mit den Mennoniten in Mähren, der Schweiz, Schwaben und im Breisgau wurde (1559) ganz aufgehoben. Diese sahen auch in den bestellten Vermahnern und in Anderm eine Rückkehr zum Papstthum. Menno überlebte diese Spaltung nicht lange; er starb im J. 1561 zu Oldeslo im Holsteinischen, auf dem Landgute eines Edelmannes, der dem auch von vielen Taufgesinnten verfolgten Manne eine Zufluchtsstätte gegeben hatte. Seine und seiner Anhänger Lage war auch dadurch stets eine sehr bedrohte, weil man die Vorstellung von den münsterischen Gräueln von Seite der katholischen Kirche, wie der Lutheraner und Reformirten immer noch auf die Taufgesinnten überzutragen pflegte, wie denn noch in der Concordienformel die Wiedertäufer neben Schwenkfeldianern und Arianern als Ketzer bezeichnet werden, weßhalb in Mähren, Preußen und in der Schweiz viele als Feinde der öffentlichen Ordnung hingerichtet wurden (so auch David Joris den 23. Aug. 1556 zu Basel, wo er sich seit 1544 unter dem Namen Johann von Brück aufgehalten hatte). Mehrere Schriften Menno's (bei Schyn l. c. S. 170 — 172), namentlich der „Ausgang aus dem Papstthum“ waren der Widerlegung jener sich stets wiederholenden Beschuldigung gewidmet und noch der Mennonite Schyn widmet diesem Gegenstande in der historia Mennonitarum. Amstelod. 1723. S. 131. ff. ein eigenes Capitel, in welchem er die Mennoniten wegen ihrer Verwerfung der Kindertaufe nur als die durch die Waldenser (?) vermittelte Fortsetzung der ersten Christen bezeichnet. — Die schon erwähnten Differenzen der Taufgesinnten fixirten sich in dem Gegensatze von Feinen oder Flammingern und Westfriesen und Groben oder Waterländern und Ostfriesen.

Jene hielten streng an der alten Ordnung und wurden, weil sie die gänzliche Untertauchung (Onderdompeling) für nöthig hielten, auch Dompelers genannt, während sich diese mancherlei Milderungen erlaubten. Welche Pedanterie sich durch das Ganze hindurchzog, zeigte sich gerade in dem Momente recht augenscheinlich, als beide Theile zweien ihrer Lehrer, Johann Willems und Lubbert Gerrits (Gerardi) eine Entscheidung durch Compromiß übertragen hatten (1567). Der Ausspruch lautete dahin: beide Theile sollten auf die Kniee fallen, sich um Verzeihung bitten und dann in brüderlicher Liebe und Eintracht leben. Die Waterländer knieten zuerst, bekannten ihre Schuld, baten um Verzeihung und standen wieder auf. Als aber nun auch die Flamminger niedergekniet waren und wieder aufstehen wollten, erklärte Willems, ihr Ausspruch gehe dahin, daß die Flamminger nicht von selbst aufstehen, sondern mit der Hand aufgerichtet werden sollten. Dieß deuteten die Letztern dahin, als sollten sie künftig zu keinem Amt in der Gemeinde gewählt werden, widerriefen daher ihre Abbitte und verwarfen den ganzen Compromißentscheid. Die Trennung war größer, als zuvor. Allmählig stellte sich aber doch wieder das Bedürfniß nach festerer Vereinigung heraus und führte zur Abfassung von symbolischen Schriften hin. Das erste ist das waterländische, von Johann Ries und Lubbert Gerardi im J. 1580 verfaßt. Diesem folgte das von Outerman, Mennonitenlehrer zu Harlem, im J. 1626 verfaßte, das 19 andere Lehrer unterschrieben. Es wurde den Generalstaaten überreicht und verschaffte den Mennoniten in den Niederlanden Gewissensfreiheit. Nachdem einmal das Einheitsgefühl durch diese Symbole erstarkt war, bewirkte es in weiterer Ausdehnung auch die Vereinigung der bisher getrennten Parteien. Von der Amsterdamer Gemeinde ging die Anregung aus: ob denn, so fragten sie in einem Circularschreiben (1627), das sichere Kennzeichen der Kinder Gottes, der in Liebe thätige Glaube den Flammingern oder Waterländern abgesprochen werden könne? durch welche Worte der hl. Schrift es verboten sei, daß beide Theile Frieden machten? Diesem Schreiben folgte 1629 die sog. Präsentation, durch welche alle zerstreuten Kinder Gottes ernstlich zur Einigkeit aufgefordert wurden. Diese Schreiben der Amsterdamer Mennoniten erhielten den Namen: Oelzweig des Friedens und wurden auf einer Versammlung zu Amsterdam (1630) von den vereinigten Friesen und Teutschen angenommen. Dieß die dritte symbolische Schrift, zu welcher bald darauf (1632) als die Frucht einer Dordrechter Synode die vierte kam, durch welche sich die Parteien noch mehr einigten. Den Schluß bildet die im J. 1664 zu Leyden abgehaltene große Versammlung von Lehrern und Diaconen der vereinigten Flamminger, Friesen und Teutschen, welche die seit 1626 erschienenen Bekenntnißschriften als symbolische Bücher anerkannten. Ihre Verschiedenheit ist unbedeutend, weil sie nur den Zweck hatten, die Differenzen über Bann und Kirchenzucht mehr durch Umgehung oder gegenseitiges Nachgeben, als durch bestimmte Begriffe aufzuheben (vgl. Schyn, l. c. c. IV. S. 78—115). Aber eben diese Principlosigkeit führte alsbald zu neuen Gegensätzen, als es sich um die Aufrechthaltung der Symbole handelte. Dem Wesen eines kirchlichen Symbols entgegen meinten Einige, daß Jeder, welche dogmatischen Ansichten er auch habe, wenn er nur die hl. Schrift annehme und fromm lebe, in die Gemeinschaft aufgenommen werden könne — die remonstrantisch Gesinnten, von ihrem Haupte, einem Arzte zu Amsterdam, auch Galenisten genannt; ihre Gegner hießen von ihrem Anführer, dem Arzte Apostool in Amsterdam, die Apostoolen. Jene hatten zugleich eine socinianische Lehre von Gott und Christus, und für diese gerade sollte Raum geschaffen werden, während die Apostoolen an der Lehre Menno's über Trinität und Menschwerdung streng festhielten. Die Obrigkeit, an welche sich beide Theile wendeten, entschied mehr zu Gunsten der Letztern. Gleichwohl blieben die Geleniſten im Besitze des reichen Kirchenvermögens, weil sie sich bereit erklärten, die Apostoolen stets als Brüder anzusehen, was zu erwiedern diesen das Gewissen verbot. Sie trennten sich 6—700 an der Zahl und bildeten eine eigene Gemeinde. Alle Versuche zur Wiedervereinigung

(1684) waren fruchtlos. Später benützten die reformirten Theologen in den Generalstaaten diesen Zwiespalt zu wiederholten Angriffen auf die von ihnen stets als Ketzer angesehenen Taufgesinnten (in den Jahren 1722, 1738, 1741), die Sache kam vor die Staaten, welche, wie natürlich, im Sinne des calvinischen Lehrbegriffs entschieden und die Untersuchung über die rechtgläubige Lehre der Taufgesinnten in Anspruch nahmen. — Der Gottesdienst der Taufgesinnten ist von allem äußern Schmuck entblößt, und besteht in Gebet, Gesang, Predigt und Katechisationen. Zur Taufe ist zweimal im Jahre der achte Tag vor dem hl. Abendmahle eingesetzt. Wenn die Täuflinge geprüft sind und die Gemeinde, der sie vorgestellt worden, gegen ihre Aufnahme nichts zu erinnern hat, so werden von einem der Aeltesten (diese allein sind zur Verwaltung der Sacramente befugt) zwei Predigten gehalten, in welche das vollständige Glaubensbekenntniß aufgenommen ist. Hierauf wird von den Täuflingen vor der Gemeinde das Glaubensbekenntniß abgefragt und unter Aussprechung der Taufformel dreimal etwas Wasser aus einem steinernen Kruge auf das Haupt des Täuflings gegossen, mit dem Wunsche, daß Christus selbst den Getauften mit dem hl. Geiste und Feuer taufen möge. Der Aelteste küßt die Neugetauften und nennt sie lieber Bruder oder liebe Schwester. Die Feier des Abendmahles hat große Aehnlichkeit mit der von Zwingli angeordneten. Die Fußwaschung ist jetzt abgeschafft. — Die Hauptsitze der Mennoniten sind noch jetzt die Niederlande, wo sie gegen 130 Gemeinden haben. In Holstein und Preußen wurden sie am frühesten geduldet. Im J. 1827 sind sie in Preußen vom Eide als Zeugen &c. entbunden worden, wenn beglaubigte Zeugnisse über untadelhaften Wandel beigebracht sind. In Südrußland haben sie seit 1803 mehrere Colonien angelegt, deßgleichen in Ungarn, Siebenbürgen und der Moldau. In Teutschland finden sie sich besonders im Bezirk Cleve, in Ostfriesland, Holstein, Neuwied, beiden Hessen, weniger im südlichen Teutschland. In Frankreich finden sie sich im Elsaß und im Moseldepartement. Auch nach Pensylvanien und einige andere Gegenden Nordamerica's hat sich die Secte durch Auswanderung verbreitet. — Opera Mennonis, Amst. 1646. H. Schyn: historia Christianorum, qui Mennonitae appellantur. ib. 1723 (aus dem Holländ. übersetzt). Von demselben: historiae Mennonitarum plenior deductio. ib. 1729. Stark, Geschichte der Taufe und der Taufgesinnten. Leipz. 1789. Hunzinger, das Religions-, Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten. Speier 1830. [Scharpff.]

Menochius, Johann Stephan, wurde im Jahre 1576 zu Pavia geboren. Sein Vater, Jacob Menochius, war Präsident des Raths von Mailand, einer der berühmtesten Juristen seiner Zeit, Verfasser mehrerer geschätzter juristischer Schriften, der Baldus und Bartholus seines Jahrhunderts genannt. Am 25. Mai 1593 trat der junge Menochius, erst 17 Jahre alt, in den Jesuitenorden und zeichnete sich bald ebensowohl durch Gelehrsamkeit, als durch Tugend aus. Nachdem er im Collegium zu Mailand Profeß abgelegt hatte, lehrte er dort Exegese und Moral, bekleidete später noch mehrere wichtige Aemter in seinem Orden und starb zu Rom den 4. Febr. 1655. Am bekanntesten unter seinen Schriften ist die Brevis explicatio sensus literalis totius Scripturae. Er wollte durch dieses Werk den Wortsinn der hl. Schrift auch denjenigen zugänglich machen, welche nicht Zeit und Gelegenheit hätten, weitläufige Commentare zu lesen. Dasselbe hatten vor ihm schon andere Gelehrte seines Ordens, namentlich Joh. Mariana, Wilhelm Estius und Emmanuel Sa (s. diese Art.), versucht, Menochius findet aber ihre Arbeiten ungenügend und hat sie wirklich übertroffen; er selbst wurde aber später durch seinen Ordensgenossen Tirinus übertroffen. Der Erklärung schickt er Prolegomenen in 28 Capiteln voraus, worin die einleitenden und hermeneutischen Fragen in gedrängter Kürze behandelt werden. Das Werk wurde oft gedruckt (Cöln 1630 in 2 Fol.); de la Haye nahm es in seine Biblia magna auf, und Tournemine gab es 1719 mit mehrern biblischen Dissertationen von verschiedenen Verfassern heraus. Neuerdings ist es mit der französischen Paraphrase der Bibel von Carrieres zu Lilles 1843 in 8 Octavbänden wieder ab-

gedruckt. Außerdem verfaßte Menochius noch folgende Schriften: Hieropolitica s. institutiones politicae ex s. Scripturis depromptae, lib. 3. Lugd. 1625; Institutiones oeconomicae ex s. literis depromptae, lib. 2. Lugd. 1627; de republica Hebraeorum lib. 8. Paris 1648; historia vitae Christi; historia sacra ex libro Act. apost.; diatribae, quibus plura scripturae loca diserte exponuntur. Rom 1647. Aus seinem Nachlaß wurde noch herausgegeben eine Oeconomia Christiana. Venet. 1656, und eine historia sacra miscella ex variis auctoribus. Venet. 1657. [Reusch.]

Menologien, s. Martyrologien.

Mensa capitularis und mensa episcopalis. So lange an den Stiftskirchen das gemeinschaftliche Leben (vita communis s. canonica) währte, wurde der Lebensunterhalt sowohl des Bischofs als der Capitularen aus dem gemeinsamen Stiftsgute bestritten. Als aber seit dem zehnten und eilften Jahrh. das canonische Leben sich auflöste, und die Canoniker eigene Wohnungen bezogen, später auch den Communtisch aufgaben, und jeder seinen gesonderten Haushalt führte, da wurde eine Theilung des vorhin gemeinschaftlichen Tafelgutes dergestalt beliebt, daß der Bischof seinen eigenen Antheil (das bischöfliche Tafelgut, mensa episcopalis) und das Capitel den seinigen (das Capitelgut, mensa capitularis) erhielt. Der für die Stiftscanoniker ausgeworfene Antheil wurde sofort wieder nach der Zahl der letzteren und mit Rücksichtnahme auf die ordnungsmäßige Abstufung der Dignitäten, Personate und einfachen Canonicate in einzelne Portionen (praebendae) ausgeschieden. Die Verwaltung des Capitelvermögens führte gewöhnlich der Propst; die Administration des bischöflichen Mensalgutes besorgte ein eigener Hausbeamter (vicedominus, Vizdom), der von dem Bischofe bestellt wurde (Carol. M. capit. I. ao. 802. c. 13; Lothar. I. Capit. ao. 824. c. 9). Veräußerungen an den Stiftsgütern forderten zu ihrer Gültigkeit nicht nur den Consens des Bischofs, sondern auch sämmtlicher Capitularen (c. 1. 2. 3. 8. X. De his quae fiunt a praelat. III. 10; sext. c. 2. De reb. eccl. non alien. III. 9). Bischöfliche Tafelgüter konnten nur mit päpstlicher Bewilligung veräußert werden (c. 8. X. De reb. eccl. non alien.), eine Vorschrift, die auch jetzt noch, wo ein Bischofstuhl in liegenden Gütern dotirt ist, gesetzliche Geltung hat, da diese Verpflichtung in den Subjectionseid (s. Bischof), den die Erzbischöfe und Bischöfe dem apostolischen Stuhle zu leisten haben, aufgenommen ist. Ueber die Gestaltung der Dotationen der Metropolitan- und Domstiftskirchen in neuester Zeit seit der Wiedererrichtung der bischöflichen Stühle und Capitel in Teutschland s. den Artikel: Dotation der Kirchenämter, lit. A. [Permaneder.]

Mensa pauperum. Wie es schon in den ersten Zeiten der Christenheit eine Hauptangelegenheit der Kirche war, für die Armen der Gemeinde zu sorgen, und die Pflege derselben einem eigenen ordo clericorum, den Diaconen, übertragen war; so wurde späterhin, als die eigentlich gemeinsame Ausspeisung derselben (mensa pauperum) außer Uebung kam, und das Vermögen der Kirche immer verschiedenartiger und ansehnlicher wurde, ein bestimmter (gewöhnlich der vierte) Theil der Einkünfte zu Armenspenden ausgeschieden. Um aber bei der Vertheilung dieses Almosens festere Anhaltspuncte zur Beurtheilung der Dürftigkeit und Würdigkeit der einzelnen Familien oder Individuen zu gewinnen, wurden an den Hauptkirchen eigene Verzeichnisse (Armenmatrikel) gehalten, worin der Stand, die Armuthsverhältnisse und die Moralität der Unterstützungsbedürftigen gewissenhaft verzeichnet waren. Da die Kirche von jeher die Armen als ihre besonderen Pflegbefohlenen betrachtete, so schärften nicht nur allgemeine und Particular-Concilien die Pflicht der Wohlthätigkeit den Gläubigen überhaupt und vorzüglich den Geistlichen ein, sondern auch Päpste und Bischöfe ermahnten dringendst dazu, und gingen mit ihrem Beispiele voran. Bei der Ausbildung der Capitelverfassung an den Dom- und Collegiatkirchen ging das Amt der Armenpflege an die Capitel, und regelmäßig wurde von dem bischöflichen Tafelgute und den Capitelfonds (s. mensa episc. und capit.) ein bestimmter Theil für die verschiedenen in der Regel sehr ergiebig ausgestatteten Wohlthätigkeitsanstalten zurück-

gelegt, und dieser Vermögenstheil nach seiner Bestimmung fortwährend der Armentisch (mensa pauperum) genannt. An den Stiftskirchen hatte gewöhnlich der Propst auch diese Vermögensmasse zu administriren; an den Pfarrkirchen wurden ein oder mehrere Gemeindeglieder unter Respicienz und Controle des Pfarrers als Armenpfleger aufgestellt, die dem Bischofe alljährlich auf dessen Visitationsreisen Rechnung stellten. Dabei bestand die Einregistrirung in die Armenmatrikel noch lange Zeit fort. In den neuesten Zeiten zog man die Wohlthätigkeitsanstalten größtentheils zum Ressort der Staats- und Gemeindeverwaltung, und die Theilnahme, welche die Pfarrer als ständige Mitglieder oder Vorsitzende an den Local-Armenpflegschaften noch haben, kommt ihnen regelmäßig nur in der Eigenschaft von Civilstandsbeamten zu. Vgl. noch die Artikel: Armenpflege, christliche, und kirchliche Wohlthätigkeitsanstalten. [Permaneder.]

Mensch. Der Mensch ist dem allgemeinen Begriffe nach ein vernünftiges, freies — leibliches Wesen. Da aber der Begriff der Wesenheit ihm mit allem Geschaffenen, und in der allgemeinsten Beziehung auch mit dem Ungeschaffenen gemein ist, so ist der Begriff des Menschen als eines an eine organische Leiblichkeit gebundenen Geistes bezeichnender, um seine qualitative Verschiedenheit ebensowohl von der Natur, als von Gott auszudrücken. Diese qualitative Verschiedenheit des Menschen von der Natur und von Gott ist ebensowohl Lehre der Kirche, als das Resultat eines auf richtiger Anschauung ruhenden Denkens (s. Dualismus), gegenüber der pantheistischen Lehre, daß der Mensch das vollendetste Naturproduct, Gott aber der im Menschen und in der Natur zur Erscheinung kommende und durch sie lebende Geist oder daß er nur das allgemeine Sein und Leben alles Seienden ist. — Dem oberflächlichen Denken liegt diese Anschauung immerhin nahe; allein sie bietet noch größere Schwierigkeiten, wenn man sie zur Grundlage der denkenden Erfassung aller Dinge machen will, als die christlich-monotheistische, welche uns auch Manches noch dunkel läßt, da uns eben das unendliche Leben Gottes in seiner tiefsten Wesenheit im Diesseits unaufgeschlossen bleibt und demnach auch des Menschen und der Natur tiefinnerstes Wesen und Leben. Die Lehre der Kirche, wie die Anschauung der hl. Schrift und der Tradition ist aber am klarsten in der Lehre von der Schöpfung ausgesprochen. Die Stelle in Genes. 2, 7., Gott habe den Menschen aus Erde gebildet und ihm den Lebensathem in's Gesicht gehaucht und der Mensch sei zur lebenden Seele geworden, ist die Grundlage, auf der alle folgende jüdische und christliche Anschauung ruht; nach ihr, wie nach dieser ist aber Gott schon Gott und vollkommen, bevor er den Menschen in's Dasein setzt und zwar zuerst den Leib und dann den Geist, wodurch beide als etwas Verschiedenes dargestellt werden, wie sich das auch in der Unsterblichkeit des vom Leibe getrennten Geistes ausspricht (s. Kohel. 3, 19. 21; 12, 7; 2 Cor. 5, 1. 4; vgl. Ezech. 37, 7. 8). Noch schärfer werden im N. T. *πνεῦμα* und *σάρξ* einander entgegengesetzt; besonders Röm. 7, 22 ff. Und wenn auch hier die *σάρξ* als die mit der Concupiscenz (s. Begierlichkeit) behaftete Leiblichkeit aufgefaßt werden muß, so muß doch in der *σάρξ*, im Leibe, in den Gliedern ein besonderes Lebensprincip gedacht werden als Träger der Concupiscenz gegenüber dem innern Menschen oder dem von Gottes Gnade angeregten und mit dieser wirkenden Geiste; und dieß weist auf die qualitative Verschiedenheit von Geist und Leib (s. Geist). Die Lehre der Kirche spricht sich ganz kurz aus: Gott hat geschaffen creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem, ex spiritu et corpore constitutam. (Sehr treffend quasi comm.) — Der menschliche Geist weiß sich aber ebensowohl als Grund seiner Thätigkeitsweise, als im Menschen manche Lebensäußerungen vorhanden sind, welche er so wenig als gesetzt von seinem Geiste ansehen kann, daß er sie gar nicht hindern kann; und zeugt dieses einerseits für die qualitative Verschiedenheit seines Geistes vom Leibe, so weist andererseits der Gedanke Gottes als eines absoluten, freien Wesens (s. Gott), von dem sich der Mensch bedingt weiß, und die

Möglichkeit, mit dem geoffenbarten Willen Gottes oder, allgemeiner, mit dem Gesetze, als der wahren Norm des Lebens in Widerspruch treten zu können, auf die qualitative Verschiedenheit des Menschen von Gott hin. — Bisher haben wir eines in der hl. Schrift vielfach gebrauchten Ausdrucks — der Seele — gar nicht Erwähnung gethan; allein die hl. Schrift scheidet nicht so strenge zwischen Seele und Geist, und gebraucht auch *πνεῦμα* geradezu für den göttlichen Geist, als Princip des in der Gnade Christi neuen christlichen Lebens, so daß auch die beiden Begriffe des göttlichen und menschlichen Geistes leicht in einander sich verschmelzen (vgl. z. B. Röm. 8, 4. ff.). Ausdrücklich werden Geist, Seele und Leib (1 Thessal. 5, 23; Hebr. 4, 12) neben einander erwähnt. Die Seele ist aber, wo sie nicht dasselbe, was Geist ist, bedeuten soll, entweder als Bestandtheil des Geistes gedacht, und bezeichnet denselben nach seiner niederen Thätigkeit, welche sich durch den Leib vermittelt, oder sie ist das Lebensprincip des Leibes, so daß eine Trichotomie nicht begründet erscheint. — Allein obwohl der Mensch seinen beiden Bestandtheilen (Geist und Leib) nach und als Synthese beider von Gott und der Natur verschieden ist, so ist er doch nicht von beiden geschieden, sondern er hängt mit beiden auf's Innigste zusammen, und ist ebensowohl an die Natur gebunden, als von Gott bestimmt und abhängig, ohne daß seine Vernunft und Freiheit dadurch aufgehoben wird, sondern damit sie sich in diesem Verhältnisse vermittle. Denn durch sich selbst kann sich nur das göttliche Leben vermitteln, aber auch nur in drei Personen; der Mensch aber vermittelt sein Bewußtsein und die Freiheit des Willens (s. dies. Art.) nur durch ein Anderes ihm Gegenüberstehendes, sei es die Natur und der geschaffene Geist oder Gott selbst. Und es kann dieses nicht anders sein, da er dem Leibe nach der Natur angehört, der Leib ja nur eine Erscheinung des allgemeinen Naturlebens ist, also auch den Gesetzen derselben dienen muß, dem Geiste nach aber mit andern ihm gleichen Geistern zu dem Absoluten strebt, so recht ein Mikrokosmus, wie man schon den Menschen genannt hat. Da aber im Menschen Leib und Geist im innigsten Verbande mit einander stehen, so folgt daraus auch eine gegenseitige Wechselwirkung, so daß Geist und Leib einander sich bestimmen. So sehen wir's in der Wirklichkeit; der Mensch wird in einem bestimmten Lande geboren, und das Klima, wie die Nahrungsmittel wirken unverkennbar auf denselben; an den laxen Unterschied knüpft sich eine besondere Bestimmtheit der Anlagen und Fähigkeiten, der Mensch ist dem Wechsel von Tag und Nacht, Wachen und Schlaf unterworfen und jedes Alter bringt besondere Anregungen oder Hemmnisse der Entwicklung des Geistes mit sich. — So und noch auf manch' andere Weise findet sich der Mensch ebensowohl an die Gesetze natürlicher Entwicklung seinem Leibe nach gebunden, als im Allgemeinen durch die Mächte der Natur bestimmt. Seine Geistesentwicklung schließt sich selbst ganz enge an die Entwicklung des Leibes an. Allein eben so klar ist, daß bei einer normalen Entwicklung der Geist sich immer mehr den Einflüssen der Natur von Außen entzieht, und der Einwirkung des Leibes auf sein eigenes Leben, der Mensch wird gleichgültiger gegen klimatische Verhältnisse; die geistige Naturbestimmtheit des Geschlechts kann er indifferenciren; der Schlaf wird ihm nicht so zwingend, das Alter nicht so hemmend. Gänzlich losmachen kann sich der Mensch aber von diesen Einflüssen der Natur, der Geist von der Leiblichkeit nicht, so lange er an diese gebunden ist. Es fragt sich nun auch, ob das Verhältniß, wie es jetzt ist, von Anfang an gewesen sei. Schon das Verhältniß, wie wir es jetzt sehen, legt uns den Gedanken nahe, daß der Mensch nicht zum Knechte der Natur, sondern zu ihrem Herrn bestimmt sei, während sich in der Wirklichkeit jene den Menschen bestimmenden Verhältnisse häufig als ihn knechtende gestalten. Weist doch schon des Menschen ganze Gestalt auf jenes hin, und die Möglichkeit, in articulirten Tönen zu sprechen, woran alle geistige Entwicklung geknüpft ist. Feiert ja auch im Menschen die Natur ihre Verklärung, wie sie in ihm ihre Vollendung erreicht, denn in den niederen Producten (zum Theil schon der Pflanzenwelt, bei den Thieren zum Theil in ziemlicher Vollendung) ringt

das Naturleben nach seinem Selbstverständniß, zu dem es im Menschen, in der Vereinigung des Naturlebens im Leibe mit dem Geiste kömmt. Diesem ist es aber eben in seiner Verbindung mit dem Leibe möglich, das ganze Naturleben zu erkennen, weil er in ihm auch die Gesetze desselben und das Leben desselben überhaupt erkennt. Schon dem Leibe nach, aber noch mehr dem Geiste nach ist daher der Mensch die Vollendung der Schöpfung, aber eben dadurch auch gewissermaßen Herr derselben, aber nur als Herr vom Schöpfer gesetzt. Alles Geschaffene ist dem Urmenschen zum Gebrauche (Genes. 1, 29. 30), also auch unterworfen und seine Herrschaft darüber spricht sich auch darin aus, daß er den Thieren Namen gab (Genes. 2, 19. 20), worin zugleich seine geistige Erhabenheit als Grund der Herrschaft an den Tag tritt (vgl. Ps. 8). Demnach setzt auch die hl. Schrift das Verhältniß des Menschen zur Natur, und demnach auch des Geistes zum Leibe im Urmenschen als ein anderes voraus, in welchem des Menschen Geist freier war dem Leib und der Natur gegenüber (s. Adam). Dieses führt uns zu einem andern Puncte, mit dem der eben erwähnte enge zusammenhängt, nämlich zur Lehre von der Bestimmung des Menschen seinem Geiste und Leibe nach, woran sich die Lehre vom Verhältnisse Gottes zu dem Menschen anschließt. — Der Mensch ist von Gott geschaffen und erkennt dieses; Gott ist es auch, der ihm seine Bestimmung gibt, der mit dem Leben (s. d. A.) auch das Gesetz des Lebens verleiht. Der Mensch muß nämlich seine Bestimmung gleich Anfangs erhalten und zwar als eine rein potentielle, welche später eine actuelle und habituelle wird. Diese Bestimmung spricht die hl. Schrift in der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott aus (Genes. 1, 26. 27. 2, 7; 5, 1—3; 9, 6; vrgl. Sir. 17, 1—12; Weish. 2, 23. und den Art. Ebenbild Gottes); diese besteht in der Intelligenz und Freiheit des Menschen, deren höchste Aufgabe es ist, die Außenwelt als Offenbarung Gottes und die Wesenheit Gottes selbst zu erkennen und das Gesetz, das dieser gegeben hat, zu erfüllen; durch beides aber, freies Erkennen und vernünftiges Wollen sich für Gott zu entscheiden. Diese Entscheidung für Gott war dem Menschen durch den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen (s. Baum des Lebens) nahe gelegt; in der verliehenen Freiheit (s. d. A.) lag die Möglichkeit des Abfalls. Darum findet sich der Mensch unmittelbar durch Gott bestimmt, damit er sich für Gott entscheide in der Vermittlung seiner Freiheit; aber frei soll er sich eigen machen actuell, was er durch die unmittelbare Schöpfung Gottes potentiell ist (s. Sprüchw. 23, 23; Matth. 10, 32; Luc. 18, 8; Röm. 10, 9. 10; Gal. 3, 1; Ephes. 5, 9; 1 Timoth. 2, 4; 2 Joh. V. 4; Matth. 5, 48; 3 Mos. 19, 2; 1 Pet. 1, 15. 16; Ephes. 5, 1; 2 Pet. 1, 4; 1 Joh. 3, 1 ff. u. s. w.). Zur Ebenbildlichkeit gehört auch die Unsterblichkeit des Geistes (Weish. 2, 23, doch nicht in allen Codd. αἰδιοτητος), zur Vollendung derselben auch die Unvergänglichkeit des Leibes, in welcher Form dieser immerhin eines solchen unvergänglichen Lebens fähig ist. Aber eben weil die Unvergänglichkeit des Leibes nicht selbst zur Ebenbildlichkeit gehört, so konnte der Leib auch vergänglich sein und durch den Abfall des Menschen von dem Gesetze Gottes, seinem eigenen immanenten Lebensgesetze (Idee), ist nun Vergänglichkeit, Schwäche, Krankheit und Tod das Erbtheil des Leibes, der mit der ganzen Natur nach Erlösung seufzt, die auch zum Theil ihm schon geworden ist. — Die Bestimmung des Menschen ist also in Rücksicht auf die Offenbarung Gottes in der Schöpfung die Verherrlichung Gottes (Ps. 8. 135. 136. 138. 146. 147—150), und in Rücksicht auf sich selbst Heiligkeit und Gerechtigkeit (s. d. A.); diese letztere ist für den Menschen Ausgangs- und Endpunct aller seiner Entwicklung; denn wenn der Grund der Schöpfung in Gott Liebe ist, so ist die Bestimmung des Menschen Heiligkeit, welche im Ausgangspuncte der menschlichen Geschichte eine unmittelbar verliehene, im Zielpuncte eine frei errungene (mit Voraussetzung der Gnade) ist. Das ist das Verhältniß des Menschen zu Gott und zur Natur. Nun ist auch noch das Verhältniß des Menschen zum Nebenmenschen, die sociale Stellung des Menschen zu berücksichtigen. Diese knüpft sich

zunächst an die Ehe (Genes. 2, 20 ff.); sie ist die Grundlage der Familie (s. d. A.), des Staats und in geistiger Beziehung auch der Kirche, mit deren Verhältniß zu Christus (Ephes. 5.) die Ehe parallelisirt wird (s. den Art. Ehe). Auf der Fortpflanzung des Geschlechts ruhte bis auf Christus die Hoffnung des Erlösers (s. d. A.), und jene selbst auf der Erlösungsgnade. Im Allgemeinen kömmt auch eine wahre Entwicklung des Geistes nur dadurch zu Stande, daß alle möglichen Beziehungen desselben angeregt werden; überhaupt nur jene unter Menschen, so daß der Geist von Menschen, welche noch geistig unentwickelt von den andern getrennt wurden, auch unentwickelt bleibt. Hierin spricht sich klar die Nothwendigkeit für den einzelnen Menschen aus, durch den gleichen Geist seine Intelligenz sowohl, als seine Freiheit zu vermitteln, die Nothwendigkeit, in staatlicher und kirchlicher Gemeinschaft zu leben (s. Gesellschaft). In dieser Gemeinschaft ergänzen sich alle einzelnen Menschen; die Einseitigkeit des Einzelnen löst sich in Harmonie auf in der Allgemeinheit; der Egoismus wird zur wahren Freiheit entbunden, indem dem Menschen ein höheres Gesetz in beiden zur Norm seines Lebens gegeben ist, das höhere Gesetz selbst aber nur eine indirecte (im Staate) oder directe (in der Kirche) Offenbarung Gottes ist. In beiden Gemeinschaften wiederholt sich die Bestimmtheit des Menschen durch die Natur, welche aber im Staate eine höhere, auch geistig vermittelte ist, und durch Gott, hier in der Vermittlung durch die Kirche. Wie aber von einem Stammvater, resp. einem Urpaare, leiblich das Menschengeschlecht ausging (s. Adam), so erreicht dieses sein Ziel und seine Vollendung in dem geistigen Stammvater (s. Christus) und der von ihm ausgehenden neuen Schöpfung, in der Kirche (s. d. A.), worin zugleich die geistige Einheit des Menschengeschlechts gesetzt ist. — Die socialen Verhältnisse dienen zuletzt demnach auch dem Menschen zur Erreichung seiner höchsten Bestimmung im Dießseits, heilig zu werden. — Des Menschen Leben (s. Leben) erstreckt sich aber auch noch über das Dießseits hinaus und vollendet sich erst in jener Zeit, in welcher das Dießseits, die äußere Natur verklärt, und auch des Menschen Geist wieder bekleidet wird mit einem neuen unverweslichen, verklärten Leibe, während diejenigen, welche ihrer Bestimmung untreu geworden sind, im Dießseits schon der Sünde Sold, im Jenseits die Strafe der Verdammung und am Ende der Zeiten die ewige Verwerfung zu erwarten haben (s. den Art. Auferstehung, Gericht, Hölle, Himmel). [Ochs.]

Menschensohn, s. Christus.

Menschwerdung Christi, s. Christus und Erlöser.

Menschwerdung, Congregation von der, s. Cistercienserorden.

Menses papales. Unter den päpstlichen Vorbehalten bezüglich der Besetzung von erledigten Kirchenämtern (s. Reservationes papales) kommt auch eine Bestimmung vor, welche in das zwischen Papst Martin V. und der teutschen Nation 1418 zu Constanz abgeschlossene Concordat aufgenommen worden war, daß außer jenen Kirchenämtern, deren Verleihung schon durch besondere Reservate dem päpstlichen Stuhle zuständen, auch die Collation aller übrigen Pfründen (die Laienpatronats- und niederen Seelsorgspfründen ausgenommen) zwischen dem Papste und dem ordentlichen Verleiher nach Monaten wechseln sollte. Nur die Dignitäten an den Dom- und Collegiatstiftern sollten auch forthin durch canonische Wahlen besetzt werden (Concord. Constant. a. 1418. § 9). Man nannte diese Uebereinkunft die Alternativa mensium, wornach der Papst die in den ungeraden Monaten (1. 3. 5. 7. 9. 11. d. i. Januar, März, Mai, Juli, September, November) vacantwerdenden Beneficien zu verleihen berechtigt war, und jene Monate die päpstlichen Monate (menses papales) hießen. Dieses Recht des päpstlichen Stuhles wurde zwar durch die Baseler Synode beanstandet, aber durch das spätere Wiener- (vulgo Aschaffenburger) Concordat bestätiget (Concord. Vindobon. v. 17. Febr. 1448). Von diesem Rechte der Alternativa mensium sind ausdrücklich die höheren Dignitäten der Dom- und Collegiatstifter, und nach der schon bestehenden Praxis die Seelsorgs-

ämter und Laienpatronatsbeneficien ausgenommen. Durch die neuesten Concordate, wodurch die päpstlichen Reservate überhaupt bedeutend alterirt wurden, ist auch mit der Alternativa mensium eine wesentliche Veränderung wie anderwärts so auch in Teutschland vorgegangen, und ihre Anwendung nicht nur ausschließlich auf die einfachen Canonicate der Metropolitan- und Domcapitel beschränkt, sondern größtentheils ganz aufgegeben worden. Nur in Preußen besetzt der Papst nebst den Dompropsteien die in den obigen Monaten vacanten Canonicate (Bulle: De salute animarum, bei Weiss Corp. jur. can. hod. p. 84); in Bayern ist die Besetzung der in den Papalmonaten erledigten Canonicate an den König überlassen (Concord. Bavar. Art. X. bei Weiss l. l. p. 122); in Hannover und in der oberrheinischen Kirchenprovinz ist die päpstliche Alternative ganz aufgegeben (Bullen: Impensa RR. PP. sollicitudo und Ad dominici gregis custodiam, bei Weiss p. 205 und 169); und in Oestreich schon vorlängst durch Kaiser Joseph II. beseitiget (k. k. allh. Entschl. vom 7. Oct. 1782). Vgl. hierzu den Art. Concordate. [Permaneder.]

Mephiboseth, מְפִיבֹשֶׁת, *Μεμφιβοσθέ*, Vulg. Miphiboseth, 1) Sohn des Saul von dem Nebenweib Rizpa (Vulg. Respha), wurde mit seinem Bruder Armoni und den fünf Söhnen der Michal, der Tochter Sauls, von David an die Gibeoniter ausgeliefert und von diesen hingerichtet zur Sühne des von seinem Vater an jenen verübten Unrechtes, vgl. 2 Sam. 21, 1—10. — 2) Sohn des Jonathan, seit seinem fünften Jahre in Folge eines Falles an den Füßen gelähmt (2 Sam. 4, 4.), lebte nach dem Tode seines Großvaters und Vaters verborgen in Lodebar bei einem gewissen Machir; als David durch Ziba, einen Hofbedienten Sauls, Kunde von ihm erhielt, zog er ihn an seinen Hof, schenkte ihm die Güter seines Großvaters und bestellte Ziba als Verwalter derselben (2 Sam. 6, 9.). Beim Ausbruch der Absalom'schen Verschwörung suchte Ziba seinen Herrn bei dem Könige als Kronprätendenten zu verdächtigen; er erreichte auch seinen Zweck; David sprach ihm den ganzen Besitzthum Mephiboseths zu (vgl. 2 Sam. 16, 1—4.). Die Anschuldigung war, wie es scheint, grundlos, Mephiboseth weist sie in der Folge als Verläumdung von sich ab und versichert David der gegentheiligen Gesinnung, die er durch seinen treulosen Knecht habe bethätigen wollen; Ziba behielt jedoch die Hälfte der Besitzungen (vgl. 2 Sam. 19, 25—31.).

Mercator, Marius, s. Marius Aventicus.

Merici, Angela, wahrscheinlich aus der Familie Biankosi aus Salo stammend, um das Jahr 1506 in Desanzano geboren, kam mit ihrer etwas älteren Schwester, frühe verwaist, zu einem Oheim mütterlicher Seits nach Salo. Ihre Einfalt verschaffte ihr den Beinamen der Taube von Salo. Sehnsucht nach der Einsamkeit bewogen die beiden Schwestern, das Haus des Oheims heimlich zu verlassen. Der gute Oheim fand sie endlich nach monatelangem Suchen und bewog sie zur Rückkehr in sein Haus, wo sie in frommen Uebungen lebten. Die ältere Schwester starb bald darauf und Angela trat in den dritten Orden des hl. Franz von Assisi, in welchem sie still und zurückgezogen der strengsten Abtödtung sich hingab. Wie ächt ihre Strenge gegen sie selber war, bewies die Liebe, die sie gegen Jedermann im Herzen trug, und welche daher ihren Worten eine Kraft verlieh, daß sie heftige Gegner zu versöhnen wußte. Ihr Ruf bewog den Herzog von Mailand, nach Brescia zu reisen und bei den dortigen Barnabiten Angela zu sich entbieten zu lassen. Die Jungfrau erschien vor dem Herzoge eben so demüthig als ungeblendet von irdischer Größe. Die Auszeichnung, die ihr der Fürst zu Theil werden ließ, vergalt sie nicht mit Schmeicheln, sondern beschwor ihn, an seinen Unterthanen Gerechtigkeit und Liebe zu üben und mehr ihr Vater als ihr Herrscher zu sein. Eine staunenerregende Weisheit entwickelte sich in der einfaltsvollen Jungfrau, die sich in der Gabe der überzeugendsten Rede zeigte. Selbst Verborgenes und Zukünftiges ward ihr geoffenbart, wie sie z. B. einem Verwandten, einem Chorherrn des hl. Nazarius in Brescia seine geheimen Sünden und überhaupt seinen Seelenzustand so schilderte,

daß er zur Buße sich ohne Widerrede wandte. Bei einem Besuche in Desanzano richtete Angela im Gebete ihr Auge zum Himmel und sah eine Leiter, die von der Erde zum Himmel reichte, auf der sich Jungfrauen mit Kronen bewegten, die im Triumphe zum Throne des Herrn zogen, wobei ihr ihre Bestimmung zur Ordensstifterin geoffenbart wurde. Indessen trieb sie heilige Sehnsucht nach Palästina. Sie schiffte sich in Venedig ein, erblindete aber bald auf dieser Reise auf beiden Augen, was sie mit edelster Resignation trug. Blind ließ sie sich zu den heiligen Stätten geleiten, verrichtete ihre Andacht und ließ sich an der inneren Erleuchtung genügen. Auf der Rückkehr wurde das Schiff auf die Insel Candia verschlagen. In der Nähe des Hafens war ein wunderthätiges Crucifix, zu dem sich Angela führen ließ, und von dem sie das Augenlicht zurückerhielt. In Rom suchte Papst Clemens VII. sie durch die glänzendsten Anträge zurückzuhalten. Angela setzte aber so triftige Gründe diesem Ansinnen entgegen, daß der Papst eine höhere Bestimmung für die Jungfrau ahnte und sie liebevoll entließ. Stärker drängte nun der Geist in Angela, und heftiger wurde ihr Kampf mit ihrer Aengstlichkeit. Ein würdiger Beichtvater leitete und stärkte sie, und so gründete sie ihre neue Genossenschaft im Jahre 1537, welche aus 72 Jungfrauen ursprünglich sich bildete, welche Angela zur Oberin wählten. Diese stellte sie unter den Schutz der hl. Ursula, und so war der Orden der Ursulinerinnen gegründet mit der Grundidee der thätigen Nächstenliebe mittels Erziehung der weiblichen Jugend zur Religion und Weltbekehrung. Diesen Orden bestätigte Papst Paul III. im Jahre 1544 und begnadigte ihn mit einem vollkommenen Ablaß und andern erheblichen Privilegien, die auf Verwenden des hl. Carl Borromäus, apostolischen Vicars des Ordens, durch Papst Gregor XIII. im Jahre 1572 bedeutend vermehrt wurden. Vom Mutterhause Brescia aus verbreitete sich der Orden in Italien, Frankreich, Teutschland, Ungarn und Nordamerica. Diese großartige Ausbreitung erlebte jedoch Angela nicht mehr. Anstrengung in der Jugendbildung und fortgesetzte Abtödtung zog ihr ein unheilbares Körperleiden zu. Angela fühlte den nahen Tod und nahm rührenden Abschied von den Schwestern. Am hl. Charfreitag den 21. März 1540 starb Angela, mit der Wegzehrung versehen, ihren Herrn lobpreisend. Um ihren Leichnam stritten sich in Brescia die Domherrn und die regulirten Chorherrn zu St. Afra, daher sie 30 Tage unbeerdigt blieb und der Verehrung ausgesetzt war. Die Glieder erstarrten nicht, keine Verwesung trat ein, blühend blieb das holdselige Angesicht; ja die Anmuth erhöhte sich und von Wohlgeruch duftete der Leichnam. Endlich wurde den Chorherrn von St. Afra das Beerdigungsrecht zuerkannt, wo die irdischen Reste Angela's noch ruhen. Am 30. April 1768 ward sie selig und im Jahre 1807 heilig gesprochen. (Siehe Neue Sion 1850. Beilage 19 u. 20.) [Haas.]

Merinthianer, s. Cerinth.

Meritum de congruo et de condigno. Nach katholischer Lehre kann der Mensch ohne die Gnade Gottes kein für das ewige Leben verdienstliches Werk verrichten, und jedes Werk, das für das andere Leben heilsam und in Bezug auf die Anschauung Gottes förderlich ist, ist ein Effect der göttlichen Gnade. Dessenungeachtet wird ein solches Werk dem Menschen, der es vollbracht hat, als ein Verdienst — meritum — angerechnet, sofern sein Wille freithätig mit der Gnade mitwirkte. Das Mitwirken selbst aber, soll es im angegebenen Sinne verdienstlich, d. i. lohnbringend sein, muß aus einem übernatürlichen Motiv, aus Glauben und Liebe, hervorgegangen sein. Ein bloß natürlicher Beweggrund reicht nicht hin. Daß solche, aus einem übernatürlichen Motive hervorgegangenen Werke zum Heile nothwendig sind, erhellt aus vielen Stellen der hl. Schrift, z. B. Luc. 7, 47. Brief Judä V. 20. 2 Petri 1, 10. 11. Eben so fest steht auch nach Schrift und Tradition der Satz, daß die übernatürlich guten, d. h. im Glauben und aus Liebe vollbrachten Werke wahrhaft verdienstlich sind, und zwar nicht durch unser Wollen und Vermögen, sondern durch Christi Willen und Verdienst. Matth.

5, 3—12. 16, 27 ff. Das eigentliche Verdienst oder die Lohneswürdigkeit setzt als Bedingung voraus 1) den Besitz der gratia actualis, denn nur durch übernatürlich gute Handlungen können wir uns Verdienst erwerben; 2) den Besitz der gratia habitualis, denn zwischen Gott, der den Preis vertheilt, und dem Menschen, der ihn empfängt, muß Freundschaft sein; 3) endlich eine promissio divina, da ja Gott uns an sich nichts schuldet, sondern vermöge der Erschaffung und Erlösung ohnehin das Recht auf alle unsere Handlungen hat. Auf Seite des Menschen gilt als erste Voraussetzung der status viae, die irdische Pilgerschaft, denn der in termino angelangte Gerechte kann ohnehin nichts anders als Verdienstliches wirken und ist schon im Zustande des Genusses. Man unterscheidet ein meritum de condigno und ein meritum de congruo. Ersteres ist ein solches, welchem Gott den entsprechenden Lohn ertheilen muß — vermöge der justitia distributiva, die ein von Gott gegebenes Versprechen nicht unerfüllt lassen kann (ex justitia fundata in praemiantis pacto). Ein jedes in und aus Liebe verrichtetes Werk trägt nämlich in sich selbst den Anspruch auf das ihm verheißene Gleichmaß der Belohnung. Meritum de congruo dagegen ist jenes Werk, welchem die göttliche Gerechtigkeit einen Lohn nicht schuldig ist, welches aber dessenungeachtet nach Maßgabe der göttlichen Güte eine Belohnung erwarten kann — ex quadam convenientia, congruitate et decentia, wie sich die Schulsprache ausdrückt. Wenn der Sünder sich reumüthig zu Gott wendet, die Acte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, oder sonst aus einem übernatürlichen Beweggrunde gute Werke verrichtet, so erwirbt er dadurch allerdings keine merita de condigno, denn dazu fehlt ihm der status gratiae und die promissio divina; dennoch kann er sich dadurch de congruo bei Gott die Disposition zur Wiedererlangung der heiligmachenden Gnade, somit seine Rechtfertigung selbst wieder verdienen nach dem Worte der Schrift: Convertimini ad me, et convertar ad vos. Zach. 1, 3. Ein solcher Sünder erhält sonach für seine guten Werke von Gott einen Lohn, wie er gerade seinem gegenwärtigen Seelenbedürfnisse entspricht, eine merces conveniens, d. i. seine Justification; er verhält sich zu Gott ähnlich wie ein Sohn, der seinen erzürnten Vater durch ein reuiges, dienstwilliges und kindliches Betragen allmählig zu besänftigen und mit sich zu versöhnen sucht; er gewinnt wieder die Liebe seines Vaters, der Sünder erlangt bei Gott wieder seine Rechtfertigung — in Folge der billigen Anerkennung seines guten Verhaltens, das Gott dadurch belohnen will, daß er ihn zum Empfange der heiligmachenden Gnade präparirt und befähigt — meretur de congruo justificationem; denn des Sünders gute Werke sind sowohl der Anfang seiner Bekehrung, als der Anfang seines Strebens, der göttlichen Gerechtigkeit genugzuthun; Gott aber läßt sich stets finden von dem, der ihn aufrichtig sucht. [Dür.]

Merodach Baladan, מְרֹאדַךְ בַּלְאֲדָן, nach einer öfter vorkommenden Vertauschung der Labiales auch בְּרֹאדַךְ ב״, König von Babylonien, Sohn des Baladan, stand in freundschaftlichen Beziehungen zu König Hiskias (vgl. 2 Kön. 20, 12 ff. Jes. 39, 1 ff. 2 Chron. 20, 31.), ist dieselbe Person, die im Canon des Ptolem. *Μαρδοκέμπαδος*, bei Alex. Polyhist. (Berosus) in Euseb. chron. arm. p. 19. Marudach Baldanes genannt wird; nach Ptol. regierte er 12 Jahre, von 721—709 zu Babylonien, nach dem Polyh. machte er sich nach Ermordung des Hagises oder Acises zum unabhängigen Herrscher in Babylonien, wurde aber nach sechs Monaten von Elibus getödtet, diesen unterjochte nach drei Jahren Sanherib von Assyrien und setzte seinen Sohn Asordan (Esarhaddon) zum Könige über Babel ein. Das Weitere über die Identität dieser Namen und die verschiedenen Ansichten hierüber s. m. bei Keil, Commentar zu den Büchern der Kön. S. 552 ff.

Merom (מֵי מֵרוֹם Bittersee) von Jos. Flav. *Σαμοχωνῖτις λίμνη* oder *Σεμεχωνῖτις*, heutzutage Bachr el Huleh (Huleh-See) genannt, ein im Norden von Palästina durch die Bäche Nahr Banjas und Nahr Hasbeia (den beiden Hauptquellen des Jordan) gebildeter Landsee. Er hat die Form eines stumpfen Dreieckes,

dessen Basis nach Norden zu liegt. Hier beträgt seine Breite eine Meile, seine Länge bis an die südliche stumpfe Spitze 1—1 ¼ Meile. Seine Norduser bildet ein Morast, ein sumpfiges Marschland, von gleicher oder noch größerer Ausdehnung; es gehört noch mit zum Seegebiete, indem seine Wasser je nach der Jahreszeit und dem Jahrgange selbst mehr oder weniger darüber ausgebreitet sind. Nach und nach geht dieses Marschland in einen schönen, fruchtbaren, weit ausgebreiteten Wiesengrund über. Während der trockenen Jahreszeit weiden die Ghawahrideh Araber (d. h. die Bewohner des Ghor) ihre Herden auf dem nördlichen Theile der Marschen. Thomson, um irgend das Seeufer innerhalb der Marschen zu erreichen, berieth sich mit einem der Araber, der ihm aber schwur, bei Allah, daß selbst ein wilder Eber dieß nicht zu erreichen vermöchte. Es ist der größte Weideboden, den er je gesehen, vollkommen eben, voll flacher Wasserstellen, Schilfwälder, Riedgräser, Grasplätze, unzählige Herden von weißen Schafen und Ziegen durchstreichen die Landschaft nach allen Richtungen hin, auch Züge von Kameelen und Rindern. Büffel wälzen sich in dem Schlammwasser und scheinen hier vorzüglich zu gedeihen; doch ist die hiesige eine degenerirte Raçe, welche mit dem herrlichen Reem (ראם) der Bibel wenig Aehnlichkeit hat. Die Ostseite dieses See's ist bis auf den heutigen Tag unerforscht geblieben; v. Wildenbruch meint, daß der zu steile und dichte Abfall des klippigen Ufers einen Uferweg schwerlich gestatten würde. Am westlichen Saume treten die Berge nicht so nahe an den Wasserstand, sondern lassen Platz für ein flaches Geländ von Schilf, Binsen und Lotosgewächsen. Auf dieser Seite stehen auch die meisten Beduinen-Hütten. Das Wasser ist nicht so klar wie im See von Tiberias (s. den Art. Genesareth). Ueberhaupt gleicht der Meromsee mehr einer Lagune, indem er mit jedem Jahre seinen Wasserstand ändert. Seine Lage gibt Berton bereits zu 18½ Par. Fuß unter dem Niveau des Mittelmeeres an. Ritter, Erdk. XV. 218 ff. [Schegg.]

Merseburg, Bisthum. Den Ursprung der Burg leitet Dithmar auf die Römer unter Julius Cäsar zurück. „Und weil dieser Ort damals ein starker Waffenplatz und immer siegreich war, so erhielt er nach alter Sitte den Namen Marsburg. Die Spätern aber nannten den Ort Mese, das heißt die Mitte der Gegend" (Dithm. chr. I, 2). Der König Heinrich aber „umgab das alte Werk der Römer in Mersburg mit Mauern, und unter der Burg ließ er eine Kirche aus Stein, die jetzt die Mutter anderer Kirchen ist, erbauen und dieselbe am 22. Mai einweihen" (L. I. 10.). Ehe König Heinrich den Ort mit einer Mauer umgab und ihn so zur Stadt erhob, befand sich demnach eine Burg daselbst. Wer sie gegründet habe, ist ungewiß. Jedenfalls die Römer eben so wenig als König Merovänus. Der Stadt Merseburg wandten sowohl der König Heinrich als sein Sohn Otto I. eine besondere Sorgfalt zu. Otto erweiterte die Mauern der Stadt, indem er die Altstadt und die Neustadt mit einer und derselben Mauer umschloß. Vor der Schlacht auf dem Lechfelde machte er das Gelübde, daß, wenn ihm Gott den Sieg verleihe, er zu Merseburg ein Bisthum errichten wolle (II, 4.). Doch verzögerte sich die Errichtung des neuen Bisthums noch etwa zehn Jahre (s. Magdeburg). Der erste Bischof von Merseburg war Boso (s. d. A.), der nebst Burkard von Meißen (s. d. A.) und Hugo von Zeitz durch Adalbert, den ersten Erzbischof zu Magdeburg, geweiht wurde 968. Boso war Mönch in dem Kloster des hl. Emmeran in Regensburg gewesen und später in die Dienste des Kaisers getreten. Als Entschädigung für seine Mühen erhielt er von dem Kaiser die Einkünfte der Kirche von Zeitz, und neben dieser Stadt baute er eine Kirche. Er erhielt auch vor seiner Weihe die Einkünfte der Kirchen von Merseburg, Memleben, von Thornburg und Kirberge. Weil Boso in den östlichen Gegenden durch Predigt und Taufe unzählbare Heiden für das Christenthum gewonnen hatte, so ließ ihm der Kaiser die Wahl unter den zu errichtenden drei Bisthümern. Er erbat sich Merseburg, weil dort friedliche Zustände waren, aus und leitete diese Kirche, so lange er lebte, mit großem Eifer. Er überlebte aber seine

Weihe nur um ein Jahr, zehn Monate, drei Tage. Durch die Vermittlung Anno's, Bischofs von Worms, gab der Kaiser dem Gisilar das erledigte Bisthum. Dieser verwaltete die Kirche von Merseburg zehn Jahre und brachte ihr wenig Gewinn. Nach dem Tode Adalberts drängte er sich als Erzbischof in Magdeburg ein; die Kirche von Merseburg aber wurde dismembrirt. Ein Theil kam an Zeitz, ein anderer an Meißen; der Bischof Gisilar aber behielt sich neun Städte vor. Schkeuditz, Gautsch, Wurzen, Pichau, Eilenburg, Löbenitz, Dieben, Pegau und Gerichshayn. Er verwandelte das Stift Merseburg in eine Abtei und setzte den Othrad, nach diesem den Heimo als Abt ein. Nach Gisilars Tode (1004) wurde bald durch Kaiser Heinrich II. das Bisthum Merseburg wieder hergestellt, und (3) Wigbert, Heinrichs Kaplan, von Dagan, dem Erzbischofe von Magdeburg, für Merseburg geweiht. Wigberts Amtsführung war vortrefflich; viele Wenden bekehrte er zum Christenthume. Unter ihm kam Siddegeshausen, Werben, Schönberg und 26 Huben Landes an das Stift Merseburg (Dithm. VI, 26.). Dieser ehrwürdige Bischof regierte fünf Jahre, sechs Wochen und fünf Tage. Wie sein Leben, war sein Tod erbaulich. Nun folgte Dithmar (4) unsterblichen Andenkens (s. d. A.), besonders durch sein vortreffliches Geschichtswerk, aus dem die tiefste Demuth, Frömmigkeit und Liebenswürdigkeit des Verfassers den Leser so wohlthuend anspricht. Er regierte vom Jahre 1009 bis 1018 und starb schon im 42ten Jahre seines Lebens. Bischof (5) Bruno wurde von Kaiser Heinrich II. eingesetzt. Die Domkirche zu Ehren des hl. Laurentius, deren Grundsteine im J. 1015 Heinrich II. selbst gelegt, und für deren Bau er große Opfer gebracht hatte, weihte Bruno in Gegenwart des Kaisers und seiner Gemahlin ein. Aber nur der Chor war gewölbt. Dieser Chor fiel unter Bischof (6) Hunold ein; Kaiser Heinrich III. ließ ihn wieder aufbauen. Nach einem zweiten Einsturze baute Hunold an die Seiten des Chors die zwei hohen runden Thürme gegen Morgen, wölbte den Chor und weihte die Domkirche im J. 1042 wieder ein. Dieser Hunold war im J. 1040 durch Heinrich III. als Bischof eingesetzt worden. Er verwaltete mit Ruhm und Ehren das Bisthum zehn Jahre. Ihm folgte (7) Alberich, der erste unter den bisherigen Bischöfen Halberstadts (s. d. A.), den das Capitel wählte. Kaiser Heinrich bestätigte ihn. Er regierte nur bis zum J. 1054. Eckelin, aus herzoglichem Hause in Bayern, vorher Kaplan Kaiser Heinrichs III., wurde sodann als Bischof von dem Kaiser eingesetzt. Er wird gerühmt als gelehrt und demüthig, keusch und sittsam. Er verkündete mit großer Beredtsamkeit das Wort Gottes. Er zeigte große Liebe zu seinen Unterthanen, bestellte die Schule gut, hielt auf strenge Zucht bei den Domherrn, ging selbst in den Chor, speiste mit den Domherrn zusammen, und ließ über Tisch die hl. Schrift lesen. Er lebte bis zum J. 1060. Kaiser Heinrich IV. setzte den (9) Offo, vorher Domherrn in Eichstädt (s. d. A.), zu seinem Nachfolger ein. Nach rühmlicher Verwaltung starb dieser im J. 1070, Winther, vorher Domherr zu Würzburg, folgte ihm durch die Verwendung Heinrichs IV. Er starb schon nach einem Jahre, in welchem er großen Aufwand gemacht hatte. Das Capitel wählte in den Unruhen der damaligen Kriege den (11) Werner, aus gräflichem Hause in Thüringen, vorher Domherrn zu Goslar und Merseburg. Er war ein vortrefflicher Bischof, beliebt bei allem Volk. Er selbst predigte den Sorben. In den Kämpfen zwischen Heinrich IV. und den Sachsen stand Werner entschieden auf Seite der letztern. Er befand sich in den Schlachten bei Hohenburg (1075) und Melrichstadt (1078) in dem Heere der Gegner Heinrichs. In der Schlacht von Grohnde (1080) bei Weißenfels, in welcher Heinrich IV. geschlagen worden, wurde der Gegenkaiser Rudolph von Schwaben tödtlich verwundet und seine rechte Hand ihm abgehauen. Rudolph starb zu Merseburg und wurde in dem Dome begraben (seine abgehauene Hand aber bis auf die neueste Zeit in Merseburg gezeigt). Ein Denkmal aus Erz schmückte sein Grab, mit dem Bildnisse Rudolphs, den kaiserlichen Insignien und der Inschrift:

Rex hoc Rudolphus patria pro lege peremptus
Plorandus merito, conditur in tumulo.
Qua vicere sui, jacet hic sacra victima belli
Mors sibi vita fuit, Ecclesiae cecidit.
Rex illi similis si regnet tempore pacis
Consilio, gladio non fuit a Carolo.

Als Kaiser Heinrich später nach Merseburg kam und man ihm rieth, den Leichnam seines Gegners, sowie dessen Denkmal wegzuschaffen, so meinte er, wenn alle seine Feinde so herrlich begraben wären, so hätte er um so mehr Ruhe vor ihnen. — Bischof Werner war eine Zeitlang durch Heinrich IV. von seinem Sitze vertrieben und an seine Stelle ein gewisser Eppo gesetzt, der Wernern wieder weichen mußte. Bischof Werner hat sich auch durch großartige Bauten um Merseburg verdient gemacht. In den ersten Zeiten der Merseburger Kirche stand an der Stelle der zerfallenen alten Burg (Altenburg) ein Kloster von Regularcanonikern, das bald wieder zerfiel. Auf den Trümmern dieses Klosters baute Bischof Werner ein neues Kloster für die Glieder des Ordens vom hl. Benedict mit der schönen, großen Kirche zu St. Petri, nebst andern Gebäuden. Die herrliche neue Stiftung wurde am 1. Aug. 1091 — dem Feste der Kettenfeier Petri, durch Erzbischof Hardewick von Magdeburg eingeweiht; und an diesem Tage wurde stets die jährliche Kirchweihfeier gehalten. Das neue Kloster wurde mit Gütern und sonstigen Einkünften reichlich ausgestattet. Das Kloster blühte unter 36 Aebten bis zu den Zeiten der Reformation. An der Domkirche zum hl. Laurentius und Johann Baptist hat Werner den großen Glockenthurm von Grund aus neugebaut. Bischof Werner entsagte im J. 1095 wegen Alters seinem Bisthume. Noch lebte er bis zum J. 1103 und starb auf seinem Gute Hammersleben — einer der größten Bischöfe Merseburgs, groß auch in dieser Zeit, wo die Kirche namentlich in dem nördlichen Teutschland so viele vortreffliche Bischöfe besaß. In dem Kloster St. Petri, seiner Stiftung, wurde er — vor dem Chore der Kirche unter einem hohen steinernen Grabe aus weißem Marmor, beigesetzt. Noch mehrere andere Bischöfe wurden in dieser Klosterkirche begraben. Albinus war, mit Einrechnung des aufgedrungenen Eppo, der 13. Bischof von Merseburg; er wird als gelehrter, demüthiger, liebevoller Mann gerühmt, der seine Unterthanen väterlich liebte. Er wohnte im J. 1105 der Einweihung des Klosters St. Jacob in Pegau an, welchem er später den Zehnten in 17 Dörfern schenkte. Er starb um das Jahr 1112. Auf den kurz regierenden (14) Gerhard folgte (15) Arnold, Domherr zu Magdeburg. Er wurde wahrscheinlich im J. 1126 ermordet, und wie seine beiden Vorgänger in dem St. Petrikloster beigesetzt. Das Capitel wählte (16) den Domherrn Meingott zum Bischofe, in Gegenwart des Bischofs Udo I. von Zeitz. Meingott wurde von dem hl. Norbert geweiht, Kaiser Lothar weilte im J. 1127 in Merseburg. Nach Meingott (bis 1140) regierte als Bischof (17) Eckelin II., von dem Capitel gewählt, und durch Conrad von Magdeburg geweiht. Er starb nach 15jähriger Regierung und wurde in der Domkirche beigesetzt. Der Domherr (18) Reinhard folgte ihm um das Jahr 1155, der vorher den Kreuzzug unter Kaiser Conrad III. begleitet hatte. Seine Regierung wird sehr gerühmt, und er genoß eines hohen Ansehens. Doch legte er die Regierung schon um das J. 1162 nieder und starb im J. 1173. Sein Nachfolger (19) Johannes I., vorher Domherr zu Merseburg, wurde von dem Capitel gewählt und durch den Erzbischof Wichmann von Magdeburg consecrirt. Er regierte acht Jahre, zehn Monate. Bischof (20) Eberhard, Graf von Seeburg aus Bayern, wurde von Friedrich Barbarossa um 1171 eingesetzt, und führte die Regierung durch 33 Jahre — 1204. Der 21. Bischof, Dieterich, suchte das Stift zu heben, lebte fromm und sparsam, und that nach Kräften das Gute. Er regierte zwischen zehn und eilf Jahren; er wurde auf dem Lauter- oder hohen Petersberge beigesetzt. Bischof (22) Eccard baute die ziemlich baufalligen Stadtmauern von Merseburg in Jahresfrist zum Theil ganz neu, zum Theil stellte er sie wieder her. Die Mauern wurden noch befestigt

durch sieben hohe Thürme und einige kleine Vorwerke. Diese bestanden durch Jahrhunderte; ein Theil davon wurde im 30jährigen Kriege zerstört, andere Theile überdauerten denselben. Darüber kam Eccard in Conflict mit dem Markgrafen Dietrich zu Meißen, welcher glaubte, Eccard wolle Merseburg zur Festung umwandeln. Aber der Markgraf Ludwig von Thüringen vermittelte den Streit. Bischof (23) Rudolph wurde im J. 1239 gewählt und regierte zehn Jahre mit großem Ruhme. Bischof (24) Heinrich I., als Domherr zu Merseburg von dem Capitel erwählt, stand dem Stifte in geistlichen und in weltlichen Dingen wohl und als guter Verwalter vor. Zu seiner Zeit herrschte das wilde Faustrecht in Teutschland, und kein Geistlicher war sicher vor „den Niederwerfern" oder Raubrittern. So wurde auch Heinrich, als er einst gen Naumburg reiste, von Raubrittern gefangen und auf das Schloß Bädra geführt und dort gefangen gehalten. Er wurde unter harten Bedingungen freigelassen, daß er nämlich 600 Mark Silbers zahle, daß er Urphede unter freiem Himmel schwöre, und Bürgen stelle, sich nie rächen und das Lösegeld nie zurückfordern zu wollen. Im J. 1250 zogen Bischof Heinrich, Graf Heinrich zu Schwarzburg und ein Markgraf zu Brandenburg den teutschen Ordensrittern in Preußen zu Hilfe. Bischof Heinrich starb im J. 1266. Nun folgte eine Doppelwahl (25); Albert von Borne und Friedrich von Torgau standen einander gegenüber. Der letztere trat willig zurück. Doch Albert überlebte seinen Sieg nur um drei Monate. Darauf wurde erst Friedrich von Torgau zum zweiten Male gewählt (1266). Er regierte bis 1288. (27) Heinrich II., Domherr zu Merseburg, aus dem Geschlechte von Ammendorf, folgte durch die Mehrzahl der Stimmen. Sein Name ist mit hohem Ruhme gefeiert. Von Herzog Albrecht von Braunschweig bekam er Lützen durch Tausch, und begann den Bau des Schlosses daselbst; er befestigte das Schloß Zwenkau und baute den Thurm im Schlosse Bündorf. Im J. 1288 schloß er mit mehreren Fürsten einen Bund gegen die Raubritter. Der (28) Bischof Heinrich III. mit dem Beinamen Kind war ein übler Haushalter für sein Stift, von dem er viele Güter verlor. Zuletzt trat er die Verwaltung des Stifts an Erzbischof Burkhard von Magdeburg ab und zog sich nach Magdeburg zurück, wo er arm starb. Ihm folgte (29) Gerhard, Dompropst zu Magdeburg und Erzbischof Burkhards Bruder, um 1310. Er führte eine gute Regierung; Ostrau und Carlsdorf kaufte er den Grafen zu Leißnick ab und schlug sie zu dem Stifte. Die Raubritter überzog er mit Krieg und nahm ihre Burgen. Bädra verkaufte er; er brach das Schloß Teuditz und baute aus dessen Steinen das Schloß zu Lützen aus, während er die Güter von Teuditz mit seinem Stifte vereinigte. Freiburg verlor er an den Landgrafen Friedrich von Thüringen. Er regierte 24 Jahre. Von Bischof (30) Sigismund I. ist nichts Näheres bekannt. Sein Nachfolger (31) Heinrrch IV. hat den Ruhm, daß er das Stift gehoben, daß er die Schulden seiner Vorgänger bezahlt habe. Scopau löste er ein, das Schloß Libenau kaufte er von den Herrn von Werde. Im J. 1363 wohnte er der Einweihung der Domkirche in Magdeburg an. Ihm folgte (32) Friedrich II. Er wurde mit Graf Albrecht von Mansfeld zugleich postulirt und wurde Bischof, weil Albrecht schon in der Nacht nach der Wahl starb. Er wurde zwar im J. 1368 als Erzbischof von Magdeburg gewählt, mußte aber hinter dem Candidaten des Kaisers Carl IV., Albert, zurückstehen. Doch wurde er später, im J. 1382, wieder als Erzbischof von Magdeburg postulirt und erhielt dort auch die Huldigung. Doch starb er schon den 9. November desselben Jahrs zu Merseburg und wurde daselbst in der Domkirche begraben. Ihm folgte (33) Burkhard von Querfurth, vorher Domherr zu Merseburg, der schon den 8. Juni 1384 starb. Den 5. August d. J. erwählte das Capitel den bisherigen Dompropst Heinrich V. zum (34) Bischofe, einen Grafen von Stollberg. Acht Jahre wurde ihm die Bestätigung versagt, die er erst im J. 1392 durch Papst Bonifacius IX. erhielt, nachdem sein Gegencandidat Andreas von Duba gewichen war. Heinrichs Lob, der indeß schon im J. 1393 mit Tod abging, ist es, daß er das Stift gebessert und dessen Güter gemehrt, daß er ein gütiger und

frommer Bischof war. Das Capitel wählte wieder den seitherigen Dompropst (35), Heinrich VII. Er führte sieben Jahre die Regierung, dann nahm er den Grafen Otto von Hohenstein zu seinem Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge gegen den Wunsch des Capitels. Heinrich selbst aber zog sich zu den wegen der Strenge ihrer klösterlichen Ordnung berühmten Augustinern in Leipzig zurück (J. 1400), wo er auch starb. Nach Heinrichs Abgang war zwischen Otto von Hohenstein und einem vom Capitel gewünschten Grafen von Stollberg das Bisthum streitig. Doch trat der letztere zurück, und Otto regierte von 1402 bis 1407. Er mischte sich im J. 1405 in den Krieg des Erzbischofs Günther von Magdeburg gegen die Fürsten von Anhalt, und beschwerte sonst das Stift mit Schulden. Durch einhellige Wahl des Capitels folgte (37) der Domherr Walther. In den vier Jahren seiner Regierung löste er alle verpfändeten Güter des Stifts ein und bezahlte die Schulden. Auch hinterließ er eine namhafte Summe in Baarem (2000 ungarische Gulden) und das Lob eines guten Regenten. Merkwürdig ist seine Regierung auch darum, weil im J. 1409 die Universität Leipzig gegründet wurde (Leipzig gehörte in den Sprengel von Merseburg), zu deren Kanzlern die Bischöfe von Merseburg vom Papste bestimmt wurden. Der Kanzler des Churfürsten Friedrich I. von Sachsen und Dechant zu Erfurt, Nicolaus, war der 38. Bischof von Merseburg. Er saß auf dem Concil zu Constanz, weßwegen denn Joh. Vulpius in seiner Geschichte Merseburgs sich also über ihn ausläßt: „Er war ein gelehrter, kluger und sparsamer Herr, der das Stifft löblich gebessert, der Stadt, dem Rathe und ganzen Lande alle Gnade erzeiget, der Kirchen Einkommen gemehret, das Schloß Lockstädt (so man jetzo Lauchstädt nennt) erblich zum Stiffte gekaufft, und viel Nutzen geschaffet. Nur diß ist an ihm zu tadeln, daß er auf dem Concilio zu Costnitz den unschuldigen M. Johannem Huß durch sein Placet mihi helffen zum Feuer verdammen“. Noch zu Bischofs Nicolaus Zeiten erfolgten die verheerenden Züge der Husiten (s. d. A.). Bischof Nicolaus und das Capitel bauten auch im J. 1430 die hohe Mauer vom Neumarktsthore bis an das Schloßthor um den Dom. Nicolaus starb im J. 1431 und hatte zu seinem Nachfolger (39) Johannes II. Bose, der mit Ruhm 30 Jahre regierte und im J. 1463 durch die Pest weggerafft wurde. Er baute das runde Königsthor und die Mauer am Schloßgraben mit dem runden Thurme bis an die Saale. Ferner begann er den Wall vom Gotthardsthore bis zum Königsthore, den Bischof Tilo von Trota vollendete; auch baute er das Sixtusthor. Unter ihm wurde ferner die Kirche zum hl. Maximus neu aufgebaut, deren Chor erst im J. 1485 vollendet wurde, und bis zu deren völliger Herstellung 69 Jahre vergingen. Ueber den Tod des Bischofs Johannes Bose wird Folgendes berichtet. Der 29. Abt des Klosters St. Petri, Johannes II. von Hoburg, gerieth mit dem Bischofe Johannes in Streit wegen einer Wiese, welche dieser dem Abte entzogen. Als der Letztere dem Tode nahe war, habe er den Bischof vor das Gericht Gottes gerufen, was der Bischof nicht beachtet habe. Als aber der Abt gestorben und man ihm die Glocken geläutet, sei der Bischof erschrocken, an der Pest erkrankt und alsbald gestorben (s. auch Meinwerk). Das Capitel gab ihm zum Nachfolger (40) den Dompropst Johannes III. von Werder. Dieser war demüthig, herablassend gegen Jedermann, und ein guter Regent. Der obige Streit wegen der Wiese des Klosters St. Petri kam unter ihm bis vor den römischen Stuhl. Johannes III. starb den 24. Dec. 1466. Nach ihm regierte der seitherige Dompropst zu Magdeburg (41), Tilo von Trota. Von ihm heißt es, er sei gewesen sanftmüthig, milde, seiner Unterthanen treuer Beschützer, der über alle Maßen wohl regiert, der mit Gütern, Zinsen und Gebäuden das Stift mehr als alle seine Vorfahren gemehrt. Zudem war ihm eine lange Regierung (bis zum J. 1514) vergönnt. Die katholische Kirche war also, wie wir hier wiederholt bemerken (s. unsern Art. „Meißen“), ehe die Glocken zur Reformation einläuteten, in diesen nördlichen Gegenden des Reichs nicht verwahrlost und schlecht bestellt; sie hatte große Bischöfe, kräftige Säulen der Kirche. Die Reforma-

tion hatte selbst diese scheinbare Berechtigung des äußern Verfalls der Kirche nicht, und es ist hohe Zeit, daß auch strengkatholische Schriftsteller einmal aufhören, den Zustand des Clerus in diesen Zeiten möglichst schwarz zu malen, und den großen Abfall von der Kirche durch das Verderben der höhern Geistlichkeit zu erklären. Auf den nordteutschen Bischofssitzen saßen unmittelbar vor der Reformation zum großen Theile Männer, welche der Kirche zu allen Zeiten zur Zierde gereicht hätten. — Bischof Thilo weihte im J. 1489 den Erzbischof Ernst von Magdeburg. Im J. 1496 weihte er die St. Thomaskirche, im J. 1501 die Barfüßerkirche zu Leipzig. Im J. 1512 baute er das Königsthor in Merseburg. Die Domkirche zum hl. Laurentius und Johann Baptist ließ er niederreißen und vollständig neu aufbauen. Dieser Neubau wurde von ihm bis unter das Dach vollendet; von seinem Nachfolger Adolph wurde die Kirche gewölbt und mit Schiefern gedeckt. Im J. 1517 wurde die Domkirche feierlich eingeweiht. Noch andere Bauten stellte dieser Bischof her. Trotz dieser Ausgaben, und obgleich Thilo einen fürstlichen Hofhalt führte, legte er seinen Unterthanen keine neuen Steuern auf und hinterließ 60,000 Gulden in Baarem, nebst einem großen Vorrath von Getreide. Nachdem er durch 48 Jahre eine hochpreisliche Regierung geführt, ging er den 5. März 1514 zur ewigen Ruhe ein. Ihm folgte (42) Adolph, ein Fürst von Anhalt. Derselbe war geboren im J. 1458. Im J. 1475 war er Rector der Universität Leipzig, wurde später Domherr zu Hildesheim, Dompropst zu Magdeburg, und im J. 1490 erhielt er das Presbyterat. Im J. 1507 postulirte ihn Bischof Thilo zu seinem Coadjutor, und nachher erhielt er auch das Recht der Amtsnachfolge. Im J. 1513 hatte er eine Reise nach Rom gemacht, und stattete nach seiner glücklichen Rückkehr Gott öffentlichen Dank dafür ab. Im J. 1514 wurde er von Bischof Johannes von Zeitz geweiht. „Und vertrieb flugs darauf alle Juden, die zu Märseburg wohneten. Sonst war er kleiner Statur, aber grosses Ansehens, gelehrt, keusch, ein guter Prediger und Theologus, hielte auch ein frommes Hoff-Gesinde; den langweiligen Processen war er feind, und schaffete, das alle Sachen auffs kürtzeste verglichen werden mussten. Aber dieses war nicht fein von ihm, daß er sich D. M. Luthers Lehre und sonderlich dem Gespräche, welches dieser zu Leipzig mit Dr. Enken halten wollte, so sehr wiedersetzete (sic!)". Im J. 1525 weihte er die Nicolauskirche in Leipzig ein. Zwölf Jahre regierte er mit Ruhm und ging den 23. März 1526 in seine Ruhe ein. Am Montag nach dem weißen Sonntage wählte das Capitel einstimmig den Domdechant zu Merseburg und Domherrn zu Naumburg (43), Vincentius von Schleinitz. Er war ein frommer Herr und guter Verwalter, der einfach lebte. Er baute das Schloß, welches mit der Domkirche im Viereck einen Hof umschließt (heutzutage Sitz der Regierung des Merseburger Bezirks), zu Ende. Er regierte neun Jahre und starb den 21. März 1535. Er hinterließ 33,000 Gulden an baarem Gelde und große Getreidevorräthe. Das Capitel erwählte den 13. April seinen Domdechant (44) Sigismund II. von Lindenau. Er hielt fest zu dem Domcapitel und wirkte der Einführung der Reformation nach Kräften entgegen. Er starb schon im J. 1544, im sechszigsten Jahre seines Lebens. — Es kommt nun die Zeit der Administratoren. Der erste Administrator war Augustus, Bruder des Herzogs Moritz von Sachsen, der den Fürsten Georg von Anhalt zu seinem Stellvertreter in geistlichen Sachen einsetzte. Und nun wurde die neue Lehre durch hohe obrigkeitliche Gewalt eingeführt. Dieses neue Regiment erlitt durch die Schlacht von Mühlberg einige Unterbrechung. Herzog August legte „bei so schweren Läufften" die Administration des Stifts und Fürst Georg von Anhalt seine „geistliche Superintendenz" nieder, unter Verwahrung, daß die Religion und der Gottesdienst, wie er durch Augustus geordnet worden, nicht abgeändert werden solle. Michael Sidonius nahm auf kurze Zeit im J. 1550 Besitz von dem Bischofsstuhle von Merseburg. Er zeigte sich in allweg als vortrefflicher Bischof, in geistlichen wie in weltlichen Angelegenheiten. Er starb außerhalb seines Bisthums und wurde zu Wien in der Stephanskirche begraben 1561.

Inzwischen hatten sich die Verhältnisse wieder ganz anders gestaltet, und Alexander, Sohn des Churfürsten August von Sachsen, wurde zum Bischof von Merseburg postulirt. Weil er erst acht Jahre zählte, übernahm sein Vater für ihn die Verwaltung. Der junge Alexander aber starb schon im J. 1565. Da führte Churfürst August, wie bisher, die Administration des Stifts fort, d. h. das Stift Merseburg war eine Provinz von Chursachsen. Nach dem im J. 1586 erfolgten Tode Augusts regierte, wie über die Chur- und Erblande, so über das Stift Merseburg Christian I. Und so blieb für die Zukunft Merseburg bei Chursachsen. Schon im J. 1561 hatte das Stift mit Chursachsen eine perpetuirliche Capitulation geschlossen, wodurch es sich verpflichtete, nur Prinzen aus dem Hause Sachsen zu Administratoren zu wählen, wogegen Sachsen versprach, alle Rechte und Freiheiten des Stifts zu erhalten. Das Haupt des Stifts führte den Titel „postulirter Administrator“. Im J. 1652 wurde Christian I. Herzog von Sachsen-Merseburg, stand jedoch unter chursächsischer Oberhoheit. Dieser Nebenzweig von Chursachsen starb im J. 1738 wieder aus, und Merseburg fiel an das Churhaus zurück. Es behielt seine eigene Stiftsregierung, bis durch den Wiener Congreß der größere Theil, etwa 3/4, an Preußen fiel. Dieser Theil bildet den Kreisbezirk Merseburg. Der Rest blieb bei Sachsen und bildet einen Theil des Leipziger Kreises. — Das alte Bisthum Merseburg ging völlig unter, kein Rest der katholischen Kirche hatte sich erhalten. Auch zählt man heute in dem Kreise Merseburg, sowie in dem ganzen Regierungsbezirke Merseburg nur wenige Katholiken. Nach einer Ermittlung vom J. 1845 sind in der Stadt und in dem Kreise Merseburg 104 Katholiken, welche bis jetzt noch hirtenlos sind. Der nächste katholische Geistliche ist der Pfarrer in Halle, wo eine katholische Gemeinde ist. Für eine regelmäßige Seelsorge in Torgau desselben Regierungsbezirks wurden jüngst Einleitungen getroffen. Vgl. Merseburger Chronik von Botruff; — Megalurgia Marlisburgica — das ist: Fürtrefflichkeit der Stadt Märseburg von Joh. Vulpius. 1700. [Gams.]

Mesopotamien (*Μεσοποταμία*) bildet die östliche Hälfte der großen, vom Taurus und den armenischen Gebirgen bis zum persischen Golf sich herabsenkenden Stufenlande, welche in den hl. Büchern den gemeinsamen Namen Aram (ארם) haben, und geographisch in Aram dießseits des Euphrat (Syrien) und Aram jenseits des Euphrat (Mesopotamien) zerfallen. Vom Südrande Irans bis zum armenischen Hochlande und in den vielfachen Verzweigungen des Taurus sammeln sich alle fließenden Wasser in diesen Stufenländern der großen Zwillingsströme Euphrat und Tigris, die Anfangs innerhalb der Hochgebirge nahe beisammen entquellen und strömen, dann sich weiter auseinander begeben, eine Strecke weit parallel, bald aber mehr und mehr convergirend, in der Richtung gegen S.-O. fließen, und endlich unter dem Namen des Stromes der Araber (Shat el Arab) vereint dem persischen Meerbusen zueilen. Nachdem sie von den Quellen an, die nur 150 geogr. Meilen in directer Linie von der Mündung abstehen, in doppelt entwickelter Stromkrümmung an 300 geogr. Meilen weit ein Stromgebiet von nahe an 12,000 Q.-M. bewässert haben, finden sie in jener großen Thalweitung ihre oceanische Fortsetzung, die mit ihrem Strombette eine merkwürdige Einsenkung des Continents bildet und als ein großer Naturtypus, ein Thalspalt fast von Meer zu Meer, als eine von der Natur selbst geebnete Bahn zwischen dem indischen Ocean und dem europäischen Westen betrachtet werden muß (Ritter, Erdk. X. 5). Die Wiege beider Ströme ist auch zugleich diejenige der vorderasiatischen Menschengeschichte, in alter wie in neuer Zeit die große Furth zwischen Orient und Occident bildend. Der Name dieser merkwürdigen Landschaft Mesopotamien, als ein geographisches Ganze zusammengefaßt, kommt erst bei Beschreibern der Züge Alexanders d. Gr. vor; er wurde, wie Arrian ausdrücklich bemerkt, von den Eingebornen entlehnt (vgl. ܒܝܬ ܢܗܪ̈ܝܢ Peschito Apg. 2, 9. 7, 2.). Die ersten Nachrichten über ihre physische Beschaffen-

heit erhalten wir schon von Herodot, doch nur ganz im Allgemeinen; unschätzbar sind die Aufzeichnungen Xenophons; am ausführlichsten und mit großer Sachkenntniß geschrieben sind Strabo's Beschreibungen. Sie alle unterscheiden einen nördlichen, mittleren und südlichen Theil, der indessen verschieden genannt wird. Der nördliche, vielfach von Gebirgsketten durchschnittene District reicht bis an den Einfluß des alten Chaboras in den Euphrat (35° Br.), ein überaus fruchtbares, an fetten Triften reiches Plateau. Xenophon hatte es von den syrischen Päßen an in gerader Linie östlich vom heutigen Aleppo mit seinen 10,000 betreten. Nach 9 Tagreisen erreichte er Thapsacus, eine zu seiner Zeit noch große, blühende Stadt. Bis hieher ging das Gebiet Salomons, indem 1 Kön. 4, 24. diese Stadt als die nördlichste seines Reiches bezeichnet wird. Sie lag an der bequemsten Stelle zum Uebergange aus Syrien nach Babylonien, Medien und Persien. Hier setzten auch seine Truppen über die Euphratfurth, und waren nach 9 neuen Tagmärschen am Araxes (Chaboras) angekommen. Die ganze Gegend war reich mit Ortschaften bedeckt, Getreide und Wein fand sich in Ueberfluß. Unterhalb dem Arares beginnt die Wüste Sinear (in der Bibel), von Xenophon das Blachfeld genannt, eine dürre, öde Steppe, nur mit Absynthkraut bewachsen, ohne Bäume, der Aufenthalt wilder Thiere, und nur von durchziehenden Araberhorden bewohnt. Xenophon nennt keine Orte; wilde Esel und flüchtige Strauße gab es viele, erreichbar für die Jagd waren nur die schwerfälligen Trappen. Doch ist der Typus dieses Wüstenstriches nicht ganz gleichförmig; die Landschaft Hit ist vielfach durchschnitten und mit steinigten Hügeln überdeckt. Unterhalb derselben beginnt die heiße, staubige, babylonische Ebene bis hin an das Land der Canäle (33° Br.), den südlichsten, durch seine Cultur auf die höchste Fruchtbarkeit gehobenen Endpunct des ganzen Flachlandes. Xenophon beschreibt vier Canäle, jeden 100 F. breit und je eine Parasange vom andern entfernt; sie verbanden den Euphrat mit dem Tigris. Einer von diesen (?) Canälen oberhalb Hille besteht noch und wurde in neuester Zeit glücklich mit einem Dampfboote übersetzt. Vom Maximum der Verengung Mesopotamiens an beginnt diese Gartenlandschaft, in deren Bewunderung und Lobpreisung alle Alten sich gleich bleiben. Es ist aber auch noch nur Eine Stimme der Reisenden, wie überall ein höchst fruchtbarer, fetter Alluvialboden die Decke des Landes bilde, das von zahllosen Linien jetzt trocken liegender Canalbetten durchschnitten, von unzähligen Trümmerhügeln und andern Denkmalen ältester Ansiedlung überdeckt ist. — Zur Zeit Alexanders waren die Tigris- und Euphrat-Mündungen noch gesondert; sie lagen wenigstens eine Tagreise auseinander, wenn auch ihre Verzweigungen innerhalb des Delta sich gegenseitig vermischen mochten. Der Tigris, erfahren wir von Arrian, hat hohe Ufer, nimmt auf seinem linken Ufer mehrere Flüsse (Zab, Adhem, Diyalah, Kerka) in sich auf, und erhält, weil er tiefer liegt, als der Euphrat, auch noch von diesem Zufluß aus den Canälen, weßhalb er wasserreicher dem Meere zuströmt, als der vielfach beraubte Euphrat. Am südlichsten Theile aber ändert sich ihr Verhältniß und der Euphrat hat da ein höheres Niveau. Er war bekannt wegen seiner vielfachen, verheerenden Ueberschwemmungen; außer dem höhern Ufergestade bringt aber Strabo noch einen Grund bei, warum der Tigris weniger anschwelle, der von seiner scharfen Beobachtungsgabe zeugt, nämlich weil der Euphrat von der langen Kette der Gebirge, die er durchkreuze, viel mehr Zufluß von Schneewasser empfange, als der Tigris, der von Armenien in gerader Richtung der südlichen Ebene zueile. — Mesopotamien bildete nie ein für sich bestehendes Reich; wenn Richt. 3, 8. Cuschan-Rischathaim (s. d. A.) König von Aram Naharajim genannt wird, so war er wohl nur Beherrscher eines am Euphrat gelegenen Einzelstaates. In der ältesten Zeit concentrirte sich das politische Leben um Babylon; nach der Eroberung Babylons durch die Perser und dem unerwartet schnellen Tode Alexanders hatte das ganze, große Land keine Weltbedeutung und Selbstständigkeit mehr gewinnen können, und versank nach und nach in eine gescheute, entvölkerte, sonnenverbrannte Wildniß mit Ausnahme

des oberen Mesopotamiens, das sich durch die Tapferkeit seiner Bewohner und die Klugheit seiner Fürsten bei den Kämpfen der Römer um den Besitz Armeniens zu einer selbstständigen Entwicklung und einer unerwarteten Blüthe der Nationalbildung auf einem kleinen Territorium erschwang. So treten dort Edessa (s. d. A.) oder Osrhoene, bedeutend durch seine Lage am Karawanenwege, durch seine schönen Quellen, wie durch seine mehr aristocratische Verfassung hervor; so Nisibis, wichtig durch die Wälder, die in seiner Nähe in dem sonst baumlosen Lande das einzige Zimmerholz lieferten; so Bezabde in Adiabene durch seine feste Lage am Tigrisübergange, so Atra oder Hatra durch seine sichere Stellung in Mitte der unnahbaren Wüste mit Waarenniederlagen, die ihm Reichthum brachten (Ritter, Erdk. X. 128). In der Urgeschichte des Volkes Israel spielt Mesopotamien eine wichtige Rolle; von daher wanderte Abraham in Canaan (s. d. A.) ein (s. die Art. Abraham, Haran), ohne indeß gar alle Verbindung mit seinen Verwandten aufzugeben (Isaac und Rebecca). Das reichbevölkerte Land hatte verhältnißmäßig wenig Städte; Xenophon redet von vielen Dorfschaften, Städte führt er nur einige an; auch in den hl. Büchern wird selten eine Stadt Mesopotamiens genannt; das ganze Städteleben scheint sich in seiner ungeheuren Metropole absorbirt zu haben. Das mag auch daher kommen, daß auf dem Euphrat, an dessen Ufer sich allein Städte erheben konnten, nie eine Schifffahrt getrieben wurde, auf dem Tigris aber durch Unterbauten und dadurch hervorgebrachte Stromschnellen von Seite der Perser unmöglich gemacht worden war. Vgl. Aram, Euphrat, Syrien. [Schegg.]

Mesrop, auch Maschtoz oder Maschthoz genannt, ist einer der ausgezeichnetsten Verbreiter und Befestiger des Christenthums in Armenien gegen das Ende des vierten und in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, der Sohn eines gewissen Wardan zu Hazegaz in der armenischen Provinz Taron. Schon in früher Jugend erwarb er sich bedeutende Kenntnisse in der griechischen Literatur, und erlernte außerdem auch die syrische und persische Sprache. Wegen dieser Sprachkenntnisse und seiner sonstigen Tüchtigkeit und Geschäftsgewandtheit wurde er bald von dem berühmten armenischen Patriarchen Nerses d. Gr. zum Secretär gewählt, und behielt diese Stelle bis zum Tode des Patriarchen. Nachher nahm er auf Zureden des Chiliarchen Aravan beim armenischen König Weramschapuh eine Secretärsstelle an. Dieser König war nämlich damals, wo wegen der obwaltenden Verhältnisse manche Erlasse persisch ausgefertigt werden mußten, eine Zeit lang in Verlegenheit wegen eines Secretärs, bis endlich Mesrop sich dazu verstund, als solcher zu dienen. Der königliche Dienst gewährte ihm jedoch bei seinem Streben nach höheren Gütern wenig Befriedigung, und er entsagte bald den Annehmlichkeiten desselben, begab sich in ein Kloster und bewog auch noch viele Andere zu gleichem Schritte. Jetzt übte er gegen sich die größte Strenge, litt Hunger und Durst, nährte sich mit Kräutern, trug ein harenes Gewand, schlief auf bloßer Erde und brachte seine meiste Zeit mit Gebet, Betrachtung und Lesung der hl. Schrift zu. Nachdem er in solcher Weise eine hohe Stufe christlicher Erkenntniß und Tugendübung erreicht hatte, entschloß er sich auch jene Gegenden von Armenien und den angrenzenden Ländern zum Christenthum zu bekehren, welche noch theilweise oder ganz dem Heidenthum ergeben waren. Zu diesem Zwecke begab er sich zuerst in die Landschaft Goghthn oder Golthn zwischen dem Araxes und der Provinz der Siunier und gewann, indem er seine Lehre mit manchen Wundern bekräftigte und namentlich viele Besessene von den bösen Geistern befreite, die Ganze Gegend für's Christenthum. Später setzte er sich mit dem Nachfolger des Nerses, dem Patriarchen Isaac d. Gr., in engere Verbindung, erfand für die armenische Sprache ein Alphabet (im J. 406) und faßte sogleich den Entschluß, zunächst die hl. Schrift, und dann auch andere wichtige Schriften, namentlich die Werke griechischer und syrischer Kirchenschriftsteller, auch griechische Classiker in die armenische Sprache zu übersetzen (s. Armenien, I. 441). Mit vieler Mühe theils von Seite Mesrops und seiner Schüler, theils von Seite des Patriarchen

Isaac, kam es allmählig dahin, daß durch seine neue Erfindung sowohl die biblischen Schriften als auch eine Menge anderer Werke voll christlicher Unterweisung und Anleitung zu einem gottseligen Leben dem armenischen Volke zugänglich gemacht und dadurch zugleich die früheren im Interesse des Heidenthumes und Götzendienstes verfaßten Schriften verdrängt wurden. Zugleich bildete Mesrop mehrerer Schüler, die nach seiner Entfernung in seinem Geiste fortwirken konnten, und unter Beihilfe des Patriarchen und des Königs wurden viele Schulen zur Unterweisung der Jugend gegründet. Nachdem in solcher Weise alles in gute Ordnung gebracht war, begab sich Mesrop in Begleitung einiger seiner ausgezeichnetsten Schüler auf neue Missionsreisen. Zuerst besuchte er wieder die Landschaft Golthn, um seinem früheren dortigen Werke neuen Bestand zu geben, ging dann in die Provinz der Siunier, und ließ nicht ab mit Lehren und Unterweisen, wobei er sein Hauptaugenmerk auf die Jugend richtete, bis er ihnen aus ihrer eigenen Mitte einen Bischof geben konnte in der Person eines frommen Priesters, Namens Ananias, der das empfangene Werk weiter führte. Darauf erfand er auch für die den Armeniern benachbarten Georgier, deren Sprache mit der armenischen verwandt war, eine Buchstabenschrift, oder vielmehr er änderte die bereits erfundene so, daß sie auch für die Sprache der Georgier brauchbar wurde, und begab sich dann in ihr Land, um in ähnlicher Weise, wie in Armenien selbst, die noch vorhandenen Reste des Heidenthums und Götzendienstes auszurotten und wahre christliche Erkenntniß unter dem Volke zu verbreiten. Nachdem er diesen Zweck glücklich erreicht hatte, begab er sich wieder in sein Vaterland zurück, stattete dem Patriarchen Isaac über den Erfolg seiner Thätigkeit Bericht ab, und „ging dann wieder umher in all' den Ortschaften und Gegenden des armenischen Landes, die er schon früher geordnet und für Christus gewonnen hatte, um zu wecken, zu erneuern, zu befestigen" (Goriun, Lebensbeschreibung des hl. Mesrop, übersetzt von Welte S. 22). Nach Beendigung dieser Arbeit beschloß er, auch in Kleinarmenien, das damals unter dem griechischen Kaiser stund, den christlichen Geist neu zu beleben, und begab sich zu diesem Behufe zunächst nach Constantinopel, um sich vom Kaiser und dem Patriarchen die nöthigen Vollmachten zu einer erfolgreichen Wirksamkeit geben zu lassen. Als er dieselben erhalten hatte, richtete er auf dem neuen Schauplatz seiner Thätigkeit wiederum, wie anderwärts, sein Hauptabsehen auf Gründung von Schulen und Unterweisung der Jugend, und wurde dabei von den weltlichen Machthabern des Landes in aller Weise unterstützt. Bald darauf bekam er durch einen albanesischen Priester, Namens Benjamin, Veranlassung, auch den Albanesen den Segen seiner Wirksamkeit zuzuwenden. Nachdem er von jenem Priester die vom Armenischen abweichenden Laute der albanesischen Sprache kennen gelernt hatte, machte er seine Buchstabenschrift auch für diese Sprache brauchbar. Dann verließ er Kleinarmenien, nachdem er den Gemeinden zuvor noch tüchtige Vorsteher aus seinen Schülern gegeben hatte, ging nach Großarmenien zum Patriarchen Isaac und König Artasches, der inzwischen unter persischer Vermittlung seinem Vater Weramschapuh gefolgt war, gab wiederum Nachricht über die Erfolge seiner Thätigkeit, tröstete und stärkte die Zaghaften und Wankenden und begab sich dann in die Hauptstadt der Albanesen. Hier begannen Arswagh, der König, und Jeremias, der Bischof des Landes, sogleich, als ihnen Mesrop die Buchstabenschrift zeigte, das Lesen zu lernen, und ließen an verschiedenen Orten Schulen errichten zur Unterweisung der Jugend. Jeremias übersetzte die hl. Schrift in's Albanesische und der König gab in einem Edict unter scharfen Drohungen den Befehl, allen Götzendienst aufzugeben und alle auf ihn bezüglichen Einrichtungen zu zerstören, und nach den Lehren und Satzungen des Christenthums zu leben. Nachdem so Alles auf erwünschte Weise geordnet und den Kirchen tüchtige Vorsteher gegeben waren, entfernte sich Mesrop wieder und ging über Georgien, wo er den Glaubenseifer neu anfachte, nach Großarmenien zum Patriarchen Isaac zurück, und war sofort in Verbindung mit diesem durch Lehre, Schrift und Beispiel zum Segen der armenischen Kirche

thätig. Sein Hauptbestreben ging einerseits auf Reinerhaltung der katholischen Lehre und andererseits auf ihre eifrige Bethätigung im Leben. In ersterer Hinsicht war seine Wachsamkeit wie gegen den Götzendienst, so auch gegen jede Irrlehre gerichtet. Während seines Aufenthaltes in Kleinarmenien z. B. ruhte er nicht, bis der Irrlehrer Barbarianus, der durch kein Mittel mehr zur gesunden Lehre zurückzubringen war, sammt seinem Anhange aus dem Lande vertrieben wurde. Und als später in Großarmenien ein gewisser Theodios eine Schrift voll Irrlehren verbreitete, traf ihn das gleiche Schicksal. Andererseits suchte Mesrop hauptsächlich das Anachoreten- und Mönchsleben zu fördern, und dasselbe war überall, wo er auf seinen vielen Missionsreisen thätig war, ein Hauptgegenstand seiner Sorgfalt. Goriun sagt dießfalls, nachdem er zuvor gelegentlich manche einzelne Beispiele angeführt: „Und wiederum viele und unzählige Schaaren von Mönchen führte er ein, und wies ihnen in bebauten und unbebauten Gegenden, auf Ebenen und Bergen, in Höhlen und Zellen ihre Wohnung an. Diesen zeigte er dann von Zeit zu Zeit an sich selbst ihr Vorbild, indem er einige Schüler aus ihren Klöstern nahm, mit ihnen Berge, Höhlen und Grotten bewohnte, wobei sie die tägliche Nahrung mit Speisen von Kräutern ersetzten und sich so in abschwächenden Entbehrungen übten, hinschauend auf den Trost der apostolischen Worte: „Wenn ich schwach bin wegen Christus, dann werde ich stark," und: „Lieber will ich mich rühmen der Schwäche, damit die Kraft Christi in mir wohne" (a. a. O. S. 35). Als der Patriarch Isaac im J. 440 starb, sollte Mesrop sein Nachfolger werden. Er war jedoch schwer zur Uebernahme eines solchen Amtes zu bewegen, und übernahm es auch in der That nicht in definitiver Weise, sondern nur provisorisch, bis ein Patriarch gewählt sein würde, was aber begreiflich während seines Lebens nicht mehr geschah. Er folgte ohnehin seinem Freunde und Vorgänger nur allzu bald nach. Seine rastlose Thätigkeit, verbunden mit der strengsten Ascese, erschöpfte endlich seine Kraft, und er starb schon im folgenden Jahre (441) nach einer kurzen Krankheit, umgeben von seinen Schülern, indem er sitzend mit gen Himmel erhobenen Händen alle Zurückbleibenden und sich selbst der Gnade Gottes empfahl und um Beistand für sie flehte. Während dessen zeigte sich über dem Hause, worin er vollendete, ein weitstrahlendes Licht in Form eines Kreuzes, welches nicht etwa schnell wieder verschwand, sondern noch über der Todtenbahre blieb, bis sie in's Grab gesenkt wurde, so daß die ganze versammelte Volksmenge es sah und viele Ungläubige sich taufen ließen. — Mesrop hat auch durch verschiedene Schriften segensreich gewirkt, er verfaßte, wie Goriun sich ausdrückt, „viele klare anmuthige Reden, vielartig durch die Erleuchtung und Kraft der prophetischen Schriften, voll von allem Gewürze des wahren evangelischen Glaubens. — Verständlich und leicht faßlich für die Unwissenden und an biblischen Dingen Hängenden, waren sie im Stande, sie zu erwecken und anzutreiben und zu befestigen in der Hoffnung auf die gegebenen Verheißungen" (a. a. O. S. 34). Es werden ihm auch außer der armenischen Uebersetzung des neuen Testaments und einem armenischen Euchologium noch viele in den armenischen Kirchenbüchern enthaltene Hymnen zugeschrieben und eben diese Kirchenbücher rühren in ihrer jetzigen Einrichtung wenigstens der Grundlage nach von ihm und dem Patriarchen Isaac her (cf. Quadro della storia letteraria di Armenia estesa da Mons. Placido Jukias Somal etc. Venez. 1829. p. 14. sq. — Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in armeno. Venez. 1825. p. 7—9). Ausführlicheres in Betreff all' der erwähnten Puncte findet sich in der schon erwähnten Lebensbeschreibung Merops von Goriun. [Welte.]

Messalianer, auch Massalianer, sonst auch unter den Bezeichnungen Euchiten, Euphemiten, Lampetianer vorkommend, erscheinen um die Mitte des vierten Jahrhunderts in Syrien und Armenien als eine mystisch fanatische Secte, die sich durch eine schwärmerische träge Frömmigkeit, durch einen krankhaften Hang zum Einsiedlerleben, und durch eine einseitige, einzig im Gebete das Heil suchende Ascese aus-

zeichnete. Diese Secte, in manchen Stücken den Audianern (s. d. A.) ähnlich, vermied es, sich von der katholischen Kirche förmlich auszuscheiden, den Charakter einer offenen Ketzerei hielten sie durch sorgsames Geheimhalten ihrer Grundsätze von sich ferne. Da bei ihnen eine aftermystische Neigung zur Einsamkeit, und zu einem unklaren Zurückziehen des Menschen in sich selbst oder zu einem schiefen Spiritualismus der vorherrschende Zug war, dieser Zug aber sich auch in späteren Zeiten bei manchen dem gesunden kirchlichen Leben abgewendeten Richtungen sich wiederfand, so ist es erklärlich, warum diese Secte sich mehrere Jahrhunderte lang nacheinander erhalten hat, und zu verschiedenen Zeiten unter veränderter Gestalt immer wieder auftauchte. Noch im 14ten Jahrh. findet man die Spur der Messalianer wieder bei den griechischen Mönchen, die man wegen ihrer träumerischen Beschaulichkeit die „Ruhenden", oder die „Nabelbeschauer" (ὀμφαλόψυχοι) oder auch Euchiten nannte (s. d. Art. Barlaam), welche der Erzbischof von Thessalonich Gregor Palamas gegen die Angriffe des Mönchs Barlaam eifrig vertheidigte. Den Namen Messalianer leitet man gewöhnlich ab von dem syrisch-chaldäischen Worte מַצַלִּין, das Betende bedeutet, dem dann im Griechischen εὐχῆται, εὐχόμενοι entspricht. Epiphanius und Theodoret, die Bekämpfer dieser Secte, haben dieselbe näher beschrieben, und das Concil von Ephesus hat sie verworfen. Nach dem Berichte des Epiphanius entstanden die Messalianer um die Zeit des Kaisers Constantius; aber schon vorher gab es eine Art heidnischer Messalianer, die mehrere Götter glaubten, aber nur Einen Gott, unter dem Namen des „Allmächtigen" verehrten, daher auch Euphemiten, Lobende, genannt. Sie bauten Bethäuser, die oft den christlichen Kirchen ähnlich waren, wo sie ihre Lobgesänge auf Gott absangen. Das Gemisch von jüdischen und heidnischen Elementen, welches sie, die weder Christen noch Juden waren, in ihrem Cultus zeigten, machte sie gehässig, und setzte sie der Verfolgung der Obrigkeit aus. Viele wurden hingerichtet, und dann als Martyrer von ihren Mitbrüdern verehrt, weßhalb diese sich Martyrianer nannten. Einige hießen auch Satanianer, weil sie den Satan als einen fürchterlichen Feind anbeteten, um ihn zu besänftigen. Die neuern Messalianer hatten nach Epiphanius mit den älteren zwar die Sitten gemein, waren aber ohne alle Grundsätze dem Irrthume verfallen, und unter sich durch kein dogmatisches Band fest verbunden; es genügte zu sagen, daß sie an Christus glaubten, und der Welt entsagt hätten. Sie liebten, gleichgültig gegen irdisches Besitzthum, das vagirende Leben, und schliefen auf den Straßen ohne Unterschied des Geschlechts untereinander; sie streckten die Hände zum Bettel aus, das Fasten kannten sie nicht, von der Würde Christi hatten sie ganz unbestimmte Vorstellungen; dagegen war ihnen das Beten alles in Allem, das Unterbrechen des Gebetes durch Arbeit war Sünde. Wahrscheinlich hatten sie diesen Mißverstand der Sittenlehre Christi von Manes (s. d. A.) in Persien eingesogen. Noch umständlicher beschreibt Theodoret (H. E. L. IV. c. 11. 6) den Charakter der Messalianer. Nach diesem Historiker hießen sie auch Enthusiasten, Begeisterte, weil sie durch einen bösen Geist angetrieben würden, den sie für den heiligen Geist hielten, dessen Gegenwart sie sinnlich empfinden wollten. Obschon sie sich nicht von der Gemeinschaft der Kirche getrennt sehen wollten, so galt ihnen doch der Gebrauch der Taufe und der Eucharistie als unnütz und wirkungslos; denn das Gebet allein, lehrten sie, tilge die Sünden, und besiege den Teufel, den (nach ihrer Meinung) jeder Mensch von Adam ererbe. Durch das Gebet komme der hl. Geist an dessen Stelle, dieser befreie den Leib von aller Leidenschaft, und die Seele von der Neigung zum Bösen, weßhalb von nun an weder Fasten noch eine besondere Sittenlehre mehr nöthig sei. Ihr vorgeblicher Geistestrieb, ein Product ihrer unsaubern Einbildungskraft, veranlaßte sie oft, plötzlich aufzuspringen und zu tanzen, um so mit den bösen Geistern in einen Kampf sich einzulassen. Auch rühmten sie sich göttlicher Gesichte und Offenbarungen. Allem Anscheine nach waren die Messalianer verunglückte, laxe Mönche, die aus den manichäischen Grundsätzen sich soviel bei-

legten, als sie zu einem unthätigen und unsaubern Leben zuträglich glaubten. Mehrere Führer standen an ihrer Spitze, vorzüglich ein gewisser Adelphius, von dem sie auch Adelphianer hießen; andere Häupter waren Bischof Eustathius, Dadoes, Sabbas, Hermas und Simeon. Die Messalianer verbreiteten sich allmählig über ganz Syrien, Pamphylien und Lycaonien. Auf Kirchenversammlungen erließ man Strafgesetze wider sie, in deren Folge man sie verjagte, und ihre Klöster verbrannte. Theodosius der jüngere begriff sie 428 unter dem gegen Ketzer erlassenen Gesetze, dessenungeachtet erhielt sich ihr Same bis auf spätere Jahrhunderte, und es ist kein Zweifel, daß sie im 12ten Jahrh. in der Secte der Bogomilen (s. d. A.) wieder auflebten. [Dür.]

Meßapplication, s. Messe.

Meßbuch, s. Liturgien.

Meßdiener, Ministrant, heißt derjenige, der bei der hl. Messe den opfernden Priester mit Stimme und Hand unterstützt, oder dem Priester äußere Dienste leistet, welche derselbe Anstandshalber und ohne Störung sich nicht selber leisten kann. Es ist das Meßbuch von einer Seite des Altars auf die andere zu tragen, Wein und Wasser einzugießen, auf die Gebete und Begrüßungen des Priesters zu respondiren ꝛc. Damit das Alles mit Ordnung und Auferbauung, wie solches das heiligste Geheimniß fordert, geschehe, dazu ist die Beihilfe eines Dieners erforderlich. Auch hat dieser äußere Dienst noch eine andere höhere Bedeutung; es soll durch den Meßdiener die geistige Theilnahme des gläubigen Volks an der hl. Opferhandlung ausgedrückt werden, denn obschon diese der Priester specialiter allein vollbringt, so geschieht dieses doch auch universaliter durch das Volk, welches das hl. Opfer mit seinen Bitten und Wünschen, mit dem bestimmten Ausdrucke seiner Andacht und Intention begleitet. Dahin weisen die Ausdrücke des Celebranten: Offerimus tibi Domine calicem salutaris etc., orate fratres, . . . ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem. War es ja im Anfange auch das gläubige Volk, welches die Opfergaben täglich besorgte und vor den Altar brachte. Auch herrschte ursprünglich der Gebrauch, daß das Volk dem Priester am Altare respondirte, wie das aus der Einrichtung der ältesten Liturgien ersichtlich ist. So liest man in der Liturgie des hl. Jacobus: Postquam sacerdos ingressus est ad altare, dicit: Pax vobis; populus: et cum spiritu tuo. Derselbe Gebrauch findet sich in den Liturgien des hl. Marcus, des hl. Basilius ꝛc. Der hl. Martyr Justinus spricht gleichfalls von gewissen Acclamationen, welche das Volk dem opfernden Priester zurufe. Der hl. Cyprian spricht von dieser Uebung als von einer zu seiner Zeit allgemein eingeführten Gewohnheit. Der hl. Gregorius schreibt: Sacerdos missam solus nequaquam celebret; quia sicut illa celebrari non potest sine salutatione sacerdotis, et responsione plebis, ita nimirum nequaquam ab uno debet celebrari; esse enim debent, qui illum circumstent, quos ille salutet, et a quibus ei respondeatur. Diese Gewohnheit fand selbst während der Verfolgungszeit Statt, wo man im Gefängniß das hl. Opfer feierte, wo der Dienst den Priestern von Diaconen geleistet wurde. Ursprünglich waren also die Meßdiener Diaconen, dann wenigstens niedere Cleriker (s. d. Art. Acolythen), später auch Laien, nachdem und wo die Cleriker nicht in hinreichender Anzahl vorhanden waren. Wo außer den Messe lesenden Priestern keine Cleriker sich finden, da weist ohnehin das Bedürfniß auf die Laien hin. Die Zahl der Meßdiener ist nicht immer dieselbe. Bei einer Stillmesse dient ein einziger Laie oder Cleriker. Der eine Stillmesse celebrirende Bischof wird von einem oder zweien Hauspriestern (capellanis) im Beisein eines Laien assistirt. Beim Hochamte hat der Priester der größern Feierlichkeit wegen zwei Ministranten, bei höheren Festen wohl auch mehrere; bei einem sog. Levitenamte finden sich gewöhnlich sechs Diener: zwei Leuchterträger (ceroferarii), ein Rauchfaßträger (thuriferarius), der häufig zugleich das Schiffchen trägt, ein Ceremoniar, ein Diacon und Subdiacon. Dem Bischofe assistiren im Pontificalamt

außer den gewöhnlichen zwei Majoristen und dem Assistenten (Archipresbyter) öfter noch zwei Ehrendiaconen, und eine größere Zahl von Minoristen, alle in den ihrem Ordo entsprechenden Cultkleidern. Zur Zeit des hl. Ignatius und Cyprians assistirte bei der Stillmesse ein Diacon. Als sich später der Mißbrauch an manchen Orten einschlich, ohne Meßdiener zu celebriren, so erließen mehrere Concilien (so zu Toledo und Mainz) Verbote dagegen, und zwar weil der Mangel eines Dieners, wenn auch nicht gegen die Substanz, doch gegen die Decenz des hl. Geheimnisses verstoße. Daß der Nothfall eine Ausnahme rechtfertigt, braucht nicht erwähnt zu werden. In der frühesten Zeit war es Brauch, daß in der Gemeinde nur eine feierliche Messe, und zwar vom Bischofe, gehalten wurde, welcher dann außer dem Volke auch die gesammte Geistlichkeit der Gemeinde anwohnte. Als später jeder Priester für sich die hl. Messe zu lesen pflegte, so zogen sich neben den Priestern auch die übrigen Cleriker von der Hauptmesse zurück. Um den Stolz der mindern Prälaten hintanzuhalten, die vornehm auf den einfachen Priester herabsehen, hat die Congr. sacr. Rit. durch eine Verordnung vom 27. Sept. 1659 geboten, daß auch diese sich nur eines Ministranten bei der stillen Messe bedienen, und sich den Kelch nicht zum und vom Altare tragen lassen sollen. Aus derselben Absicht, den geistlichen Stolz zurückzudrängen, sollen nach kirchlicher Vorschrift auch dem höheren Clerus, selbst den Generalvicaren, bei der Privatmesse nur zwei Kerzen brennen. Mögen auch vier Kerzen brennen; gewiß aber ist der Zweck der kirchlichen Vorschrift dann verfehlt, wenn man, wie es an manchen Orten geschieht, von den vier Lichtern zwei auslöschen läßt, sobald ein minderer Priester an den Altar tritt. [Dür.]

Messe, Meßopfer, ist das immerwährende Opfer des neuen Bundes, worin der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines Gott dem Allerhöchsten dargebracht wird. Opfer im engern Sinne ist jene Huldigung, jener Dienst Gottes, welchen wir ihm dadurch leisten, daß wir ihm eine äußere Materie darbringen, in der Weise, daß die dargebrachte Materie verändert oder zerstört wird, um dadurch zu bekennen, daß Gott der unumschränkte Herr über Leben und Tod seiner Creaturen sei. Das Opfer gebührt daher Gott allein. Ein wahres Opfer muß von Gott selbst eingesetzt sein, so im alten Bunde die Schlacht- und Brandopfer. Das Opfer muß ferner durch einen von Gott bestimmten Verwalter, den Priester, auf dem Altare (s. d. A.) Gott dargebracht werden. Exod. C. 28. Hebr. 5, 4. Bei der Einsetzung des hl. Abendmahls (s. d. A.) setzte Christus seine Apostel und deren Nachfolger zu Priestern ein, d. h. er gab denselben die Gewalt, fortan in seinem Namen dasselbe zu thun, was er eben vor ihren Augen gethan hatte, nämlich Brod und Wein durch Gottes Allmachtswort in sein Fleisch und Blut zu verwandeln, und dasselbe Gott dem Vater darzubringen für der Welt Sünden als ewig währende Versöhnung. Da der Heiland zweierlei Absicht bei der Einsetzung des eucharistischen Mahles vollzog, nämlich Speisung und Opferung, so erscheint die hl. Eucharistie auch in der doppelten Hinsicht: als Sacrament und als Opfer. Was gegen die letztere Eigenschaft von den Glaubensneuerern ist vorgebracht worden, löst sich bei tieferer Betrachtung dieses größten und erhabensten Geheimnisses des Christenthums von selbst, und zeigt nur, daß man dasselbe, unfähig zum Glauben an seine ganze Fülle, einseitig und nicht ohne Vorurtheile aufgefaßt hat, daß man einer exclusiven sogen. spiritualistischen Ansicht folgend, vom continuirlichen Gemeinsinne des frühesten christlichen Alterthums sich loszuschälen keinen Anstand nahm. Der für die fragliche defective Auffassung gewöhnlich angezogene Text Joh. 4, 23, welcher von einer Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit handelt, wie kann er als Beweis für die Annahme dienen, als sei in der christlichen Religion das äußere Opfer überhaupt aufgehoben! Erstens muß ja der innere Gottesdienst, die innere Anbetung, wie dieß in der Natur des Menschen sowohl, als in jeder vorchristlichen Religion thatsächlich vorliegt, einen äußern Ausdruck haben, und dieser Ausdruck ist wesentlich das Opfer. In der angeführten

Stelle heißt übrigens Anbeten selber so viel Opfern. Die Samariterin meinte in der That damit, daß ihre Väter schon auf diesem Berge geopfert haben, während die Synagoge den Tempel zu Jerusalem als den einzigen von Gott selbst bestimmten Opferort festhielt. Christus spricht nun in dem Verstande zum samaritanischen Weibe, in welchem dasselbe so eben zu ihm gesprochen; er wollte also sagen: Es kömmt die Stunde, wo ihr weder auf diesem Berge, noch zu Jerusalem dem Vater im Himmel opfern werdet, sobald nämlich die Zeit wird gekommen sein, wo man ihm Opfer bringen wird im Geiste und in der Wahrheit. Das Opfer aber im Geiste und in der Wahrheit ist das hl. Opfer der Eucharistie, oder das Meßopfer. Eben weil alle vorbildlichen Opfer des alten Bundes nicht zureichend waren, Gott nach seiner höchsten und unendlichen Würde anzubeten, so hat sich der Sohn Gottes selbst zu einem würdigen Opfer gemacht, und opfert sich täglich für uns seinem Vater im Geiste und in der Wahrheit. Im Geiste, d. i. im hl. Geiste, welcher in diesem Opfer statt unser und für uns bittet, dem Vater das Opfer unsers Geistes und Herzens darbringt, in dessen Leben spendenden Hauche täglich die Consecrationsworte das größte Wunder der Liebe Gottes auf unsern Altären hervorbringen. Der hl. Geist, spricht der Apostel, hilft unserer Schwachheit, denn wir wissen nicht, um was wir bitten sollen, wie sich's gebührt, er selbst begehrt für uns mit unaussprechlichem Seufzen, Röm. 8, 26. verglichen mit 1 Cor. 12, 3. In der Wahrheit werden sie anbeten, d. i. nicht mehr die Schattenopfer des Gesetzes Mosis, diese Vorbedeutungen des großen Einen und wahren Opfers werden sie darbringen, sondern jenes Opfer, das die Wahrheit selbst ist, nachdem der Sohn Gottes selbst erschienen, sich zum Priester seines Opfers, und zum Opfer seines Priesterthums nach Melchisedechs Ordnung gemacht hat. Dieses ist dann das Opfer in der Wahrheit, in welchem auf die vollkommenste Weise der Vater mit seinem Sohne und dem hl. Geiste angebetet wird; deßhalb auch die Worte im Meßcanon: Per ipsum (i. e. Filium tuum), et cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria. — Für das Opfer des N. B. sprechen demnach I. die vorbildlichen Opfer des A. B. Obgleich nur die Schatten des künftigen wahren und ewigen Opfers Christi, zeigen sie doch dieses letztere vollständig in seiner doppelten Darstellungsweise, einmal als blutiges Kreuzopfer, und dann als das unblutige Meßopfer. Christus am Kreuze für die ganze Welt blutend und sterbend ist nach Röm. 5, 10. das absolute Opfer der Welterlösung, vorbedeutet durch die Schlachtopfer des A. T., wie aus Cap. 7. 8. 9. und 10. des Hebräerbriefs hervorgeht. Hier zeigt der Apostel umständlich: 1) daß die Opfer des A. T. unvollkommen und nur Vorbilder des Versöhnungsopfers Christi gewesen; 2) daß das Opfer Christi das einzige vollkommene Opfer sei, und alle Opfer des A. T. weit übertreffe; 3) daß Christus der Hohepriester und das Opfer zugleich sei; 4) daß Christus sich nur einmal blutig geopfert habe für die Sünden der Welt; 5) daß Christus mit diesem einzigen blutigen Opfer die Geheiligten (Gläubigen) in Ewigkeit vollkommen gemacht, und eine ewige Erlösung stattgefunden habe, daß folglich ein solches blutiges Opfer nicht mehr stattfinde im N. T. Gleichwie aber die blutigen Schlachtopfer Vorbilder des blutigen Kreuzopfers Christi waren, so war das unblutige Opfer Melchisedechs, welcher Brod und Wein geopfert, ein Vorbild des unblutigen Opfers des N. T. Da Melchisedech dem Allerhöchsten nicht Thiere geopfert hat, wie Abel im Gesetz der Natur, und Aaron im Gesetze Mosis, so hat der Apostel Paulus das levitische Priesterthum unterschieden vom Priesterthume Melchisedechs, indem er ausdrücklich sagt: Wenn die Vollendung durch das levitische Priesterthum geschehen ist, was ist dann ferner nöthig gewesen, daß noch ein anderer Priester nach der Ordnung Melchisedechs aufstehe, und daß er nicht nach der Ordnung Aarons genannt wurde? Hebr. 7, 11. Nun konnte aber Melchisedech nicht ein Vorbild Christi sein in der Ordnung des blutigen Schlachtopfers am Kreuze, da Melchisedech weder sich selbst, noch andere Schlachtopfer geopfert hat; sohin konnte Melchisedech nur ein Vorbild

Christi sein in Ansehung des unblutigen eucharistischen Opfers, in welchem Christus annoch täglich unter den Gestalten des Brodes und Weines durch den Dienst der neutestamentlichen Priester seinem Vater sich darbringt. Als Priester des N. B. schließt Christus die blutigen Opfer des A. B. Die jüdische Osterfeier unterschied ein zweifaches Symbol: 1) das Ostermahl, 2) das Osteropfer. Beiden setzte Christus dadurch ein Ziel, daß er an deren Stelle die hl. Eucharistie in dem doppelten Betrachte setzte: als Sacrament und als unblutiges Opfer (vgl. Binterims Denkwürd. IV. Bd. 2. Thl.). Das Verhältniß zwischen dem blutigen und unblutigen Opfer Christi ergibt sich in Folgendem. Die dem blutigen Kreuzopfer inwohnende unendliche, für alle Zeiten und Völker wirksame Kraft steht schon in thesi keineswegs mit einem täglich sich erneuenden, in dem einmaligen Kreuzopfer wurzelnden, ja sogar dasselbe Object enthaltenden Opfer, das nur in der Opferweise differirt, in einem wirklichen Widerspruche. Sohin findet sich ein solcher Widerspruch auch keineswegs beim hl. Meßopfer; denn dieses ist kein absolutes, sondern ein relatives Opfer, d. h. es wird nicht in jeder hl. Messe ein anderer Christus dargebracht, ein anderer Christus getödtet und Gott geopfert, sondern der nämliche Christus wird hier geopfert, der sich selbst einst am Kreuze geopfert hat, nur der Act der Opferung ist ein anderer, das Opfer ist Eines. Es genügt auch ein einmaliges Schlachten, wofern nur der einmal geschlachtete Christus mit allen seinen Verdiensten wiederholt geopfert, und das Opfer sinnbildlich vollbracht wird. Dieses aber ist in der hl. Messe der Fall. So entspricht das hl. Meßopfer einer zweiten Hauptart von Opfer im A. B., dem unblutigen Speiseopfer, welches außerdem im N. B. nicht zur Erfüllung gelangt wäre. Das Meßopfer entspricht vollkommen dem unblutigen Opfer Melchisedechs, der als Priester-Vorbild Christi dargestellt wird. „Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedechs." Hebr. 5, 6. Ps. 109, 4. Melchisedech aber, ein Priester des Allerhöchsten, brachte Gott Brod und Wein dar. Gen. 14, 18. Es war aber Christus nur in Bezug auf das relative, unblutige Opfer der hl. Eucharistie, zu welcher gleichfalls Brod und Wein verwendet werden, ein Priester nach Art Melchisedechs. Wird aber Christus in Bezug auf die Eucharistie ein Priester genannt, so muß die Eucharistie selbst ein Opfer sein. Im eucharistischen Opfer erscheint Christus zugleich als ein Priester „in Ewigkeit". Indem nämlich das eucharistische Opfer, oder was dasselbe ist, das hl. Meßopfer, in der katholischen Kirche bis an der Zeiten Ende dem himmlischen Vater dargebracht wird, so ist und bleibt Christus immerdar der Eine und eigentliche Priester, denn die aus den Menschen genommen, mit der potestas ordinis ausgestatteten Priester sind nur die ministri instrumentales, sie opfern nicht in ihrem eigenen Namen, sondern kraft der Gewalt, welche Christus ihnen gegeben. Es kann daher auch das Wort לְעוֹלָם (in Ewigkeit) nur im strengsten Sinne genommen werden — als Gegensatz gegen die irdischen, aaronitischen Priester, und es wird durch die Vergleichung des neuen „ewigen" Priesters mit Melchisedech das neue ewige Priesterthum dem der Ordnung Aarons, dessen Priesterthum verändert worden ist, offenbar entgegengesetzt nach Hebr. 7, 11. u. 12. (vgl. Hengstenbergs Christologie I. Bd. I. Abth. S. 147. ff.). — Hieher gehört auch die Stelle beim Propheten Malachias 1, 10. 11. In dieser Stelle verwirft Gott die alttestamentlichen Opfer, sie sollen ersetzt werden durch ein Opfer, das in der Zukunft an allen Orten solle geopfert werden und unter allen Völkern, welche statt der verworfenen Juden zum wahren Glauben würden berufen werden. Der Prophet nennt dieses Opfer מִנְחָה = Speiseopfer, im Gegensatz zu den levitischen Schlacht- und Brandopfern. Diese Prophetie ist nur erfüllt in dem eucharistischen Opfer Christi als einem an allen Orten dargebrachten reinen Speiseopfer; ohne alle Beziehbarkeit bliebe die Stelle auf das blutige Kreuzopfer, das nur einmal und zwar zu Jerusalem ist geopfert worden. Wollte man aber ein bloßes Lobopfer darunter verstehen, so würde das keine Bedeutung haben, da ja das Lobopfer schon von An-

fang der Welt, unter dem Gesetze der Natur, wie unter dem Mosaimus in Uebung gewesen: die Weissagung spricht aber zu bestimmt von einem reinen Opfer, das auf die jüdischen Opfer folgen, und das nach Verwerfung der ungläubigen Juden unter allen Völkern der Erde soll eingeführt werden. Dieser Voraussetzung entspricht allein vollkommen das eucharistische Opfer des N. B. In dem beim hl. Abendmahle sprechenden und handelnden Heilande erfüllt sich ganz adäquat der Typus des opfernden Königs Melchisedech sowohl als die Weissagung des Propheten Malachias. — Noch deutlicher leuchtet II. die Opfernatur der hl. Eucharistie aus dem neuen Bunde hervor. Christus sitzt in innigster, des nahen Opfertodes harrender Liebe mit seinen Jüngern am Abendmahlstische als ein Testator, und zwar als Testator über seinen selbsteigenen Leib und sein selbsteigenes Blut, das er im Begriffe stand für der Welt Schuld zu opfern. Die Liebe des von seinen Jüngern Abschied nehmenden göttlichen Testators — dieß setzt schon unser Mitgefühl voraus — wird gewiß auf ein Mittel gedacht haben, um den Seinigen, die er bis an's Ende liebte, seine persönliche Gegenwart nicht für immer zu entziehen; sprach er es ja als Trostwort aus, bei den Seinigen bleiben zu wollen bis zum Ende der Tage. Seine physische Gegenwart auf Erden mußte aber mit seinem Hingange zum Vater ihr Ende erreichen. Wenn zu irgend einer Zeit, so war es der Liebe des beim Abendmahle seinen Tod vorfeiernden Erlösers angemessen, für eine andere Art bleibender persönlicher Gegenwart vorzusorgen, und diese gewährte er den Menschenkindern durch das geheimnißvolle Mahl der Eucharistie. Durch diese verwirklichte er im vollsten concreten Sinne seine Verheißung, daß er bei seinen Bekennern immerdar bleiben wolle, nicht bloß mit seinem Geiste und seiner unsichtbaren Gotteskraft, sondern auch leibhaft und persönlich — nur in sacramentalisch-mysteriöser Umhüllung, und zwar mit der Intention, nicht bloß Speise, sondern auch Opfer für die Seinen bleiben zu wollen. Denn am Abendmahlstische saß der Herr voll des Gedankens an seinen bevorstehenden Versöhnungstod, sohin im vollsten Bewußtsein seiner hohepriesterlichen Aufgabe, vor welcher Aufgabe hier sein Propheten- und Königsamt so zu sagen in den Hintergrund treten mußte. In diesem hohepriesterlichen Liebesdrange wollte Christus den Seinen auf immer nicht bloß Speise und Stärkung, sondern auch Opfer und Versöhnung sein und bleiben, daher der Auftrag an seine Jünger, die seine Tischgenossen und zugleich Zeugen seines Opfers waren, was er gethan, von nun an nachzuthun, und zwar zu seinem Andenken, d. i. zum Andenken an Den, der dieses Mahl in unzertrennlicher Verbindung mit seinem Kreuzopfer feierte, und dieses letztere durch das hl. Abendmahlsopfer im Geiste bereits anticipirt hatte. Christus wollte also mit den Worten: „Dieß thut zu meinem Andenken", seinen Jüngern sagen: Nicht bloß als euer König, der seine neutestamentliche Kirche als sein Eigenthum lenken und regieren wird, nicht bloß als der Lehrmeister aller Wahrheit — sitze ich hier beim Mahle der Stiftung des neuen und ewigen Bundes in eurer Mitte, sondern auch und zwar vorzugsweise als der neutestamentliche Priester, der ein Opfer stiftet, welches erstens ewig in seinen Wirkungen ist, zweitens welches, obwohl einmal vollbracht am Kreuze, sich dennoch in anderer Weise stets erneuen wird vor euern Augen, ein Opfer, mittelst dessen ich persönlich unter euch bleiben und in euch fortwirken werde. Um dieses fortwirkende persönliche Bleiben unter euch zu verwirklichen, übertrage ich euch die Gewalt, fortan das Abendmahlsopfer in meinem Namen und in meiner Kraft zu vollbringen, damit es der Welt sei sowohl eine himmlische Speise, als ein Anbetungs-, Versöhnungs-, Dank- und Bittopfer, eine Quelle der Gnade für Lebendige und Verstorbene. Conc. Trid. Sess. XXII. c. 2. Et quoniam etc. Indem die Glaubensneuerer des 16ten Jahrh. diese zwei sich integrirenden Bestandtheile (Seinsweisen) der Eucharistie, Speise und Opfer, wie sie Christus selbst beim hl. Abendmahle darstellte, willkürlich trennten, haben sie die hl. Eucharistie um ihre ganze Bedeutung als Mittelpunct des christlichen Cultus gebracht, und selbst jene Seite, welche sie noch beizubehalten vorgaben, die Gegen-

wart Christi in der Eucharistie, zu einem Schatten, zur bloßen Gegenwart in unserer Erinnerung, herabgewürdigt. Indem man nämlich die Opfernatur läugnete, verlor man auch das wahre Wesen der persönlichen Gegenwart — man hatte durch das Absehen vom Priestercharakter Christi bei dem hl. Abendmahle die in der Kirche fortlebende Priestergewalt verloren, ohne welche keine reale Gegenwart denkbar ist —, andererseits hatte man, nachdem man die persönliche stete Gegenwart Christi in der Eucharistie verscherzt hatte, in demselben Momente das Opfer beseitigt, welches diese Gegenwart nothwendig voraussetzt. Hätte Christus das blutige Kreuzopfer allein vollbracht, ohne mit demselben die in der Kirche fortlebende eucharistische Opferhandlung in den innerlichsten Causalnexus zu setzen, gewiß, Er würde dann zwar geschichtlich in unserer Erinnerung fortleben, aber sich nicht stets neu mit unserem Herzen verbinden. Um unserem ganzen Menschen immer gegenwärtig zu sein, wollte er ohne Unterlaß ein Opfer für uns sein, durch seine eucharistische Gegenwart wollte er auch nach seiner Himmelfahrt die auf Erden vollbrachte Versöhnung und Erlösung an uns fortsetzen. Indem er solches unter dem sacramentalen Schleier fort und fort thut, so bringt er sich auch fort und fort für uns Menschen dar. Ueberhaupt kann man sich Christus als den in der Kirche permanent Gegenwärtigen nicht anders denken, denn als den stets neu für seine Kirche sich Opfernden. Nur so gewinnt der christliche Cultus eine immer frisches Leben spendende Bewegung um Einen Mittelpunct, außerdem wäre jener nur eine trockene Erinnerung an das einmal Dagewesene (vgl. Möhlers Symbolik, 5. Aufl. S. 302. ff.). Gehörte doch schon während des Wandels Christi auf Erden sein gesammtes Wirken und Leiden zu jenem großen Opferacte, welcher im Kreuztode seinen Höhepunct erreicht hat. Sollte beim Scheiden des Heilandes von der Erde seine erlösende Thätigkeit völlig abgeschnitten worden sein? Die Fortdauer dieser erlösenden Wirksamkeit Christi, vermittelt durch das eucharistische Opfer, nimmt die katholische Kirche mit Bestimmtheit an; das Concilium von Trient (Sess. XIII. c. V.) legt der hl. Eucharistie außer dem Charakter der Seelenspeise auch die Natur eines uns stets gegenwärtigen anbetungswürdigen Opfers bei, indem es definirt: „Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quia omnes Christi fideles pro more in catholica ecclesia semper recepto latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum. Nam illum eundem Deum praesentem in eo adesse credimus, quem Pater aeternus introducens in orbem terrarum, dicit: „Et adorent eum omnes Angeli Dei, quem magi procidentes adoraverunt“ etc. Dasselbe Tridentinum spricht klar aus, daß das einmalige Opfer Christi durch das unblutige eucharistische Opfer für alle Zeiten sich wiederhole, um uns die Früchte des Kreuzopfers Christi mitzutheilen. „Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara Crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur: quia tamen per mortem sacerdotium ejus exstinguendum non erat, in coena novissima ..., ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud, semel in Cruce peragendum repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur; sacerdotem secundum ordinem Melchisedec se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit: ac sub earumdem rerum symbolis, Apostolis, quos tunc novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit, et eisdem, eorumque successoribus, ut offerrent, praecepit per haec verba etc.... Sess. XXII. c. 1. — Endlich III. läßt auch der Text der Einsetzungsworte der hl. Eucharistie über deren Opfernatur keinen vernünftigen Zweifel übrig. Bei Matth. 26, 26—28 (Luc. 22, 19. 20. 1 Cor. 11, 23. ff.) sagt Chri-

stus seinen Jüngern ausdrücklich, im eucharistischen Brode reiche er ihnen den nämlichen Leib, der am Kreuze für sie werde dargegeben, und im Kelche das nämliche Blut, welches am Kreuze für sie werde vergossen werden. Der am Kreuze dahingegebene Leib Christi aber war ein wahrer Opferleib, das am Kreuze vergossene Blut war ein wahres Opferblut, folglich ist auch der Leib und das Blut Christi beim letzten Abendmahle ein wahres Opfer, da ja das beim Abendmahle Dargebrachte und das am Kreuze Geopferte Ein und Dasselbe ist. Das Erste soll ein ewiges Denkmal des Letztern sein, daher sagt auch der Apostel 1 Cor. 11, 26: „So oft ihr dieses Brod essen, und diesen Kelch trinken werdet, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden," d. i. ihr sollt euch erinnern und zu Herzen führen, daß Christus eben diesen unter der Brodsgestalt verborgenen Leib, und dieses sein unter der Weinsgestalt verborgenes Blut am Kreuze für euch geopfert hat. Daher faßte man sogleich im Ursprunge der Kirche die dargebrachten eucharistischen Opfer als sacrificia commemoratoria — θυσίαι ἀναμνηστικαί, aber nicht im Sinne einer bloßen Erinnerung ohne reales Substrat, sondern insoferne als diese unblutigen Opfer das wahre, am Kreuze geopferte Opfer in der That selber enthielten. — Zweitens — im Briefe an die Hebr. 13, 10. heißt es: „Wir haben einen Altar, von dem nicht Macht haben zu essen, die der Stiftshütte dienen." Paulus will damit sagen: Wir Christen haben einen Altar, von welchem die Juden nicht essen dürfen. Wo ein Altar ist, da muß auch ein Opfer sein, somit erkennt der Apostel die hl. Eucharistie als Opfer. Drittens — im 1. Brief an die Cor. 10, 18. ff. warnt der Apostel die Corinther vor dem Essen von den heidnischen Opfern. Die Christen zu Corinth lebten unter Heiden; wenn nun die Heiden ihre Opfer verrichteten, so aßen manche Christen von dem heidnischen Götzenopfer: deßhalb spricht Paulus zu seinen Corinthern: Ihr, die ihr den Kelch des Herrn trinkt, wie könnt ihr Antheil nehmen an den heidnischen Opfern? „Ihr könnt doch nicht den Kelch des Herrn und den Kelch der Teufel trinken, nicht am Mahle des Herrn und am Teufelsmahle Theil nehmen!" Man sieht, Paulus stellt den Altar des neuen Bundes den heidnischen Opfern gegenüber. Opfer können nur mit Opfern verglichen werden; galten die heidnischen Opfer als solche, so mußte a pari um so mehr das eucharistische Opfer ein wahres Opfer sein. Denn die Parallele gilt vollkommen, da der Apostel in den heidnischen Opfern, wenn gleich den Teufeln gebracht, doch wirkliche Opfer sieht, denen er nun dasjenige Opfer gegenüberstellt, das dem wahren Gott geopfert wird. Auch in Bezug auf den Genuß des Opfers trifft die Parallele zu; der Apostel spricht in demselben Cap. V. 16. vom Genießen, wenn er sagt: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? Was hier genossen wird, muß zugleich ein wahres Opfer sein, da der Apostel (ebendas. V. 18) sagt, daß „jene, welche von den Opfern essen, Mitgenossen des Altars" sind, wie einst bei den Israeliten dem Fleische nach, so nun bei den Christen. Man wendete häufig mehrere Stellen des Hebräerbriefes ein, welche den Opfer-Charakter der hl. Eucharistie beseitigen sollten, so Hebr. 10, 14. „Una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos"; ferner Hebr. 7, 23. 24. Hier sei, sagt man, der Unterschied zwischen dem Priesterthum des alten, und dem des neuen Bundes darein gesetzt, daß im A. B. eine Mehrheit von Priestern gewesen, im N. B. dagegen nur Ein Priester, Christus, ist. Allein auch die katholische Kirche lehrt gerade das, was Paulus hier lehrt, und glaubt dennoch ein eucharistisches Opfer; auch die katholische Kirche lehrt, daß das Eine Opfer am Kreuze die Welt erlöst hat, dieses und kein anderes Opfer ist es aber, welches unblutiger Weise in der hl. Messe auf unsern Altären sistirt wird. Darüber drückt sich der hl. Cyprian (ep. 63. ad Caecilium) also aus: „Nam si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus

fecit, imitatur; et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse." Bald hierauf stellt der hl. Lehrer das Leiden und den Tod Christi als die erlösende Kraft des christlichen Opfers dar mit den Worten: „Et quia passionis ejus mentionem in sacrificiis omnibus facimus — Passio enim Domini sacrificium quod offerimus — nihil aliud, quam quod ille fecit, facere debemus." Der hl. Leo faßt das eucharistische Opfer als den Inbegriff und das Ziel aller früheren Opfer. „Nunc carnalium sacrificiorum cessante varietate omnes differentias hostiarum una corporis et sanguinis Christi implet oblatio ... ut unum sit pro omni victima sacrificium", schreibt derselbe serm. 8. de Pass. Die Verdienste des Kreuzopfers sind unendlich; durch die tägliche Vergegenwärtigung dieses Opfers sollen nicht erst die Verdienste der Welterlösung erworben, sondern uns nur mitgetheilt werden. Auch wir bekennen mit Paulus im N. B. an Christus den Einen und alleinigen Priester, indem wir wissen, daß die übrigen Priester nicht im eigenen Namen, sondern in Kraft der ihnen von Christo gegebenen Gewalt opfern, was durch die angeführte Stelle Cyprians bestätigt wird. Damit fällt auch der Einwurf, daß die Väter von dem Kreuzopfer Christi als dem einzigen Opfer Christi sprechen, in sich selbst zusammen. Die Väter (und wir mit ihnen) sprechen allerdings von einem einzigen Opfer Christi, aber sie unterscheiden auch überall eine doppelte Darbringungsweise eines und desselben Opfers. So Chrysostomus (hom. 17. in ep. ad Hebr.), indem er die Worte des Apostels bespricht, wo dieser die öftere Erneuerung der alttestamentlichen Opfer von deren Unkräftigkeit herleitet. Chrysostomus begegnet sodann dem Einwurfe, daß ja dieses auch im N. B. bei dem eucharistischen Opfer der Fall sei, und sagt, daß hier die öftere Wiederholung einen ganz andern Grund habe. „Quid igitur? schreibt er, nonne quotidie nos offerimus? Offerimus quidem; sed ita, ut commemorationem mortis ipsius faciamus (προσφέρομεν μὲν, ἀλλ᾽ ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θανάτου αὐτοῦ); atque haec oblatio una est, non plures, quoniam semel est oblatus (ἐπειδὴ ἅπαξ προσηνέχθη) . . . Siquidem eumdem semper offerimus: hoc est, non alias ovem alteram, alias aliam, sed eamdem perpetuo; itaque unicum est sacrificium." Ferner nimmt man öfter einen Einwand von der nöthigen Umwandlung oder Destruction des Opferobjectes, von der erforderlichen Tödtung des Opferlammes her, und sagt: diese Destruction oder Umwandlung fehle im hl. Meßopfer, sonach fehle es an einem wesentlichen Merkmale des Opfers. Antw. Es ist schon erinnert worden, das neutestamentliche Opfer sei nur Eines. Dieses Eine Opfer wird nur einmal geschlachtet, was am Kreuze geschehen ist, somit ist das Opfer vollendet. Ein Anderes ist, wenn, wie das im A. B. der Fall war, verschiedene Lämmer geopfert werden. Hier müssen so viele Schlachtungen vorgenommen werden, als Lämmer sollen geopfert werden. Die hl. Messe ist kein Opfer für sich allein, kein sacrificium absolutum, sondern das einmal vollendete Kreuzopfer wird täglich auf unsern Altären repräsentirt. Nach der bessern Meinung der Theologen wird die mutatio rei nur am sacrificium absolutum, nicht am sacrificium relativum, als welches die h. Messe sich darstellt, gefordert. Uebrigens ist wenigstens symbolisch die mactatio victimae dargestellt durch die Brod- und Weinverwandlung, durch die doppelte Gestalt und die doppelte Consecrationsform. — Die katholische Auffassung des hl. Meßopfers läßt sich nach dem Vorhergehenden kurz auf folgende Puncte reduciren: Die hl. Messe ist das nämliche Opfer mit dem Opfer Christi am Kreuze — sacrificium numero idem. Christus ist am Kreuze als Opfer geschlachtet worden, und hat so für immer die Welterlösung vollbracht. Strahlend von den unendlichen Verdiensten der Welterlösung ist er zu seinem himmlischen Vater aufgefahren, als Inhaber eben dieser Verdienste sitzt er zur Rechten des Vaters und hält dem Vater seine Verdienste vor als sacerdos aeternus. Aber auch auf Erden bei uns weilt Christus noch immer fort, indem er, das einmal geschlachtete Opferlamm, täglich neu auf unsern Altären in der hl. Eucharistie sich vergegenwärtigt,

dem Vater seine Verdienste für uns darstellend, nicht um eine neue Erlösung zu vollbringen, sondern uns den Werth der einmal vollbrachten Welterlösung mitzutheilen. Der Gottmensch sistirt sich täglich neu auf unsern Altären, nicht um täglich neu geschlachtet zu werden, wohl aber um als das einmal geschlachtete Opfer für uns dem Vater seine welterlösenden Verdienste darzubringen, daher die hl. Messe das sacrificium incruentum heißt. Das Meßopfer schafft sonach keine neue Welterlösung, sondern ist nur das Mittel, wodurch uns die Verdienste der Welterlösung zugewendet werden. Das Priesterthum ist durch seinen Tod nicht aufgehoben, er bleibt vielmehr im neuen Bunde der wahre und eigentliche Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedechs: er ist und bleibt der Priester seines Opfers und das Opfer seines Priesterthums, das Opfer des N. B. wird deßhalb auch auf eine unblutige Weise, aber mit der innigsten Beziehung auf das einmalige blutige Opfer vollbracht. Der Tod Christi ist im Meßopfer symbolisirt durch die doppelte Gestalt und durch die doppelte Consecrationsform. — Da das hl. Meßopfer, das Eine Opfer des N. B., die Erfüllung sämmtlicher früheren Opfer ist, so erfüllt dasselbe auch alle Zwecke der früheren Opfer allzumal, die Messe ist daher nach dem Tridentinum (Decr. de Sacrif. Missae c. 1.) „illa oblatio, quae per varias sacrificiorum, naturae et legis tempore, similitudines figurabatur, utpote quae bona omnia, per illa significata, velut illorum omnium consummatio et perfectio, complectitur." Unter den Zwecken des Opfers stellt sich die Anbetung Gottes, die latria, voran. Der sinnliche Gegenstand des Opfers wird ja gerade zu dem Ziel und Ende zerstört oder verändert, um dadurch die höchste Herrschaft Gottes, und unsere Unterwürfigkeit unter ihn zu bezeugen. Denn dadurch bekennen wir, daß, gleichwie die sichtbare Materie des Opfers im Opfer zerstört oder verändert wird, Gott der unbeschränkte Herr sei über Leben und Tod aller seiner Creaturen. In der Messe wird nach dem Tridentinum das nämliche Opfer repräsentirt, welches am Kreuze einmal sich dargebracht hat, dieses Opfer aber ist Christus der Herr selber, folglich verlangt es unsere Anbetung. Wie sollte diese demjenigen entzogen werden, welcher da ist der Herr der Herrlichkeit, unser König und Richter, der alle Gewalt und Macht besitzt im Himmel und auf Erden. Ihm, und Ihm allein gebührt der cultus latriae (s. d. A.), von welchem der hl. Augustinus (contra Faustum) schreibt: „At illo cultu, qui graece latria dicitur, latine uno verbo dici non potest, cum sit quaedam proprie divinitati debita servitus: nec colimus nec colendum docemus, nisi unum Deum. Cum autem ad hunc cultum pertineat oblatio sacrificii, unde idololatria dicitur eorum, qui hoc etiam idolis exhibent, nullo modo tale aliquid offerimus, aut offerendum praecipimus vel cuidam martyri, vel cuidam sanctae animae, vel cuidam angelo." Auch anderwärts (contra Faust. l. 20. c. 21.) verwahrt Augustin die katholische Kirche gegen den Vorwurf, als ob den hl. Martyrern Altäre widmen, bei ihr soviel heiße, als ihnen opfern; das Opfer gebühre Gott allein: „Populus autem Christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat, et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur, atque orationibus adjuvetur; ita tamen, ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum sacrificemus, quamvis in memoriis martyrum constituamus altaria. Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari, aliquando dixit: Offerimus tibi Petre, aut Paule, aut Cypriane? sed quod offertur, offertur Deo, qui martyres coronavit". Die Anbetung gebietet das Tridentinum Sess. XIII. c. V. mit den Worten: „Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christi fideles pro more in catholica ecclesia semper recepto latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum . . ." Auch das griechische Wort λειτουργεῖν = ministrare, welches Apstg. 13, 2. (vgl. Hebr. 10, 11.) von der Verrichtung des Opferdienstes gebraucht wird, involvirt als Dienst Gottes κατ᾽ ἐξοχὴν die Anbetung. Die Messe ist zweitens ein Versöhnungsopfer. Als

solches erscheint es in der Schrift ausdrücklich z. B. im Briefe an Titus 2, 14. und an vielen andern Stellen. Das Tridentinum erblickt in der hl. Messe eine Application der Erlösungsverdienste Christi Sess. XXII. c. 1. et 2. In der letztern Stelle definirt es den Versöhnungscharakter des neutestamentlichen Opfers also: „Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, docet sancta synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse" etc. Die im hl. Meßopfer fortwirkende Versöhnungskraft des Todes Christi bezeichnet Cäsarius von Arles treffend mit den Worten: „Necessarium nobis erat, ut in hac die sacramentum corporis et sanguinis consecraret, ut coleretur jugiter per mysterium, quod semel offerebatur in pretium; ut quia quotidiana et indefessa currebat pro hominum salute redemtio, perpetua etiam esset redemtionis oblatio, et perennis victima viveret in memoria" (Homil. VII. de Pascha). Nicht bloß der Priester ist es also, dem Christus in der hl. Messe als das stets sich erneuende Versöhnungsopfer erscheint, sondern die gesammte Christengemeinde ist es, welche im Opfercultus Christum als das objective Sühnopfer für Alle insgesammt und für jeden Einzelnen insbesondere subjective sich zueignet. Diese Gemeinsamkeit und Besonderheit der Intention zu gleicher Zeit offenbart sich noch bestimmter, inwiefern das hl. Meßopfer als Lob-, Dank- und Bittopfer erscheint. Das gläubige Volk, durchdrungen von der Größe der Erlösungsgnade Christi, freut sich der erhaltenen göttlichen Wohlthaten, und möchte dafür Gott würdig loben und danken. Es sieht aber wohl ein, daß es dieses aus sich selber zu thun unfähig ist, und nur dadurch es vermag, daß es Christum dem Vater vorstellend, diesen bittet, er wolle es im Hinblicke auf seinen geliebten Sohn als seine Kinder ansehen, und ihnen gestatten, ihm als Vater sich dankend und preisend, und neue Wohlthaten erflehend zu nahen. Als Preis und Dank können die Gläubigen dem Vater nichts Besseres darbieten, als seinen Sohn, das Opfer für die Sünden der Welt. So opfern sie nun dieses Opfer durch und mit dem Priester im Offertorium. Zu demselben Opfer aber nimmt die Gemeinde ihre Zuflucht, wenn sie das Gefühl ihrer Unwürdigkeit, Sündhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit niederzubeugen, und so den freudigen Aufblick zum Vater zu hindern droht. Sie erfaßt alsdann gleichsam die Hand des opfernden Priesters, und betrachtet das Meßopfer zugleich als Bittopfer; sie spricht deßhalb mit dem Priester: „Offerimus tibi Domine calicem salutaris, tuam deprecantes clementiam" etc. Ferner: „In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te Domine, et sic fiat sacrificium nostrum" etc. Sie spricht weiter im Geiste mit dem Priester im Canon; „Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum, Filium tuum, supplices rogamus ac petimus" etc. Die factische Betheiligung der Gemeinde zeigt sich gleichfalls in den Worten des Canon: „Memento Domine famulorum famularumque tuarum N. N..., pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus" etc. — Für die Bitten Aller und Jeglicher hofft die Gemeinde die Gewährung nur durch die Opferung des vom Vater ewig geliebten, für die Welt geschlachteten Sohns. Vor dem hier im Meßopfer sacramentalisch mit Fleisch und Blut gegenwärtigen Heilande legt die christliche Gemeinde alle ihre Angelegenheiten, Bedürfnisse, Leiden, Hoffnungen, Wünsche und Bitten nieder, und erwartet mit Zuversicht geistliche und leibliche Hilfe, vor Allem die heiligmachende Gnade, das Leben der Seele. So wird das Opfer sacrificium impetratorium. In dieser Hinsicht schreibt der hl. Cyrillus von Alexandrien (in einer epist. ad Nestor.), daß dieses unblutige Opfer lebenspendend sei. Er spricht von der hl. Messe als einer *ἀναίμακτος θυσία*, oder nach einer andern Leseart *λατρεία*. Daß dieser hl. Vater unter diesem Opfer das wahre Fleisch und Blut Christi verstehe, nicht eine bloße obumbratio oder recordatio des blutigen Kreuzopfers, geht daraus hervor, daß er diese *θυσία* — *ζωοποιόν* = vivificatricem nennt. Derselbe Vater spricht in declar. anathematismi

undecimi von einem heiligen, lebenspendenden unblutigen Opfer, welches in der christlichen Kirche gefeiert, nicht gemeines Fleisch, sondern das Fleisch Christi enthalte, das durch seine Gegenwart Gnade und Heiligung einpflanze, während das gemeine Fleisch die Kraft nicht in sich habe, Leben zu geben — *κοινὴ γὰρ σὰρξ ζωοποιεῖν οὐ δύναται.* In diesem Opfer habe der Herr zugleich eine coena mystica der Welt bereitet, typisch vorbedeutet durch das in Aegypten genossene Ostermahl — *πῶς ὁ τυπικῶς βρωθεὶς ἐν Αἰγύπτῳ ἐκεῖσε ἑκουσίως ἑαυτὸν θυσιάζει* etc. Für das Bittopfer spricht unter einer Masse von Zeugnissen eine Stelle Augustins im 22. B. de civit. Dei, wo er mehrere Wunder, die zu seiner Zeit geschehen, erzählt, unter diesen die Befreiung des Hauses eines gewissen Hesperius von der Infestation der Dämonen. „Rogavit (Hesperius) nostros me absente presbyteros, ut aliquis eorum illo pergeret, cujus orationibus cederent (sc. daemones). Perrexit unus, obtulit ibi sacrificium corporis Christi, orans quantum potuit, ut cessaret illa vexatio; Deo protinus miserante cessavit.“ Für das Dankopfer die Stelle, wo Augustin sagt: Dei cultum in hoc maxime constitutum esse, ut anima ei non sit ingrata. Unde et in ipso verissimo et singulari sacrificio, Domino Deo nostro agere gratias admonemur. Da der hl. Augustin hier auf die Präfationsworte in der hl. Messe anspielt, die er an einer andern Stelle (sermon. 83. De Diversis) großentheils wörtlich anführt: so ist das zugleich ein Beweis vom hohen Alter der Präfation, wie Augustin auch bereits Zeuge ist von dem Gebrauche des Pater noster nach der Wandlung, indem er schreibt: „Ecce ubi est peracta sanctificatio (= consecratio), dicimus orationem Dominicam“ etc. — Was die Bezeichnung der hl. Opferhandlung betrifft, so hieß sie bei den Griechen größtentheils *λειτουργία.* Die Liturgie umfaßte zwar im weitern Sinne alle gottesdienstlichen Handlungen; da aber das unblutige Opfer Christi der Mittelpunct aller gottesdienstlichen Verrichtungen ist, so ward das Wort liturgia bald allein von demselben verstanden. Die hl. Schrift hat für die hl. Opferhandlung mehrfache Bezeichnungen, nämlich vor allen gerade auch *λειτουργεῖν*, Apg. 13, 2; dann Brod brechen, Kelch segnen, Apg. 2, 42; 2, 46; 20, 7. rc. vgl. 1 Cor. 10, 16, Altare, Sacramentum Sacramentorum, Eucharistia (welches Wort seinen Ursprung in dem Einsetzungsritus hat. Vgl. Matth. 26, 27; Marc. 14, 23. rc.), *παράδοξον μυστήριον* (wunderbares Geheimniß), mysterium fidei, mysterium Dominici corporis et sanguinis, *θυσία*, sacrificium, *ἁγία σύναξις*, sancta Collecta; sodann *προσφορὰ* und *προσφέρειν, ἱερατεύειν, ἱερεῖον, ἱερεύειν, ἱερεύς, βωμός.* Der hl. Cyrillus von Jerusalem beschreibt in seiner 5. mystag. Katechese die verschiedenen Acte der hl. *λατρεία*, der Hymnen, Lobgesänge, der Bitten und Orationen, ganz übereinstimmend mit dem heutigen Meßritus, und nennt das Opfer ein geistiges, d. i. sacramentales, und einen unblutigen Dienst. „Deinde post absolutum illud spiritale sacrificium, schreibt er, hoc est, incruentum cultum super illa propitiationis hostia, obsecramus Deum pro communi Ecclesiarum pace“ etc. — *εἶτα μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ, παρακαλοῦμεν τὸν θεὸν ὑπὲρ κοινῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης* etc. Auch nennt derselbe das unblutige Opfer das heilige und Schrecken erregende Opfer — *τὴν ἁγίαν καὶ φρικωδεστάτην θυσίαν.* Bei den Lateinern hatte die hl. Opferhandlung sehr frühe die Bezeichnung Missa. Ueber die etymologische Bedeutung des Wortes Missa herrscht große Verschiedenheit der Meinungen. Einige leiten es ab vom hebräischen מסה = opfern, Andere vom griechischen *μύησις*, Andere vom lateinischen Mittere, und nehmen dann auch dieses Mittere in verschiedenartigem Sinne, einmal als Dimittere, von der ehemals üblichen Entlassung des Volks, die eine doppelte war; die eine betraf die öffentlichen Büßer und die Katechumenen, welche nur dem christlichen Unterrichte, der Ablesung des Evangeliums und der Predigt beiwohnen durften, woher die Missa Catechumenorum ihren Ursprung hat. Nach der Entlassung der

Katechumenen begann die Feier des hl. Mysteriums — die Missa fidelium (s. d. Art. Gläubigenmesse), war in dieser die Communion zu Ende, so rief der Diacon dem Volke zu: Ite, missa est! Geht! die Messe ist vollbracht! Andern scheint diese Erklärung nicht gehörig begründet, indem das Wort schon gebräuchlich gewesen, ehe der Entlassungsritus der Katechumenen aufkam; diese nehmen dann das Mittere in der strengen Bedeutung für versenden, d. i. für das Versenden der Eulogien (s. d. Art. Eulogia), welche ehedem am Schlusse des hl. Opfers versandt wurden, um jenen, welche nicht sacramentalisch communicirten, als eine Art geistlicher Communion zu dienen. Vgl. Binterims Denkwürd. IV. Bd. 2. Th. S. 29. ff. Wie dem immer sein möge, der Ausdruck geht in frühe Zeit der Kirche zurück, und bezeichnet die hl. Opferhandlung, wie das aus dem Griechischen stammende Wort Liturgie, welches auch zugleich den ordo celebrandi und den ordo ministrandi in sich schließt, beweist, daß die Gebräuche, Lesungen, und anderes Außerwesentliche bei der Verrichtung des hl. Geheimnisses in den verschiedenen Zeiten mancherlei Aenderungen und Zusätze erlitten haben, ist begreiflich und thatsächlich, da wir eine Liturgie der Apostel, oder des hl. Petrus, Jacobus, des hl. Basilicus, Chrysostomus u. a. haben (s. d. Art. Liturgien). Man versteht darunter die Art und Weise, wie die Apostel, oder Petrus, Jacobus u. s. w. das feierliche Meßopfer verrichtet haben, und wie solches an den von ihnen gestifteten Kirchen ursprünglich üblich war. Alle Arten von den ältesten Liturgien zeigen ihre Verschiedenheit nur im Außerwesentlichen des Inhalts, in der größeren Kürze oder Länge der Gebete u. dgl., je nachdem Zeit und Ort ihren Einfluß geltend gemacht haben, während der wesentliche Theil — die consecratio in allen Kirchen unverändert geblieben ist. Die von Christus selbst eingesetzten Theile: die Aufopferung, die Wandlung und die Communion — sind daher in allen Liturgien enthalten; alles Uebrige stammt von der Kirche, und hat im Laufe der Zeiten mehrfache Veränderungen erlitten. Die Aufopferung hat den Zweck, die gemeine Speise Brod und Wein vom profanen Gebrauche zu einem heiligen abzusondern. Gesetzt aber, die Aufopferung würde unterlassen und so consecrirt, so würde die Consecration allerdings gültig sein, aber der so Handelnde würde gegen ein göttliches Gebot verstoßen; die Aufopferung ist wohl ein integrirender, aber kein wesentlicher Theil des Meßopfers, daher es sich auch erklärt, warum Ritus und Form bei diesem Theile in den verschiedenen Liturgien abweichen können. Auch die Communion ist kein wesentlicher Bestandtheil des hl. Meßopfers, wenn gleich Viele dieselbe als einen wesentlichen Theil deßhalb ansehen, weil sie sagen, zum Opfer gehöre eine Destruction der Opfergabe. Allein die Communion ändert an Christus nichts, sondern setzt uns nur in Verbindung mit Christus. Die Vorbereitungsgebete, Segnungen, Danksagungssprüche u. s. f. richteten sich nach Zeit und Umständen, und erhielten im Laufe der Zeiten Zuwachs und Erweiterung. Einige derselben leitet die Tradition von den Aposteln selbst ab, worauf die Stelle 1 Tim. 2, 1: „Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes“ etc. nicht undeutlich hinweist, da allem Anscheine nach der Apostel seinem Schüler Timotheus Vorschriften in Betreff der hl. Liturgie ertheilte. Die Nachfolger der Apostel hatten die Befugniß, nach Bedürfniß der Zeiten Zusätze und Weglassungen im Unwesentlichen oder Aenderungen in den liturgischen Formeln zu veranstalten; gewiß ist aber, daß die Ehrfurcht gegen das apostolisch Ueberlieferte ihnen nur selten und aus den wichtigsten Gründen Aenderungen vorzunehmen gestattete. Auch die Concilien geboten nicht selten die zarteste Vorsicht. Die Entfernung der Kirchen von einander rieth zur Erhaltung der Einförmigkeit sogleich in der apostolischen Zeit die Vorsicht an, daß der Ritus der von den Aposteln gestifteten Kirchen für Alle in der Umgebung Richtschnur sein sollte. Später — bei mehr entwickeltem kirchlichen Organismus — war es die Metropolitankirche, nach deren Ritus die Suffragankirchen sich zu richten hatten. Außerwesentliches, wie die Lesestücke aus der hl. Schrift, der Unterricht vor dem hl. Opfermysterium, Lob-, Dank-, Fürbitt-

Gebete rc. mußten zur Zeit der Verfolgungen bezüglich ihrer Länge oder Kürze dem Ermessen des jedesmaligen Bischofs überlassen bleiben. Erst nachdem die hl. Mysterien an's Tageslicht treten konnten, konnte auch von einer bestimmtern Fassung der liturgischen Form die Rede sein. Läßt sich auch nicht nachweisen, daß in den Liturgien eines hl. Petrus und Jacobus, eines Marcus Alles Wort für Wort aus der Feder der genannten Apostel geflossen sei; so zeugt doch die apostolische Ueberlieferung dafür, daß die Kirchen zu Rom, Jerusalem, Alexandrien den wesentlichen Inhalt und die wesentliche Form den genannten Aposteln, ihren Stiftern, ununterbrochen zugeschrieben haben, wobei nicht bestritten wird, daß später Zusätze mögen stattgefunden haben. Es verriethe wenig historischen Sinn, wollte man etwa aus der Form unseres heutigen Meßbuchs den Schluß ziehen: Die Apostel haben nicht das heutige Formular gehabt, folglich kannten sie auch das Meßopfer nicht! Das hieße beiläufig soviel, als wenn ich sagen wollte: der Mann ist eine ganz andere Gestalt, als er ehemals als Kind hatte, folglich ist der Mann nie das Kind gewesen, oder: Mann und Kind sind nicht eine und dieselbe Person! Es ist keine gewagte Voraussetzung, wenn wir annehmen, daß einzelne Apostel als Vorsteher bestimmter Kirchengemeinden für den hl. Opfercult aus der alttestamentlichen Symbolik von Gebeten, Lesungen, Segnungen, Gebräuchen — dasjenige werden aufgenommen haben, was noch passend schien, während sie das Unpassende ausschlossen. Eben so wahrscheinlich ist es, daß manche Formen jüdischer Gebräuche, welche die erste Kirche in sich aufgenommen, allmählig sich veredelten, d. i. christianisirten, oder auch verschwanden, in dem Maße, als die Kirche sich mehrte durch den Eintritt von Nichtjuden. Je nachdem an einem Orte die Heiden- oder Juden-Christen der Zahl und Bildungsstufe nach überwiegend waren, wird das rein christliche, oder das alttestamentliche Ritus-Element vorgeschlagen haben. Was in Jerusalem, der Kirche des hl. Apostels Jacobus, dienlich war, wird man vielleicht in der Kirche von Alexandrien, der Stiftung des hl. Marcus, nicht eben so zweckmäßig gefunden haben. Soviel aber steht fest, daß sämmtliche, orientalische wie occidentalische, Liturgien die dogmatische Lehre der katholischen Kirche vom h. Meßopfer in Form und Ritus bezeugen, und daß nichts zum Opfer wesentlich Gehöriges darin vermißt wird. Ich verweise auf die Werke eines Renaudot (Collectio Liturgg. orient.), Mabillon, Bona, Goar u. A. In neuester Zeit gab der verdienstvolle Archivdirector Fr. Jos. Mone zu Carlsruhe „Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert“ heraus. Es sind Fragmente alter Liturgien, darunter 11 Messen aus einem alten gothisch-gallicanischen Sacramentarium. Können auch diese Messen aus Gründen (s. Tübing. Quart.-Schr. Jahrg. 1850. 3. H. S. 500. ff.) nicht wohl in das zweite christliche Jahrhundert hinaufgesetzt werden, so sind sie doch älter als die von Mabillon herausgegebene, erst nach dem Jahre 687 abgefaßte gallicanische Liturgie, und dürften etwa der ersten Hälfte des fünften Jahrh. angehören. Auf ihr hohes Alter deuten schon die Beziehungen auf die Martyrer, namentlich zeigt die Stelle, worin es heißt: die bösen Geister erduldeten große Pein und heulten am Grabe der Martyrer, auf eine Zeit hin, wo der Eindruck der Leiden der Martyrer und ihrer nach dem Tode bewiesenen Wunderkraft noch frisch fortwirkte. Die Mone'schen Fragmente sind in dogmatischer Beziehung wichtig, denn sie enthalten die klarsten Beweise für das Meßopfer, das Gebet für die Verstorbenen, für die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien, nebstdem noch den Hinweis auf die Transsubstantiation, die nur mit andern synonymen Ausdrücken bezeichnet ist. So enthält die dritte Messe ein Gebet zu Gott: „ut haec oblatio in Christi corpore et cruore conversa proviciat“ etc. Ferner: „ut panis hic mutatus in carne et calix translatus in sanguine sit totius gratia“ etc. Eben so in der vierten Messe: „ut fiat nobis legitima eucharistia in transformatione corporis et sanguinis Domini.“ Forma aber galt bei den Alten häufig so viel als *οὐσία*. — **Meßintention, Meßapplication.** Das hl. Meßopfer als die immerwährende Dar-

stellung des Kreuzopfers Christi ist seiner Natur nach für alle Menschen, für die gesammte streitende und leidende Kirche bestimmt; es verbindet zugleich diese beiden Kirchen mit der triumphirenden, es ist das Bindemittel zwischen Zeit und Ewigkeit. Den Lebenden nützt die hl. Messe ex opere operato und operantis zugleich. Dagegen den Abgestorbenen nützt das Meßopfer nur fürbittweise; da sie nämlich einerseits mit den Lebenden noch in der communio sanctorum stehen, andererseits durch den Tod ihre Zeit, Verdienstliches für ihr Heil zu wirken, abgelaufen ist: so kommen ihnen die überlebenden Mitbrüder auf Erden zu Hilfe, und bitten Gott, er wolle ihnen die unendlichen Verdienste des Opfers Christi zufließen lassen, und ihnen die Reinigungszeit abkürzen. Das Andenken der Heiligen, welches bei dem Meßopfer begangen wird, dient dazu, theils um die Glorie derselben zu verherrlichen, theils um die Heiligen zur Fürbitte bei Gott zu bewegen. Den Lebendigen nützt das Meßopfer verschieden, den Sündern zur Bekehrung, den Gerechten zur Bestärkung. Ungeachtet des allgemeinen Charakters des hl. Meßopfers steht es doch frei, bei der Darbringung desselben auch Einzelne Gott zu empfehlen, und ihn zu bitten, daß er diesem oder jenem insbesondere die Früchte des hl. Opfers wolle zukommen, Gnade und Hilfe wolle angedeihen lassen. Indem der Priester das Opfer für Alle darbringt, kann er seine Meinung zugleich auf Einzelne richten, und zu Gott bittend auf dieselben die Früchte des Opfers hinlenken. Diese specielle Intention beim hl. Opfer, bei dessen Einsetzung schon neben dem allgemeinen auch ein besonderer Bezug durch die Worte: qui pro vobis et pro multis effundetur etc. ausgedrückt ist, streitet nicht gegen die Natur des Opfers, andererseits entspricht es ganz dem Gemüthsbedürfnisse des Einzelnen, daß sie durch ihre Fürbitte bei Gott die Gnadenquellen dieses unendlich verdienstlichen Opfers ihren leidenden hilfsbedürftigen Mitmenschen zuzulenken vermögen. Daher die Beziehung der Opferintention auf Einzelne, auf Fürsten, Obrigkeiten, Kranke &c. und auf besondere Angelegenheiten; auch herrschte im Alterthum der Gebrauch, daß derjenigen, die besondere Oblationen auf den Altar gelegt hatten, bei dem Opfer auch besonders gedacht wurde; man schrieb ihre Namen auf eigene Tafeln, Diptychen (s. d. A.) genannt, und ließ dieselben durch Diacone oder Priester laut ablesen. Eine Gewohnheit, welche die alte Kirche gewiß nicht hätte aufkommen lassen, hätte man im Mindesten besorgt, daß dadurch der universale Zweck des unblutigen Opfers alterirt werde. Die Meßapplication ist nichts anders als eine besondere Intention des Priesters, vermöge welcher er die hl. Messe neben ihrer allgemeinen Bedeutung für die ganze Kirche durch seine Fürbitte auch auf einzelne Gläubige, lebende oder verstorbene, bezieht, oder nach dem gewöhnlichen Ausdrucke — für Lebendige und Verstorbene Gott aufopfert. Dabei hat der Priester die Meinung, die geistigen Früchte diesen Einzelnen in dem Maße zuzuwenden, als es die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zuläßt. Da der Priester über dieses Maß nicht gebieten kann, überhaupt keine Gewißheit darüber existirt, ob und welche Bitten Gott erhören werde, so läßt sich auch in concreto nicht bestimmen, daß mittelst der Meßapplication eine Bitte werde erhört werden oder nicht: dieses hängt theils vom Gegenstande und der Heilsamkeit der Bitte, theils von der Würdigkeit des Bittenden, von dem Zeitpuncte und von andern nicht in unserer Macht stehenden Umständen ab. — Meßkleidung. Wie ein höheres Wesen, wie ein Moses auf dem Berge, tritt der Priester an den Opferaltar, und deutet dieses schon durch seine eigenthümliche Kleidung an. Schon im alten Bunde hatten die Priester und Leviten ihre Amtskleidung. In der Wiege des Christenthums und zur Zeit der Christenverfolgungen konnte wohl von eigenen Priesterkleidungen die Rede nicht sein, wenn auch der festliche, kostbarere Anzug zur hl. Opferhandlung ohne Zweifel ist hervorgesucht worden. Allmählig aber kam die eigentliche Priesterkleidung am Altare zum ausschließlichen Gebrauch. Schon Optatus von Mileve spricht von der Profanirung der Kirchenornamente durch die Donatisten, und der hl. Hieronymus unterscheidet deutlich eine hl. Opferkleidung des Priesters, und eine

Kleidung im gewöhnlichen Leben. Die Kleidung, womit heutzutage der Priester an den Altar tritt, stammt daher aus frühen Jahrhunderten, und es haben nur die einzelnen Stücke im Verlaufe der Zeit eine mehr oder weniger veränderte Gestalt angenommen. Die gegenwärtig vorgeschriebenen Kleidungsstücke sind: 1) das Birret, eine mit vier, manchmal auch nur mit drei erhabenen Kanten versehene Kopfbedeckung, mit welcher der Celebrant an den Altar geht. Die Farbe richtet sich nach der Farbe des Talars. Diese Kopfbedeckung entstand bei der Weltgeistlichkeit, nachdem diese aufhörte, den Kopf mit dem Humerale zu bedecken, was bei der Ordensgeistlichkeit noch immer üblich ist. 2) Der Amictus oder das Humerale, ein Gewand zur Bedeckung von Hals und Kopf, welche beide in den ersten Jahrhunderten entblößt waren. Gegen das achte Jahrhundert hielt man es für schicklicher, dieselben zu bedecken, collum cooperire oder amicire. Anfänglich ward dieses Tuch über das ganze Haupt gelegt, wobei der Priester betete und heute noch betet: „Setze, o Herr! auf mein Haupt den Helm des Heils zur Besiegung der Anfälle des bösen Feindes." Es liegt darin eine Mahnung für den Priester, über seine Sinne und Gedanken wachsam zu sein, und ohne Zerstreuung die hl. Geheimnisse zu vollbringen. Später schlug man dieses Tuch nach der Art, wie heutzutage die Religiosen thun, über die Schultern zurück. 3) Die Albe (Alba von der Farbe, sonst auch tunica, camisia genannt), ein langes, den Körper vom Halse bis zu den Füßen bedeckendes leinenes Gewand. Die weiße Farbe erinnert den Priester an die zu dem hl. Dienste erforderliche Reinheit und Unschuld des Herzens, daher der Priester auch beim Anziehen dieses Kleides betet: „Kleide mich ganz weiß, o Herr, und reinige mein Herz, daß ich weiß gewaschen im Blute des Lammes die ewigen Freuden genieße." Die Albe ist zugleich eine Hinweisung auf das weiße Spottgewand Christi, womit er im Palaste des Herodes bekleidet worden ist. 4) Das Cingulum (zona bei den Griechen), der Gürtel, ist mit der Albe, womit diese geschürzt wird, von gleichem Alter. Die Umgürtung deutet in moralischer Beziehung auf das nothwendige Ertödten der fleischlichen Lüste, auf eine unbefleckte Reinigkeit des Leibes, weßhalb der Priester bei Anlegung desselben die Worte spricht: „Umgürte mich, Herr, mit dem Gürtel der Reinigkeit und lösche aus in meinen Lenden den Zunder der brennenden Lust, auf daß in mir verbleibe die Tugend der Enthaltsamkeit und Keuschheit." 5) Der Manipel, ursprünglich ein Tüchlein von Linnen, welches der Altarpriester am linken Arme trug, um sich damit den Schweiß abzutrocknen. Was aber zuerst ein Mittel der Reinlichkeit war, ward später eine Zierde, aus dem nämlichen, oft sehr kostbaren Stoffe bestehend, wie Stola und Meßgewand. Früher, wo das Meßgewand noch eine geschlossene Form hatte, ward der Manipel erst nach dem Confiteor an den linken Arm genommen, wie solches heute noch bei den Bischöfen geschieht. Der Manipel erinnert den Priester an ein bußfertiges, unermüdlich thätiges Leben, und an die hierauf winkenden ewigen Freuden, daher spricht er: „Möge ich verdienen, o Herr! die Binde der Thränen und des Schmerzes zu tragen, damit ich mit Frohlocken empfange den Lohn der Arbeit." 6) Die Stola, anfänglich ein langes weißes Kleid mit Aermeln, das von den Schultern vorne und rückwärts bis zu den Füßen herabhing; es war an den äußern Theilen mit einer Binde oder einem Streifen von anderer Farbe besetzt, und diente den Bischöfen und Priestern als das Zeichen ihrer priesterlichen Würde und Gewalt. Nach der Einführung der Alben behielt man nur noch die Binde als das Ehrenkleid für die Diaconen, Priester und Bischöfe bei, jedoch so, daß von diesen drei Stufen die Stole in anderer Form angelegt wird. 7) Das Meßgewand (Casula, Planeta) war anfangs ganz geschlossen, ohne Aermel, mit einer einzigen Oeffnung oben, um es über den Kopf anzuthun. Auf solche Art war die Casula unbequem, und man mußte dieselbe während des hl. Opfers über die Arme zurückschlagen, um die Hände frei zu machen. Sie wurde daher insbesondere bei der hl. Wandlung vom Diacon und Subdiacon in die Höhe gehoben, um die Kniebeugungen zu erleichtern, was heute noch auch nach eingetretener Aenderung derselben die Ministranten zu thun pflegen.

Die Aenderung, welche die Casula in der lateinischen Kirche erhalten, hat sie offen, bequemer und beweglicher gemacht. Die Leviten bei Hochämtern, der Diacon und Subdiacon, haben wie der Priester Biret, Humerale, Albe, Cingulum und Manipel; der Subdiacon hat außerdem die Tunicella, der Diacon nebst der Stola die Dalmatik, die wenig von der Tunicella verschieden war; heutzutage sind beide einander gleich. Der Priesterornat, oder die Paramente hatten ursprünglich nach dem Muster der im Tempel dienenden Engel in der Apocalypse des hl. Johannes die weiße Farbe, die da die Majestät, Verklärung und die Reinigkeit symbolisirt, später kam dazu die rothe Farbe (schon zu Zeiten des hl. Augustin gebräuchlich). Die beiden Farben gebrauchte die morgenländische Kirche bis zum 13. Jahrhundert, die abendländische hatte am Ende des 12. Jahrhunderts bereits vier Farben, je nach den Festen und den liturgischen Zwecken, im Gebrauche; die weiße, als Symbol der Reinheit und Keuschheit, war den Bekennern und Jungfrauen gewidmet; die rothe den Aposteln und Martyrern, die grüne den Ferien und den Sonntagen; die schwarze endlich gebrauchte man nicht bloß zur Todtenfeier, sondern auch als Buß- und Fastenfarbe. Als jedoch für letztern Zweck die blaue Farbe eintrat, so beschränkte sich die schwarze Farbe bloß auf die Todtenfeier (vgl. dazu d. Art. Farbe, kirchl.). — Einzelne Theile der hl. Messe. Die Katechumenen-Messe ging bis zum Offertorium, d. i. Bereitung und Niederlegung von Brod und Wein auf dem Altare, bestand vorzugsweise aus Lesung und Unterricht, und ist als der Eingang (Exordium) der ganzen hl. Handlung zu betrachten. Sodann folgen die bekannten Hauptttheile der Messe: Aufopferung, Wandlung und Communion. Der erste Anfang der Messe ist der Introitus — auch Ingressa und Officium benannt. Er bestand aus einer Antiphon und aus einem Psalme mit angehängter Doxologie Gloria Patri etc. Da er vordem beim Hintreten des Priesters an den Altar (s. Altar, Altarschmuck und Kerze) vom Chore gesungen wurde, so ward er deßhalb vom Priester nicht gebetet; gegenwärtig betet ihn der Priester sowohl in der Privat- als solennen Messe (s. d. Art. Antiphon, Confiteor, und Doxologie). Ehemals betete man einen ganzen Psalm, nachher aber, wie heute noch, nur einige Verse, und zwar nicht nach der Uebersetzung des hl. Hieronymus, sondern nach der alten Itala, was auf das Alter des Introitus schließen läßt. Beinahe alle Introitus sind den Psalmen entnommen; in diesem Falle heißt er regulär; irregulär, wenn er aus einem andern Buche des alten oder neuen Bundes genommen ist. Nur sehr wenige Introitus gibt es, welche weder aus den Psalmen, noch sonst aus der Schrift, sondern anderswoher genommen sind, wie: Benedicta est sancta Trinitas etc. Nach dem Introitus betet der Priester in der Mitte des Altars das Kyrie eleison, Christe eleison etc. abwechselnd mit dem Meßdiener, im Ganzen 9 Mal, so daß, wie man sagt, dreimal Kyrie auf den Vater, dreimal Christe auf den Sohn, und dreimal Kyrie auf den hl. Geist bezogen wird. Hierauf folgt der Hymnus Angelicus, das Gloria in excelsis Deo (s. Doxologie). Wer das Uebrige beigefügt habe, ist nicht ausgemacht. Das Gloria ward zuerst nur von den Bischöfen, und zwar selten im Jahre, nur an den höchsten Festtagen, gesungen; dann ward sein Gebrauch häufig, und auch den Priestern gestattet. Nicht gestattet ist das Gloria in Todtenmessen, an den Ferien außer der Osterzeit, an den Sonntagen des Advents, Septuagesimä u. s. f., Quadragesimä und zur Passionszeit, mit Ausnahme des Gründonnerstags (s. das Weitere in den liturg. Schriften). Nach dem Gloria folgen die Orationen oder Collecten (s. d. A.), vor deren Beginn der Priester das Volk mit dem Dominus vobiscum begrüßt. In der Messe bedeutet Collecta ein kurzes, aus Worten der Schrift und der Kirche zusammengesetztes Gebet. Theils von diesem colligere der Bitten aus Schrift und Tradition, theils weil der Priester an Gottes Stelle die Bitten Aller in Eins zusammenfaßt (quia vota omnium in unum colligit) hat die Collecta diese Bezeichnung. Die Zahl der Collecten betreffend, so hatte anfänglich jede Messe Eine Collecte, später mehrten sich die Collecten miß-

bräuchlich, besonders in den Klöstern, so daß die Rubriken des Missale regulirend einschreiten mußten. Fast sämmtliche Collecten sind an Gott den Vater gerichtet, wenige an den Sohn, gar keine an den hl. Geist. Nach den Collecten folgt die Epistel (s. d. Art. Lectionen). Die Auswahl dieses Lesestücks ist in den verschiedenen Liturgien verschieden. Bei feierlichen Messen wird die Epistel vom Subdiacon gesungen. Die Epistel ist nicht allzeit aus den Briefen der Apostel genommen, sondern öfter auch aus andern Büchern des N. und des A. T. Nach der Epistel folgt das Graduale (s. d. A.), ein Theil von einem Psalm, der ehemals gesungen ward, während der Diacon zur Erholung des Segens die Stufen des Altars bestieg. Dieses Gebrauchs, die Pause zwischen Epistel und Evangelium auszufüllen, erwähnt schon der hl. Augustinus. Wer den Psalmus responsorius nur auf wenige Verse reducirt habe, ob Papst Gelasius oder Gregor, ist nicht bekannt. Beim heutigen Graduale findet sich das Alleluja (s. d. A.) vor und nach dem Versikel. Wenn das Graduale, wie zur Osterzeit, ganz ausfällt, so stehen anstatt desselben mehrere Alleluja. An Buß- und Trauertagen werden statt des Alleluja einige Versikel aus der Schrift gesetzt, die dann Tractus heißen (a trahendo, quia tractim, et cum asperitate vocum canebantur). Hierauf hat die Kirche in einigen Messen, um die hohe Bedeutung eines freudenvolles Geheimnisses lebhaft zu bezeichnen, die Sequentia (quia graduale sequitur) folgen lassen. Es ist eine Art von Rhythmus, der aber an die metrischen Gesetze nicht gebunden ist, daher er auch Prosa heißt. Auch heißt er Jubilatio, vom Jubel des Festes, z. B. Ostern, Pfingsten u. s. f. so genannt. Nother, Abt von St. Gallen, soll die Sequentia oder die Prosen zuerst eingeführt haben. Ihm wird auch die Abfassung der Ostersequenz: Victimae paschali zugeschrieben, dagegen das Veni Sancte Spiritus dem Hermannus Contractus, das Lauda Sion dem hl. Thomas von Aquin. Die Sequenz in den Todtenmessen: das Dies irae (s. d. A.) führt nur uneigentlich diesen Namen. Nachdem der Priester das Munda cor meum gebetet hat, wird das Evangelium (s. d. A.) gesungen, oder gesprochen. Am Schluße küßt der Priester die Anfangsworte desselben im Missale. Nach Verlesung des Evangeliums folgte in der alten Zeit die Erklärung desselben, oder die Homilia, Sermo. Nach dem Schlusse des Vortrags wurden die Katechumenen entlassen. Es wurden sodann die Thüren geschlossen, und vor dem Credo begann die Missa fidelium (s. Gläubigenmesse). Das heutige Credo ist das Symbolum Constantinopolitanum. Der Gebrauch desselben ist in der morgenländischen Kirche früher gewesen, als in der abendländischen. Hier war es in Spanien bereits vom 6. Jahrh. an üblich. Die Mozarabische Messe (s. Liturgien) hat das Credo nicht nach dem Evangelium, sondern nach dem Canon. (Das Weitere s. in den betreffenden Werken.) Nach dem Credo, wenn es nach den Rubriken zu beten ist, wendet sich der Priester mit der gewöhnlichen Begrüßung zum Volke, spricht hierauf Oremus, und betet das Offertorium. Dieses Gebet hat seinen Ursprung von der urchristlichen Sitte der Gläubigen, Brod und Wein, so wie andern Opferbedarf dem Priester zu spenden. Bis zum vierten Jahrh. ward während dieser Handlung nichts gesprochen, hierauf ward es aber gebräuchlich, inzwischen einige Versikel zu singen. Daher der Ursprung unsers Offertoriums. Darauf die eigentliche Oblation der Gaben. Obgleich nun diese vom Opfer unzertrennlich ist, so ist sie doch von einer bestimmten Gebets- und Ritus-Formel nicht abhängig, denn es handelt sich ja nur um eine nicht wesentliche, sondern präparatorische Ceremonie. Die Ordines Romani erwähnen daher nichts von Gebeten während der Darbringung des Brodes und Weines, oder während der Beimischung des Wassers und der Handwaschung; Alles geschah vielmehr im Stillen (Secreta oratio). Als hierauf in mehreren Kirchen die Bischöfe es für gut fanden, in bestimmten Gebetformen während der Darbringung von Brod und Wein die Zwecke der Opferung darzulegen, da entstanden vielfache Orationen, die aber nicht überall dieselben waren. Unsere im heutigen Missale (s. Liturgien) festgesetzten Orationen: 1) Suscipe Sancte Pater, 2) Offerimus tibi Domine, 3) In spiritu humilitatis,

4) Veni Sanctificator, 5) Suscipe Sancta Trinitas sind daher nicht besonders alt, und sind aus den Mozarabischen Missalien entnommen. Nach dem Orate fratres folgt ohne Oremus unmittelbar die Secreta, welche in der Stille vom Priester gebetet wird. Die Zahl der Secreten richtet sich nach der Zahl der Collecten vor der Epistel. Die letzte der Secreten schließt der Priester mit gehobener Stimme sprechend per omnia saecula saeculorum, worauf die Praefatio (auch Contestatio bei den Alten) anhebt. Sie beginnt mit Sursum corda, um das gläubige Volk auf die nahe Vollbringung der hl. Geheimnisse aufmerksam zu machen, und die Herzen zur tiefsten Andacht zu stimmen. Die Präfation ist streng genommen der eigentliche Anfang der Messe, denn alles Vorhergehende ist mehr Vorbereitung. Der Gebrauch der Präfation ist sehr alt, und ist schon in den apostolischen Constitutionen und in allen alten Liturgien vorkommend. Anfänglich hatte fast jede Messe ihre eigene Präfation. Das war in mehrfacher Beziehung inconvenient, daher hat das römische Missale die Zahl der Präfationen nach und nach auf 11 reducirt. Die Griechen haben nur eine einzige Präfation. Die Präfation schließt mit dem Sanctus, jetzt beginnt der Canon mit Te igitur clementissime Pater. Canon heißt dieser wesentliche Theil der hl. Messe, weil er die unveränderliche Richtschnur enthält, nach welcher die hl. Opferhandlung soll vollbracht werden. Er heißt auch Actio, weil er die Haupthandlung, die Consecration, in sich schließt. Der Canon war uranfänglich sehr kurz, denn er bestand aus nichts anderem, als aus den Einsetzungsworten Christi und dem einfachen Ritus der Danksagung. Die Apostel fügten nach dem Zeugnisse der Alten wenigstens noch das Gebet des Herrn bei, wozu ihre Nachfolger mehrfache Erweiterungen fügten. Die Zusätze stammen meistens von den Päpsten Damasus (370), Leo I. (450), Gelasius (490), Gregor I. und Alexander I. Der Verfasser oder besser der Ordner des Canons, wie er heute ist, ist noch unermittelt. Zwar nennt Gregor der Große als Verfasser einen gewissen Scholasticus; da aber die Geschichte keinen Namen dieser Art kennt, so meinen große Liturgen, wie Bona, Gregor habe damit überhaupt einen christlichen Gelehrten bezeichnen wollen. Die Art der Entstehung des heutigen Canon macht die Annahme eines einzigen Verfassers an sich schon unwahrscheinlich. Das Tridentinum Sess. XXII. c. 4. spricht von einem Verfasser gar nichts, sondern sagt nur, der Canon enthalte nichts, was nicht im höchsten Grade heilig, fromm und erbauend sei, denn „er bestehe erstens aus den Worten des Herrn selber, zweitens aus den Ueberlieferungen der Apostel, und endlich aus den frommen Anordnungen heiliger Päpste". Der Canon wird mit ausgespannten Armen gebetet, und in der lateinischen Kirche im Stillen, bei den Griechen aber mit lauter Stimme, wie es einst auch in der lateinischen Kirche Gewohnheit war. Er besteht aus drei Hauptttheilen, aus den Gebeten vor der Wandlung, aus den Consecrationsformeln, und aus den Gebeten nach der Wandlung. Das erste Gebet des Canons beginnt mit: Te igitur und geht bis Hanc igitur oblationem. Darin ist begriffen das Memento (pro vivis) und Communicantes. Zuerst betet der Priester für die katholische Kirche, ihren Frieden, ihre Eintracht und Beschützung, dann für den Papst (ehemals auch in der griechischen Kirche) und für den Diöcesanbischof, sodann für alle Rechtgläubigen und alle Bekenner des apostolischen Glaubens. Ehemals war es auch Sitte, für das Staatsoberhaupt speciell zu beten, wie dieses Tertullian, Origenes und Dionysius Alexandrinus bei Eusebius bezeugen. Diese Gewohnheit hat sich noch bis jetzt in einigen Ländern erhalten. Das folgende Gebet Memento betrifft diejenigen, welche persönlich gegenwärtig sind, und bei der hl. Messe geopfert haben. Die Namen dieser, sowie aller jener, welche durch ihre Wohlthätigkeit gegen die Kirche, durch Abkunft und Würde Anspruch auf eine Auszeichnung hatten, wurden auf besondern Tafeln — Diptychen (s. d. A.) — geschrieben, und öffentlich vom Altare aus durch den Diacon oder Subdiacon verlesen. In Privatmessen nannte sie der Priester für sich, jedoch nicht alle Namen, sondern der Kürze halber nur die vornehmsten. Die Gewohnheit, die Namen öffentlich abzulesen, erhielt sich bis in's

eilfte Jahrh. Daß dieselbe abkam, mag darin seinen Grund haben, weil die Ablesung bei Vielen Ambition und Hochmuth erzeugte. Heutzutage gedenkt der Priester im Stillen derjenigen, welchen er die Früchte des Opfers zuwenden will. Um den Herrn für die Bitterhörung geneigt zu machen, führt Ihm ein weiteres Gebet — das Communicantes — die Verdienste seiner Heiligen vor, besonders der seligsten Jungfrau Maria, der Apostel, der ersten Päpste und Martyrer (s. Commemoration). Des hl. Apostels Matthias geschieht hier übrigens keine Erwähnung, wohl aber des hl. Paulus, weil (so erklären sich Manche den Grund) Matthias nicht zur Zahl derjenigen Apostel gehört, welche Christus selbst erwählt hat, während Paulus nicht durch Menschen, sondern durch den Herrn selbst die Berufung erlangte. Doch wird der hl. Matthias erwähnt in dem Gebete nach der Wandlung, das anhebt mit Nobis quoque peccatoribus. Zu bemerken ist, daß hier bloß Martyrer, keine Bekenner vorkommen; sei es, daß der Canon bereits gängig war, ehe die Kirche das Andenken der Bekenner feierte, sei es auch, daß man nur für die Martyrer hier beim Opfermahle des Leidens und Todes Christi, dem sie durch ihr eigenes Blut nachfolgten, eine passende Stelle zu finden glaubte. Bei dem folgenden Gebete Hanc igitur oblationem breitet der Priester, den alttestamentlichen Opferritus nachahmend, die Hände über die Opfergaben aus, und umfaßt in seinem Gebete folgende vier Puncte: daß Gott sein und aller Gegenwärtigen Opfer gnädig annehme; daß er im gegenwärtigen Leben ihnen den Frieden geben; im künftigen sie von der ewigen Verdammniß erretten, und endlich, daß er sie in die Zahl seiner Auserwählten aufnehmen wolle. Die Worte: Diesque nostros bis an das Ende sollen von Gregor dem Großen (s. d. A.) beigefügt worden sein. Endlich das Gebet Quam oblationem, welches unmittelbar der Consecration vorangeht, erfleht von Gott die Gnade, er wolle das Opfer segnen und sich angenehm sein lassen. Der Priester bittet sofort, daß Gott durch sein Allmachtswort die Transsubstantiation von Brod und Wein vor sich gehen lassen wolle — ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi. Mit den Worten Qui pridie quam pateretur ergreift der Priester die Hostie, und stellt nun ganz die Person Christi dar, wie dieser sprach und handelte beim letzten Abendmahle, und spricht dann auch direct in seinem Namen: Hoc est corpus meum etc. Alsbald nach der Consecration beugt der Priester anbetend das Knie und erhebt die hl. Hostie, sie dem Volke zur Anbetung zeigend. Dasselbe geschieht nach der Consecration mit dem Kelche, welchen der Priester nach der Elevation auf das Corporale stellt, und still die Worte spricht: Haec quotiescunque feceritis, in meam memoriam facietis. Ueber die Sitte der Elevation nach der Consecration schweigen die alten Sacramentarien, deßgleichen Alcuin, Amalarius &c. Nach Mabillon nahm dieser Gebrauch in Frankreich gegen die Mitte des eilften Jahrh. seinen Anfang. In der griechischen Kirche war die Elevation früher im Gebrauche als in der lateinischen. Nach der Entstehung der Irrlehre Berengar's gab die Kirche durch die Elevation dem gläubigen Volke Gelegenheit, durch die Adoration des hl. Geheimnisses seinen Glauben an die reale Gegenwart Christi im hl. Sacramente an den Tag zu legen. Erwähnenswerth ist auch der schon im 12ten Jahrh. eingeführte Gebrauch, zur Wandlung ein Glockenzeichen zu geben, um die sowohl inner- als außerhalb der Kirche sich befindenden Gläubigen zur Anbetung aufzufordern. Das vierte Gebet des Canon beginnt mit Unde et memores und geht bis zum Memento pro defunctis. In demselben bringt der Priester auch im Namen des Volks die großen Ereignisse des Leidens, der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi in dankbare Erinnerung, bringt in diesem Gefühle der Dankbarkeit dem ewigen Vater den Leib und das Blut seines göttlichen Sohnes als ein reines, heiliges, und unbeflecktes Opfer dar, und bittet Gott, mit geneigtem, gnädigem Blicke auf dasselbe hinzuschauen, wie einst auf die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs. Die fünf Kreuzzeichen, welche der Priester bei den Worten Hostiam puram, hostiam sanctam etc. macht, sind nach der Erklärung des hl. Thomas

von Aquin keine eigentlichen Segungen, sondern nur eine Bezeichnung der Kraft und Wirksamkeit der hl. Eucharistie, und eine Mahnung des Priesters, daß er hier vor einem Opfer stehe, das seine ganze Kraft aus dem Kreuztode Christi schöpft, und uns stets auf das Kreuzopfer zurückführen soll. In dem Gebete Supplices te rogamus ist die Anrufung des hl. Geistes als des Spenders aller Gnaden angezeigt; durch ihn (so verstehen Manche die Worte per manus sancti Angeli tui) mögen uns nämlich alle aus dem weltversöhnenden Opfer Christi fließenden Gnaden und Segnungen zugewendet werden. Es ist damit dasjenige bezweckt, was die Griechen als ἐπίκλησις (invocatio Spiritus Sancti) im Canon eingeführt haben. Hierauf folgt das Memento für die Verstorbenen, deren Namen ehemals gleichfalls aus den Diptychen verlesen wurden, gegenwärtig aber im Stillen vom Priester Gott genannt werden. Bei dem Nobis quoque peccatoribus, das der Priester laut spricht, klopft er an die Brust, bekennt dadurch seine und der Gemeinde Sündhaftigkeit, hofft jedoch im Hinblick auf die Barmherzigkeit Gottes die Aufnahme in die Gemeinschaft der Heiligen Gottes. Es sind hier 15 Heilige namentlich aufgeführt, es sind jedoch andere, als die vor der Wandlung genannten (die Details s. in den einschlägig. lit. Werken von Fr. X. Schmid, Lüft, Kössing, in Binterims Denkwürdigkeiten u. s. f.). Mit dem sechsten Gebete (Nobis quoque peccat.) schließt der Canon, das sich anschließende Pater noster ist nach der bessern Meinung kein Theil mehr vom Canon. Der Priester erkennt sich als unwürdigen Sohn Gottes, und getraut sich nicht, Gott seinen Vater zu nennen. Da tritt jedoch die Aufforderung Christi, zum **Vater** zu beten, ermuthigend an ihn heran, und er spricht: Oremus, praeceptis salutaribus moniti etc. Hierauf folgt die Oratio dominica, und darauf gleichsam als deren Fortsetzung das Libera nos etc. oder die Bitte um Befreiung von „vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen" Uebeln, von Sünde und Verwirrung. Sodann folgt das Pax Domini sit semper vobiscum, hierauf das Agnus Dei, das dreimal wiederholt wird. Sofort folgen drei Gebete, die der Priester stille in gebeugter Stellung betet. Nach dem ersten Gebete ertheilt der Priester den Friedenskuß (im solennen Meßamte) mit den Worten: Pax tecum (s. **Friedenskuß**). Der „Pax" wird **nicht** ertheilt in Todtenämtern, da es sich in denselben nicht um den gegenwärtigen Erdenfrieden, sondern um die Ruhe der Verstorbenen handelt. Nach dem dritten Gebete (Perceptio) genuflectirt der Priester vor der hl. Hostie, spricht Panem coelestem accipiam etc., nimmt die bereits in zwei Hälften getheilte Hostie (s. **Brodbrechung**) in seine rechte Hand, und sumirt sie in gebeugter ehrfurchtsvoller Stellung. Deßgleichen sumirt er den Kelch (s. d. A.) nach den bestehenden Rubriken des Missale. Hierauf spendet er die hl. Communion den Gläubigen, nachdem er das Misereatur, Indulgentiam und das Ecce Agnus Dei gesprochen hat (s. **Domine non sum dignus**). Nach gespendeter Communion spricht er das Gebet Quod ore sumpsimus, erhält vom Meßdiener Wein in den Kelch gegossen, sumirt die **Purification**, schreitet dann zur **Ablution** (s. d. A.), indem er sich auf die über den Kelch gehaltenen Daumen und Zeigfinger Wein und Wasser gießen läßt; er sumirt diese Ablution unter dem Gebete Corpus tuum Domine. Von der Purification schweigen die römischen Ordines. Nach genommener Ablution und gedecktem Kelche (s. **Kelchtüchlein**) begibt sich der Priester auf die Epistelseite (s. **Lectionen**), und liest daselbst eine Antiphon, die Communio heißt, da sie sonst gesungen worden ist, während dem Volke die hl. Communion gespendet wurde (s. **Abendmahlsfeier**). Sodann begrüßt der Priester das Volk mit dem Dominus vobiscum (s. d. A.), geht an das Missale, und spricht nun Orationen, Postcommunio genannt, welche der Zahl nach den Collecten vor der Epistel und den Secreten gleichkommen. Dieser Theil heißt im Gregorianischen Sacramentarium und im römischen Ordo Ad complendum, Oratio ad complendum, Complenda. Es dient die Postcommunion als Danksagungserguß für diejenigen, welche communicirt haben. Obschon nun heutzutage diese allgemeine Gewohnheit zu communiciren abgekommen ist, so haben sich doch die Gebete

nicht geändert, damit die Gläubigen eine Aufmunterung haben, den früheren Glaubenseifer wieder in sich aufzunehmen. Nach der Postcommunion wird in den Ferialmessen der Fastenzeit noch die sog. Oratio super populum mit der Eingangsformel „Humiliate capita vestra Deo“ gebetet. Vor Alters ward sie das ganze Jahr über gebetet, und mochte ursprünglich eine Segensformel sein. Hierauf folgt das Ite missa est, das die Gemeinde mit Deo Gratias (s. d. A.) erwiedert. Die Requiem-Messen haben „Requiescant in pace“. Sonst haben alle Messen ohne Gloria statt des Ite missa est das danksagende Benedicamus Domino (s. d. A.). Nachher betet der Priester im Stillen das Placeat, und gibt dem Volke den Segen. Den Schluß macht in der Regel die Abbetung der 14 ersten Verse vom Johannes-Evangelium, oder auch bisweilen des Sonntags, der Vigil, oder Ferie, je nachdem es die Rubriken verlangen. — Die verschiedenen Benennungen der Messe. Das Opfer des N. B. ist und bleibt seinem Wesen und Hauptzwecke nach immer dasselbe. Dennoch können sich von Außen mehrerlei Verschiedenheiten bieten in Betreff der Feierlichkeit, des Ritus, des Ortes und der Zeit, der zufälligen Intention u. dgl. Von solchen Umständen nun datiren sich die verschiedenen Meßbenennungen. Es liegt in der erhabenen Natur des hl. Opfers, daß es öffentlich und feierlich gehalten werde, daß Clerus und Volk beiwohne, opfere und communicire. Darauf deuten die in der Mehrheitszahl gefaßten Gebete des Canon, die Aufforderungen und Begrüßungen von Seite des Priesters, die Antworten des Volks, die ganze Fassung der Messe und die Gesammtpraxis der ersten Kirche. Diese altkirchliche Gewohnheit bezeugt von Rom der hl. Hieronymus (advers. Jovinianum). Später erkaltete der Eifer, es verblieb bei der feierlichen Messe bloß die Communion des Clerus, bis auch diese sich auf die Communion des Diacon und Subdiacon reducirte. Heutzutage versteht man unter öffentlichen und solennen Messe (missa publica et solennis) schon jene Messe, bei welcher Gesang und ein größerer Aufwand feierlicher Ceremonien vorkömmt, wo mehrere Altardiener die ihren Weihen zukommenden Dienste ausüben. Nach ihren Abstufungen heißt sie wieder major, praecipua, capitularis, conventualis, pontificalis. Die Missa cantata ist jene Messe, bei welcher musicalische Sänger mit ihrem kirchlichen Gesange (s. Amt mit Choral) den celebrirenden Priester (s. Celebrant) begleiten, ohne daß jedoch Ministri, welche die kirchlichen Ordines haben, zugegen sind. Der öffentlichen, feierlichen, gesungenen Messe gegenüber ist die Privatmesse (missa privata). Diese hat keinen Gesang, nur Einen Diener, und kann von jeglichem Priester celebrirt werden. Die Benennung privat kann sich von mehrerlei Umständen datiren: vom Orte, indem die nichtfeierlichen Messen auch in Privat-Oratorien (s. Bethaus) gelesen werden; von der Zeit, weil sie nicht bloß an Festtagen, sondern auch an Werktagen celebrirt wird (s. Frühmesse); oder von der Assistenz, da nur Wenige bei derselben zugegen sind; oder weil dabei bloß der Priester communicirt. Die Erlaubtheit der Privatmesse ist in der apostolischen und urkirchlichen Tradition begründet. Von den Aposteln selbst wissen wir ja, daß sie in den Häusern das eucharistische Brod brachen, und ihre nächsten Nachfolger celebrirten häufig in Häusern, Kerkern, Krypten und Cömeterien. Insofern gebührt der Privatmesse der Vorzug des Alterthums vor der öffentlichen Messe. Im Uebrigen ist zu bemerken, daß Missa solennis und Missa publica nicht ganz gleichbedeutende Ausdrücke sind. Unter Missa solennis verstand man zuerst jene feierliche Messe, die der Bischof mit mehreren Priestern abhielt, welche als Concelebrantes erschienen. Später nannte man ein sog. Levitenamt (s. d. A.) vorzugsweise die Missa solennis. Unter Missa publica verstand man in den ersten Zeiten die Hauptmesse, welche zu einer gewissen Stunde öffentlich angekündigt wurde, und wobei die Gläubigen eines gewissen Bezirks erschienen, opferten und communicirten; es wäre also gegenwärtig die Pfarrmesse, oder das hohe Amt (s. Hochamt) eine Missa publica. Man hatte ehemals auch eine Missa aurea, so genannt wegen ihrer Pracht und Feierlichkeit, womit sie an gewissen Festen der seligsten

Jungfrau Maria gehalten wurde. Auch nannte man eine Missa bassa oder secreta, welche der Missa cantata entgegengesetzt war. Die Missa solitaria, wo der Priester die hl. Messe ohne Beihilfe eines Dieners hält, war streng untersagt. Das katholische Kirchenjahr (s. d. A.) hat den während seines Verlaufs celebrirt werdenden Messen besondere Namen gegeben. Das Sonnenjahr hat vier Hauptabschnitte, auch das Kirchenjahr (s. d. A.) hat vier dergleichen; der erste geht vom Advent bis Septuagesima, der zweite von Septuagesima bis Ostern, der dritte von Ostern bis zur Octav von Pfingsten, der vierte von dieser bis zum ersten Adventssonntag. In diesen Kreis fällt die Entwicklung aller Begebenheiten und Geheimnisse unserer hl. Religion. Danach richtet nun auch die Kirche den Inhalt ihres Officii canonici und des Missale. Das Missale hat daher Missas de tempore. Dasselbe hat aber auch Missas de festis. Obschon nämlich der Cultus latriae Gott allein gebührt, so steht doch nichts im Wege, das hl. Meßopfer Gott zur Ehre der Heiligen darzubringen, und um Gott für deren Siege zu danken. Daher war es im Anfange der Kirche gebräuchlich, bei dem hl. Opfer jedesmal das Andenken eines hl. Blutzeugen mitzufeiern; seit der Zeit des Papsts Sylvester that man auch den Bekennern und Jungfrauen diese Ehre an. Indem nun die Kirche fast täglich das Andenken eines oder mehrerer Heiligen feiert, so hat das Missale eine eigene Abtheilung für die Messen de sanctis, und ein Commune Sanctorum für jene Feste, welche keine eigenen Messen haben. Sowohl bei den Messen de tempore, als bei denen de Sanctis gilt die Regel, daß sie entweder sub ritu duplici, oder semiduplici, oder simplici (s. Festtage) gehalten werden, d. h. unter demselben Ritus, welchen das Officium canonicum einhält. Wird unter der Woche eine Messe gelesen, die nicht vom einfallenden Heiligenfeste, auch nicht aus den Votivmessen genommen ist, so heißt dieselbe Ferialmesse von feria = Werktag (s. d. Art. Feria). Für die Fastenzeit ist für die einzelnen Tage in der Woche eine eigene (Ferial-) Messe ausgesetzt; ist keine eigene im Missale vorhanden, auch keine Vigilmesse zu lesen, so wird die Missa ferialis dem vorhergehenden Sonntag entnommen. Votivmessen haben ihre Benennung von den Gelübden, Privatintentionen, in der besondern Andacht einzelner Gläubigen; sie weichen daher von dem Officium des Tages ab, können aber an jedem Tage gelesen werden, ausgenommen an den Festis duplicibus, an den Sonntagen (s. Dominica), inner der Octaven von Ostern, Pfingsten, Epiphanie, am Aschermittwoch ꝛc. Die Votivmessen sind entweder Missae de Sanctis im Allgemeinen, oder es sind jene acht Messen, welche am Ende des Missale verzeichnet und auf die einzelnen Wochentage vertheilt sind; z. B. die Messe de Passione Domini für den Freitag, de Beata Maria Virg. für den Samstag ꝛc.; oder es sind jene dreizehn Messen, welche (gleichfalls in fine Missalis stehend) von der Kirche für besondere Veranlassungen, z. B. bei herrschenden Krankheiten, bei Krieg, Theurung, unfruchtbarer Witterung, für Erflehung des Kirchen- und Landesfriedens ꝛc. angeordnet worden sind. Zu den Votivmessen gehören im Grunde auch die Missae de Requiem. Ihr Gebrauch reicht bis in's apostolische Alterthum hinauf, das Missale hat dafür ein vierfaches Formular, so eine Messe am Begräbnißtage, und eine Messe am Jahrestage der Beerdigung (s. Anniversarius dies). Hieher gehört auch die Missa trigesima (Dreißiger-Messe), welche ehemals nach dem Ableben eines Gläubigen 30 Tage hindurch, später aber bloß am 30. Tage nach dem Tode gefeiert ward. Dem dreißigsten ging der dritte, und siebente — dies tertius, septimus voran, daher dieselben noch heute in der Oratio in die depositionis defuncti vorkommen (s. Exequien). Auch erwähnen die apostolischen Constitutionen eines dritten, neunten und vierzigsten Tags (s. Binterims Denkw. IV. Bd. 3. Thl. S. 569). — Mit Ausnahme des hohen Weihnachtsfestes darf jeder Priester nur einmal des Tags celebriren. Jedoch kann der Bischof vermöge der Quinquennal-Facultäten das zweimalige Celebriren oder das Biniren gestatten, und zwar im Nothfalle; dieser ist aber vorhanden bei Priestermangel, bei großer Entfernung eines Filialortes von der Pfarrkirche, bei sehr beschwerlichen und

gefährlichen Wegen zur Regen- und Winterszeit u. s. w. — Meßstipendien waren ursprünglich Altaroblationen, aus Feldfrüchten bestehend, welche die Gläubigen ehemals zur Unterhaltung des Priesters mitbrachten. Im neunten Jahrhundert begegnet uns deren Gebrauch schon allenthalben. Auch nachdem die Meßstipendien in Geld umgewandelt worden sind, sind und bleiben sie freiwillige Gaben, die zum Unterhalte des Priesters beitragen und eine Erkenntlichkeit dafür sein sollen, daß der Priester während des Opfers seine Intention und sein Gebet dahin richtet, daß die Frucht des hl. Opfers dem Stipendiengeber insbesondere nach seinen besondern Umständen und Bedürfnissen zugewendet werde, so weit das dem Willen Gottes gemäß ist. [Dür.]

Meßgewand, s. Messe und Kleider, heilige.

Messias. In dem Artikel Jesus Christus wurde behauptet, die vorchristliche Geschichte sei die Bildung der Menschheit für Christus gewesen; und diese Behauptung wurde durch den Nachweis gerechtfertigt, daß die geschichtliche Entwicklung des Gottesbewußtseins, sowohl des heidnischen als des jüdischen, die Befähigung der Menschen bezweckt und erreicht habe, das von Christus ausgegangene Gottesbewußtsein anzunehmen (Bd. V, S. 584 ff.). Den Heiden hat sich abschließend das Bewußtsein gebildet: der Mensch ist Gott, den Juden das Bewußtsein: Gott wird unter den Menschen erscheinen; und von diesen beiden Puncten aus war ein Uebergang zum christlichen Gottesbewußtsein möglich. Hier nun, wo vom Messias die Rede ist, haben wir das dort Gesagte in Betreff des jüdischen Gottesbewußtseins näher auszuführen. Jene Entwicklung des jüdischen Gottesbewußtseins nämlich ist nichts Anderes, als die Ausbildung des Messias-Bewußtseins; jener unter den Menschen erscheinende Gott ist der Messias. — Verfolgen wir die Entwicklung des jüdischen Gottesbewußtseins, um jedem Vorurtheile fern zu bleiben, in einfach historischer Weise. — Die Scheidung der Menschheit in ein Judenthum und Heidenthum hat um das J. 2000, also in der Mitte der vorchristlichen Zeit stattgefunden, nachdem die Menschen trotz der deutlichen Belehrung unter Noe den Begriff des wirklichen Gottes verloren und begonnen hatten, für Gott das sog. Absolute, d. h. dasjenige zu halten, was ihnen das Wesen der Natur zu sein schien. Sie bestund darin, daß den Juden der Begriff des wirklichen Gottes durch diesen selbst gegeben und erhalten, den Heiden dagegen überlassen wurde, den Begriff des Absoluten dialectisch zu entwickeln und letzterem im Laufe der Zeiten alle Gestalten zu verleihen, die es anzunehmen fähig ist. Trotz dem, daß die hierin gegründete Differenz zwischen heidnischem und jüdischem Gottesbewußtsein die größtmögliche, nämlich Gegensätzlichkeit gewesen ist, enthielten dennoch beide ein Gemeinschaftliches; mit dem einen nämlich wie mit dem andern verband sich das Bewußtsein, der gegenwärtige Zustand sei dem Wesen des Wirklichen nicht entsprechend und es müsse und werde eine Versetzung aus demselben in einen andern stattfinden, eine Versetzung, welche den Charakter einer Wiederherstellung haben werde. Dieß Bewußtsein hat sich an die Ereignisse im Paradiese, das zuletzt genannte insbesondere an die göttliche Verheißung geknüpft, daß der Kopf der Schlange durch den Samen des Weibes zertreten werden solle (Gen. 3, 15.), und ist fortan ein wesentliches Element jeglichen Gottesbewußtseins, des heidnischen wie des jüdischen, gewesen. Freilich in verschiedener Weise. Im heidnischen hat es sich unbewußt, im jüdischen dagegen mit Bewußtsein geltend gemacht, was daher kommt, weil das heidnische Gottesbewußtsein lediglich durch den menschlichen Geist und vermittelst der Creatur gebildet, das jüdische dagegen durch unmittelbare Offenbarung desselben Gottes entstanden ist, welcher sich im Paradiese geoffenbaret hat. Das heidnische geht uns nun hier nicht weiter an. Daß aber in Betreff des jüdischen das Gesagte richtig sei, zeigen uns die hl. Schriften des alten Testaments vom Anfang bis zum Ende. Schon da, wo uns das jüdische Gottesbewußtsein zum ersten Mal als solches begegnet, nämlich in Abraham, enthält es, und zwar mit deutlicher Beziehung auf Gen. 3, 15., die Hinweisung auf einen künf-

tigen Wiederhersteller des verlorenen Heils; und das hiedurch erzeugte Bewußtsein, welches nichts Anderes ist, als Messiasbewußtsein, bleibt fortan in dem jüdischen Gottesbewußtsein durch alle Entwicklungsstadien hindurch als ein so wesentliches und charakteristisches Element, daß man nicht Unrecht thut, wenn man das jüdische Gottesbewußtsein geradezu als Messiasbewußtsein bezeichnet. Der Grundgedanke jenes Gottesbewußtseins ist: Gott wird unter den Menschen erscheinen (in einem Repräsentanten), dieser so erscheinende Gott aber ist der Messias. — In der Entwicklung dieses Messiasbewußtseins können fünf Perioden unterschieden werden: erstens die patriarchalische Zeit 1920—1689, zweitens die Mosaische Zeit 1500—1450, drittens die Davidische Zeit 1050—950, viertens die Zeit der beiden Exile 800—520, fünftens die nachexilische Zeit 520 ff. vor Chr. 1) Zuerst gibt Gott dem Abraham dreimal die Verheißung, es werden in ihm, bestimmter in seinem Samen, d. h. Einem seiner Nachkommen (vgl. Gal. 3, 16.) alle Geschlechter der Erde gesegnet werden (Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 18.), und wiederholt dann diese Verheißung wörtlich an Isaac und Jacob (Gen. 26, 4. 28, 14.). Hiemit hat die Verheißung Gen. 3, 15. die nähere Bestimmung erhalten, daß der Same des Weibes, der der Schlange den Kopf zertreten soll, von Abraham abstammen, d. h. ein Glied des auserwählten Volkes sein werde. Am Schlusse der patriarchalischen Zeit empfängt sie eine noch mehr bestimmte Gestalt. Der sterbende Jacob nämlich bezeichnet 1) entschieden, obwohl nur indirect, den Zeitpunct, wann der Verheißene erscheinen, und 2) wahrscheinlich auch den Stamm, welchem er entsprossen werde. Jacob hat dem Juda (dem vierten seiner Söhne) die Herrschaft übertragen und setzt nun weissagend hinzu: „das Scepter wird von Juda nicht genommen werden, bis Derjenige kommt, den die Völker erwarten“ (Gen. 49, 10.). Dabei nennt er diesen von den Völkern Erwarteten שִׁילֹה. Dieser Ausdruck kann sehr verschieden gedeutet werden, heißt aber wahrscheinlich nichts Anderes als filius ejus, sein Sohn (שִׁיל = Sohn, שִׁילֹה statt שִׁילוֹ, wie oft. Vgl. Bade, Christologie des A. T. I, 95 f.), so daß also Jacob sagte: Juda (der Stamm Juda) wird so lange das Scepter führen, bis derjenige seiner Söhne kommt, welchen die Völker erwarten. Damit ist der Verheißene nicht mehr bloß als Nachkomme Abrahams, sondern bestimmter als Nachkomme des bevorzugten unter den Söhnen Jacobs, nämlich des Juda, bezeichnet. Ueberdieß ist zu bemerken, daß die Weissagung Jacobs den Verheißenen nicht mehr bloß als Einen darstellt, der für alle Völker sein werde (in welchem diese werden gesegnet werden), sondern näher als Einen, den die Völker erwarten werden. Mithin stellt sich das Messiasbewußtsein vom Anfang an bis zum Schlusse des patriarchalischen Zeitalters in folgenden Entwicklungsstadien dar: der Messias ist erstens in Betreff seiner Abstammung erkannt a) als Menschensohn, b) als Nachkomme Abrahams, Isaacs und Jacobs, c) bestimmter als Nachkomme Juda's. Zweitens in Betreff seines Verhältnisses zur Menschheit ist er erkannt a) als Ueberwinder des Teufels, b) als Quelle des Segens für alle Völker, c) als ein von den Völkern Erwarteter. Den Abschluß dieses Bewußtseins bildet die Erkenntniß, der Messias werde zu der Zeit erscheinen, wann Juda aufhören werde, (weltlicher) König zu sein. Dabei ist nur zu bemerken, den Inhalt des so beschaffenen messianischen Bewußtseins habe nicht der Begriff Messias im spätern Sinne des Wortes, sondern nur der allgemeine Begriff eines Helfers und Segenspenders gebildet. — 2) In der Mosaischen Periode findet das messianische Bewußtsein anfänglich keine Berücksichtigung. Moses hatte zunächst für die Gegenwart zu sorgen, den göttlichen Willen als Norm zu offenbaren, nach welcher sich alle Verhältnisse des menschlichen Lebens zu gestalten haben. Erst nach Vollendung dieses großen Werkes, gegen das Lebensende Mosis, wird der Blick des Volkes auf Den gerichtet, der das Ziel der ganzen geschichtlichen Bewegung ist. Die Art, wie dieß geschieht, ist beachtenswerth. Damit das Vertrauen Israels auf den verheißenen und erwarteten Helfer vollkommen sei,

muß der moabitische Wahrsager Balaam (s. d. A.) wider Willen mit der Weissagung auf ihn hinweisen, es werde ein Herrscher in Israel aufstehen, welcher die umliegenden Völker unterjochen und das Heidenthum zertrümmern werde. Dreimal nämlich aufgefordert, Israel zu fluchen, hatte er es dreimal, wider Willen dem Geheiße Gottes folgend, gesegnet (Num. 22—24, 10.); und jetzt, da sein Herr, der König Balak (s. d. A.), ergrimmt zum vierten Mal den Fluch befiehlt, bleibt er, weit entfernt, einen Fluch zu sprechen, nicht mehr bei einfachem Segen stehen, sondern verheißt den Israeliten den Messias in den Worten: „Ich werde ihn sehen, aber nicht jetzt; ich werde ihn schauen, aber nicht nahe. Ein Stern geht auf aus Jacob, ein Scepter kommt auf in Israel, und zerschmettert die Fürsten Moabs und vertilgt alle Söhne Seths. Und Edom wird sein Besitzthum sein, Seir wird den Feinden (sc. den Israeliten) als Erbe zufallen; und Israel wird sich wacker halten. Aus Jacob wird der Herrscher sein und wird vertilgen die Ueberbleibsel der Stadt" (Num. 24, 17—19.). Hiemit ist das messianische Reich erkannt als errichtet auf den Trümmern der heidnischen Welt — eine Erkenntniß, welche zunächst nur der Ergänzung durch die Einsicht bedarf, welcher Art die Wirksamkeit des von ferne geschauten Herrschers sei. Diese Ergänzung gibt Moses selbst, indem er, zur Treue in Glaube und Sitte ermahnend, weil es Gott selbst sei, der Israel unterrichtet habe, feierlich weissagend spricht: „Einen Propheten aus deinem Volke und aus deinen Brüdern, wie mich, wird dir der Herr, dein Gott, erwecken; den sollst du hören; wie du denn gebeten von dem Herrn, deinem Gott, auf Horeb, da alles Volk versammelt war und du sprachst: ich will die Stimme des Herrn, meines Gottes, nicht mehr hören und dieses übergroße Feuer nicht mehr sehen, auf daß ich nicht sterbe. Und der Herr sprach (damals) zu mir: sie haben Alles wohl geredet. Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, der dir ähnlich ist (hebr. כָּמוֹךָ, griech. ὥσπερσέ), und ich will meine Worte in seinen Mund legen, und er wird Alles zu ihnen reden, was ich ihm gebieten werde" (Deut. 18, 15—18.). Um diese Weissagung vollkommen zu verstehen, müssen wir 1) auf Deut. 34, 10. und die folgende Geschichte Israels hinschauen, woraus zu entnehmen ist, es sei ein Prophet wie Moses in der ganzen folgenden Zeit bis auf Christus nicht erstanden. Moses war schaffend, neu bildend; alle übrigen Propheten dagegen hatten die Aufgabe, das von Moses Geschaffene nur zu erhalten, die Mosaischen Offenbarungen nur zu verkündigen rc. und dabei auf den künftigen Messias hinzuweisen. Erst Christus tritt als ein Prophet auf, der dem Moses gleich ist, weil er wie Moses Neues schafft, zugleich aber auch nur ähnlich (similis), weil sein Werk ein ganz anderes als das Mosaische ist. Hiernach kann es nicht zweifelhaft sein, wer unter dem Propheten unserer Stelle zu verstehen sei. Ueberdieß müssen wir 2) die Bedeutung des Ereignisses wohl beachten, auf welches unsere Stelle anspielt. Am Sinai (Horeb) war Gott dem Volke in überwältigender Majestät erschienen; das Volk aber, erschreckt und erschüttert, hatte gebeten, es möge Solches nicht wieder geschehen, vielmehr möge Gott nur in einem Repräsentanten zu ihm sprechen (Exod. 20, 19 ff. vgl. Deut. 5, 23 ff.); wobei es aber entschieden den Wunsch festhielt, die Nähe Gottes möge ihm ungeschmälert bleiben (vgl. Deut. 4, 7.). Dieser Repräsentant Gottes war zunächst Moses selbst. Indem nun aber Moses jetzt, da von dem künftigen großen Propheten die Rede ist, an jenes Ereigniß erinnert, so erklärt er weissagend, Gott werde eben in diesem Propheten dem Volke ganz nahe, dieser werde vollkommener Repräsentant Gottes sein. Hieraus ergibt sich: Während in der vorigen Periode nur erkannt war, ein Nachkomme Juda's werde den Völkern Segen bringen und von diesen erwartet sein, ist jetzt die viel bestimmtere Erkenntniß geschaffen, derselbe werde sich die Völker unterwerfen (und aneignen), und zwar werde er dieses thun, werde überhaupt wirken als ein Gott repräsentirender Prophet, ähnlich wie Moses. Dieser Fortschritt in der messianischen Offenbarung, resp. dem messianischen Bewußtsein, war gerade durch die Mosaische Offenbarung, durch das Auftreten und

Wirken Mosis möglich gemacht. — 3) Die nächste Weiterbildung des messianischen Bewußtseins knüpft sich an die Aenderung, welche die Verhältnisse Israels durch Einführung des Königthums erfahren haben. Ob schon in dem Lobgesange Anna's, der Mutter Samuels, ein dem Königthum entsprechendes Messiasbewußtsein anticipirend durchleuchte (1 Kön. 2, 10.), kann dahingestellt bleiben. Saul kommt wenig in Betracht. Erst in David tritt uns der Träger vollendeten Königthums entgegen, erst er erscheint entschieden als die Mitte des Volkes und als die Quelle alles Segens, aller Macht und Herrlichkeit. Darum ist es von hier an, daß der Messias unter dem Bilde eines Königs geoffenbart wird; ja gerade David wird als Vorbild desselben dargestellt. Diese Gestaltung des Messiasbegriffes muß um so mehr gelingen und dann festgehalten werden, als David einer von denjenigen Sprößlingen Juda's ist, welche die Abstammung des Verheißenen von Juda zu vermitteln haben (vgl. 2 Kön. 7, 12—16. 3 Kön. 9, 5.). Der so gestaltete Messiasbegriff nun, der Messias als König, in der Weise Davids, findet sich in den Psalmen, was wir begreiflich finden, wenn wir bedenken, daß die Psalmen großen Theils von David selber stammen und durchgängig Davidischen Geist athmen. Es wird nicht nöthig sein, Stellen aus den Psalmen anzuführen; sie sind bekannt. Vgl. Ps. 2, 44. 8, 18. u. s. w. Einer wird genügen, ein vollkommenes und klares Bild des Messiasbewußtseins zu geben, wie es in den Psalmen enthalten ist. Wir wählen Ps. 71, wo David also spricht: „O Gott, gib dein Gericht dem König und deine Gerechtigkeit dem Sohn des Königs, um zu richten dein Volk in Gerechtigkeit und deine Armen nach Recht. Laß die Berge Frieden für das Volk empfangen und die Hügel Gerechtigkeit. Er (der Messias) wird richten die Armen des Volkes und helfen den Kindern der Armen und demüthigen die Lästerer. Und er wird bleiben, so lange Sonne und Mond währen, von Geschlechte zu Geschlecht. Er wird herabkommen wie der Regen auf das Fell (Gedeons) und wie Regengeträufel auf die Erde. In seinen Tagen wird aufgehen die Gerechtigkeit und die Fülle des Friedens, bis der Mond vergeht. Und er wird herrschen von einem Meer zum andern, und vom Flusse bis an die Grenzen des Erdbodens. Vor ihm werden sich niederwerfen die Aethiopier und seine Feinde den Staub lecken. Die Könige von Tharsis und die Inseln werden Geschenke opfern, und die Könige von Arabien und Saba werden Gaben bringen. Es werden ihn anbeten alle Könige der Erde, alle Völker ihm dienen. Denn er wird retten den Armen vor dem Mächtigen . . . . Er wird leben und man wird ihm geben vom Golde Arabiens und ihn immerdar anbeten, den ganzen Tag loben. Und Getreide wird im Lande auf den Gipfeln der Berge sein, dessen Frucht übertreffen den Libanon, und Volk wird der Stadt entblühen, wie Gras der Erde. Sein Name sei gebenedeit in Ewigkeit. Wie die Sonne bleibt sein Name. Und gesegnet werden in ihm alle Geschlechter der Erde (vgl. Gen. 12, 3. 18, 18. u. s. w.), alle Völker werden ihn preisen". Die hl. Schrift nennt diesen herrlichen Psalm, der eine so klare Anschauung des Messias und messianischen Reiches beurkundet, den letzten Davidischen (V. 20). Dieß stimmt gut zu 2 Kön. 23, 1—7., wo als letzte Worte Davids Aeußerungen angeführt sind, denen offenbar dieselben Gedanken zu Grunde liegen, als jene sind, die in Ps. 71. ihre Aeußerung gefunden haben. — Indessen haben die Psalmen, wenn sie so auf den künftigen Messias hinblickten, nicht bloß königliche Macht und Herrlichkeit, sondern auch das gerade Gegentheil gesehen: tiefe Erniedrigung, Anfeindung, Verfolgung, Ueberwältigung, Spott, Mißhandlung, Tödtung, kurz das ganze Leiden des Herrn, wie wir es aus den Evangelien kennen. „Unsere Väter, heißt es Ps. 21, haben auf dich gehofft, und du hast sie errettet . . . Ich aber bin ein Wurm und nicht ein Mensch, der Leute Spott und die Verachtung des Volkes. Alle, die mich sehen, spotten mein, bewegen die Lippen und schütteln das Haupt . . Wie Wasser bin ich ausgegossen, und aufgelöst sind alle meine Gebeine. Mein Herz ist wie geschmolzenes Wachs geworden in meinem Leibe. Vertrocknet wie eine Scherbe ist meine Kraft, und meine Zunge klebt an meinem

Gaumen; und in den Staub des Todes hast du mich gebracht. Denn viele Hunde haben mich umringt, die Rotte der Boshaften hat mich umlagert. Sie haben meine Hände und meine Füße durchbohrt, alle meine Gebeine gezählt, mich angeschaut und betrachtet, meine Kleider unter sich getheilt und das Loos geworfen über mein Gewand". Dabei aber ist nicht übersehen, was auf diese Niedrigkeit und diese Leiden folgen werde. „Du wirst, sagt der Leidende in Ps. 15, meine Seele nicht in der Hölle lassen, noch zugeben, daß dein Heiliger der Verwesung unterliege". Im Gegentheil, „es werden sich erinnern und zu dem Herrn zurückkehren alle Enden der Erde, und anbeten vor seinem Angesicht alle Geschlechter der Heiden" (Ps. 21, 28.). Hiemit ist der Messias bereits als Opfer, nicht undeutlich auch als Opfernder, und in sofern als Priester erkannt. Freilich ist die vollständige Ausbildung des Begriffes eines in Selbstopferung begründeten Priesterthums der Offenbarung in der folgenden Periode vorbehalten, und die Hauptaufgabe der Psalmen bleibt die Hervorhebung des Königthums. Daher wenden sie sich, wenn sie den Messias als Priester sehen, mehr zu jenem Priesterthum, welches besteht, nachdem der Messias zur Herrschaft und Herrlichkeit gelangt ist, indem sie sagen, der Messias sei Priester nach der Weise des Melchisedech (Ps. 109), d. h. ein Priester, welcher Brod und Wein opfere. — Jetzt aber, nachdem das Messiasbewußtsein die Gestalt empfangen hat, die uns in den Psalmen entgegentritt, erscheint der von Anfang an Verheißene und Erwartete als Messias im eigentlichen Sinne dieses Wortes, nämlich als Gesalbter des Herrn, מָשִׁיחַ, χριστὸς, Christus, Unctus (1 Kön. 2, 10. Ps. 2, 2. Jes. 61, 1. Dan. 9, 24 ff.). Schon als Prophet und noch mehr als Priester kann er der Gesalbte heißen (vgl. 3 Kön. 19, 16. Exod. 28, 41.). Aber vorzugsweise erscheint er alsdann in dieser Eigenschaft, wenn er als König begriffen ist, denn die Könige waren vorzugsweise die Gesalbten des Herrn — im Unterschied von eigenmächtigen Herrschern (vgl. 1 Kön. 10, 1. 16, 13. 3 Kön. 1, 34.). Von selbst ist hiernach klar, daß Messias identisch sei mit Sohn Davids, daher es erklärlich ist, warum Christus von nun an meistens Sohn Davids, mitunter auch geradezu David genannt, und gesagt wird, er werde herrschen vom Throne Davids aus (Jes. 1, 10. 11. 9, 6. 7. 16, 5. Jer. 23, 5, 6. 33, 14—17. Matth. 1, 1. 20, 30. 31. 21, 9. Marc. 11, 10. Osee 3, 5. Mich. 5, 1 ff. u. s. w.). — Der Fortschritt, welchen hiemit die messianische Offenbarung und entsprechend das messianische Bewußtsein gemacht hat, liegt klar zu Tage. Die frühere Erkenntniß, daß der Verheißene aus dem Stamme Juda kommen werde, hat sich zu der bestimmteren vervollkommnet, er werde aus dem Geschlechte Davids stammen. Damit hängt, was viel wichtiger ist, zusammen, daß, während er früher als Prophet, und nur nebenbei auch als Herrscher erkannt war, jetzt das Bewußtsein gebildet ist, er werde König, d. h. ein von Gott gesalbter Herrscher, Messias sein, so daß seine Herrschaft als von Gott verliehene und im Namen Gottes geübte, sein Reich als Reich Gottes erscheint. Nebenbei ist bereits angedeutet, er werde zum Besitze dieser Herrschaft durch Leiden und Tod gelangen und dann dieselbe als Priester führen. Diese Andeutung zu klarem Bewußtsein fortzubilden, ist die Aufgabe der nächsten Periode der göttlichen Offenbarung. 4) Diese Periode kann die prophetische genannt werden. Sie beginnt geraume Zeit vor dem assyrischen und währt bis zum Ende des babylonischen Exils, und während dieser Zeit ist die göttliche Offenbarung vermittelt durch die Propheten Jonas, Amos, Osee, Joel, Michäas, Jesaias, Nahum, Sophonias, Jeremias, Habacuc, Abdias, Ezechiel und Daniel. Die meisten dieser Propheten haben messianische Offenbarungen empfangen und gegeben, und zwar solche, wodurch das Messiasbewußtsein vollständig ausgebildet, in allen Theilen genau bestimmt wird. Vor Allem ist die eigenthümliche Bedeutung zu beachten, welche Jonas hat. Dieser Prophet, früher als alle übrigen oben genannten (er wirkte unter Jeroboam II. [reg. 824—783]. Vgl. Haneberg, Gesch. der Offenb., und Herbst-Welte, Einl. in die Schr. d. A. T. II, 2. S. 141), hat messianische Weissagungen nicht gegeben, ist dagegen selbst zu einer der wichtigsten geworden, indem an ihm

die Wahrheit zur Anschauung gekommen, der Segen des Messias für die Völker werde durch Tod und Auferstehung vermittelt sein. So war es angemessen, daß Jonas an der Spitze der übrigen Propheten stehe; was den Mittelpunct aller prophetischen Offenbarungen in dieser Periode bildet, mußte an demjenigen Propheten als Thatsache zu schauen sein, welcher an der Spitze eben dieser Periode steht. — Um nun aber die in Frage stehenden Weissagungen vollständig zu verstehen, müssen wir an ihnen unterscheiden ein allen Gemeinschaftliches, und einzelne Bestimmungen, welche der einen oder andern mehr oder weniger eigenthümlich sind. Alle Propheten dieser Zeit, sowohl Amos, Osee und Joel, welche vor der assyrischen, als Michäas, Jesaias und Sophonias (auch Nahum), welche vor der babylonischen, sowie Jeremias, Ezechiel und Daniel (auch Habacuc und Abdias), welche während der babylonischen Gefangenschaft lebten, sehen über diese Gefangenschaft hinaus und erblicken zunächst die Rückkehr des Volkes in die Heimath, dann aber in weiterer Ferne die Befreiung von dem wahren Uebel, wofür die Gefangenschaft nicht anzusehen, eine Erlösung und Beglückung, welche mit der Rückkehr aus dem Exil noch nicht gegeben ist, mit Einem Worte die messianische Zeit, welche durch Wiederherstellung des wahren Israel und durch ungetrübte und bleibende Glückseligkeit bezeichnet ist. Unerhörte Fruchtbarkeit der Erde, ungestörter und ungetrübter Genuß des reichen Besitzes, strenge Handhabung der Gerechtigkeit, Sammlung des Volkes Israel, Verherrlichung des göttlichen Namens unter allen Völkern, allgemeiner und vollständiger Friede nicht nur der Menschen unter einander, sondern auch zwischen Natur und Mensch und Aehnliches sind die Kennzeichen, womit jene Zeiten und Zustände charakterisirt werden. Vgl. Amos 9, 11 ff. Osee 13, 14. 14, 5 f. Joel 2, 27. Mich. 5, 1 ff. Jes. C. 11. C. 65, 17 ff. Jer. 23, 4 f. 33, 14 ff. u. s. w. „Siehe, heißt es z. B. Jes. 65, 17., ich schaffe neue Himmel und eine neue Erde, und dessen was vorher war, wird man nicht mehr gedenken . . . Aber freuen und frohlocken sollet ihr ewiglich über das, was ich schaffe, denn siehe, ich schaffe Jerusalem zum Jubel und sein Volk zur Freude . . Nicht soll fürder darin gehört werden die Stimme des Weinens und die Stimme des Klagens . . . Sie werden nicht bauen und ein Anderer wohnen, nicht pflanzen und ein Anderer essen . . . Der Wolf und das Lamm sollen mit einander weiden, der Löwe soll mit dem Ochsen Spreu fressen, Staub soll der Schlange Speise sein; sie werden weder Schaden noch Verderben bringen"; und 66, 13: „Gleich Dem, den seine Mutter liebkoset, will ich euch trösten" u. s. w. Daß der Schöpfer dieses Glückes als Herrscher vom Throne Davids aus gleichfalls von allen Propheten bezeichnet werde, ist bereits bemerkt. Das Nähere aber ist, daß derselbe als der dem Volke präsente Gott erscheint. „Ihr sollt wissen, heißt es Joel 2, 27., daß ich in Israels Mitte, und daß ich der Herr euer Gott bin und sonst keiner mehr". Vgl. Deut. 4, 7. 31, 17. Jes. 62, 11. 12. — Aber wie schon angedeutet, die Propheten bleiben bei diesen allgemeinen Gedanken nicht stehen, sondern geben, der Eine mehr, der Andere weniger, einzelne Bestimmungen, individuell bestimmende Bezeichnungen des Messias und seines Reiches. So ist bei Joel die vorher im Allgemeinen verkündigte Nähe Gottes bestimmter damit erklärt, daß gesagt ist, Gott werde seinen Geist über alles Fleisch ausgießen und Alle werden Gesichte sehen und weissagen (Joel 2, 28 f.), und nach diesem ist ein Blick in die fernste Zukunft geworfen, wo der Messias als Richter erscheinen wird, unter erschütternden Zeichen an Sonne und Mond (ebend. V. 30 f.). Michäas bleibt nicht dabei stehen, den Messias als Sohn Davids zu bestimmen, sondern gibt bestimmter Bethlehem als dessen Geburtsort an (Mich. 5, 2.). Die genaueste Individualisirung gibt Jesaias. a) Die Person des Messias betreffend, sieht er, wie dieser nach vorausgegangenem schwerem Ungemach des Volkes Israel von einer Jungfrau, genauer von der Jungfrau (virgo virginum) geboren und Immanuel, d. h. Gottmituns, genannt wird, und verbindet mit dieser Weissagung die Andeutung, daß von diesem Immanuel das Haus David die Erhaltung, das Volk Israel die Rettung zu erwarten habe (Is. 7, 14. Vgl. Reinke, die

Weissagung von der Jungfrau und von Immanuel Jes. 7, 14—16. Münster 1848). Hat hiernach der Prophet den Messias als Immanuel erkannt, so erklärt sich leicht, daß er noch bestimmter erkennen mußte, welche Namen demselben werden beigelegt werden, nämlich „Wunderbar, Rathgeber, Gott, starker Held, Vater der Zukunft (d. h. Schöpfer einer neuen Welt), Friedensfürst" (Jes. 9, 6.); denn Immanuel im eigentlichen Sinne kann er nur heißen, wenn er der gegenwärtige Gott ist; als solchem aber, und zwar nur als solchem, kommen ihm die angeführten Prädicate zu. Der Zusammenhang dieser letztern Weissagung mit der vorigen ist auch darin sichtbar, daß ihr ebenso wie jener die Angabe vorausgeht, Israel werde auf's Tiefste sinken und nicht anders als durch den Messias gerettet werden (V. 2—6.). Als beachtenswerth ist noch hervorzuheben, daß Jesaias bei dieser Gelegenheit vorzugsweise Galiläa als dasjenige Land nennt, welches durch den Messias werde geehrt werden (V. 1. vgl. Matth. 4, 15.). Die zuletzt erwähnte Weissagung wird vervollständigt, indem Isaias sagt, auf dem Messias (dem Reis aus der Wurzel Jesses) werde der Geist des Herrn ruhen, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und Frömmigkeit, und der Geist der Furcht des Herrn, denn diese Worte wollen ohne Zweifel nichts Anderes sagen, als was später der Apostel Paulus Col. 2, 9. Hebr. 1, 3. und Phil. 2, 6—8. gesagt hat. Vgl. noch Jes. 35, 4—6.: „Gott selbst wird kommen und euch erlösen. Dann werden sich öffnen die Augen der Blinden, aufthun die Ohren der Tauben ꝛc." (vgl. Matth. 11, 5.). — Ist in der hiemit gegebenen bestimmten Versicherung, der Messias werde von einer Jungfrau geboren werden, und in der Andeutung, er werde der menschgewordene Gott sein, das Wesentlichste in Betreff der Person des Messias festgestellt: so kommt b) das messianische Werk in Frage. Was und wie wird der Messias wirken? Wenn Jesaias den Messias Sprößling Davids nennt und sagt, derselbe werde auf dem Throne und im Reiche Davids herrschen (9, 7.: super solium David et super regnum ejus sedebit), wenn er ihn ferner großes Licht, lux magna, nennt (9, 2.), zur Erleuchtung der Völker, lux gentium (42, 6. 49, 6. 9.): so bezeichnet er dessen Wirksamkeit als königliche und prophetische. Aber ebenso bezeichnet er sie als priesterliche, und man erkennt leicht, daß ihm letztere die Spitze sei, in welcher jene beiden zusammenlaufen und ihre Vollendung finden. Um was es sich zuletzt handelt, ist Rechtfertigung, Heiligung des Volkes; und nur auf dieser Grundlage wird das herrliche messianische Reich bestehen. „Und es wird geschehen, heißt es 4, 3 ff., Jeder, der übrig geblieben ist in Sion . ., Jeder, der zum Leben geschrieben ist in Jerusalem (d. h. jedes Mitglied der Kirche, welche erbaut ist auf den Trümmern der alten Welt), wird heilig heißen, sanctus vocabitur. Wenn der Herr abgewaschen den Unflath der Töchter Sions und die Blutschuld Jerusalems gesäubert hat aus ihrer Mitte durch den Geist des Gerichtes und den Geist des Brandes (spiritu ardoris, d. h. den wie Feuer reinigenden Geist), dann erschafft der Herr . . auf Sion . . eine Wolke bei Tag" u. s. f. Alles hieher Gehörige ist in dem Einen Worte ausgesprochen: „justificabit ipse justus servus meus multos, selbst gerecht wird mein Knecht Viele gerecht machen" (53, 11.). Es ist noch beigesetzt: scientiâ suâ, durch seine Erkenntniß, d. h. dadurch, daß er von den Menschen erkannt wird. Hiemit ist der Messias als Priester bezeichnet. Rechtfertigen und heiligen ist nicht Sache des Königs noch des Propheten, sondern des Priesters. Jesaias erklärt sich aber noch näher. Jede Rechtfertigung wird durch Opfer vermittelt; dasjenige Opfer aber, welches der Messias für die Menschen darbringt, ist er selbst. Er ist der Opfernde und Geopferte zugleich. Er nimmt die Missethaten der Welt auf sich, trägt die Sünden Vieler, iniquitates eorum ipse portabit, ipse peccata multorum tulit, so daß er, obgleich gerecht, unter die Uebelthäter gerechnet wird, cum sceleratis reputatus est, und sofort wie ein Uebelthäter behandelt, geschlagen, verwundet, auf alle Art mißhandelt, mit Schmach bedeckt wird. „Er ist verwundet um unserer Missethaten willen, zerschlagen um unserer Sünden willen; unseres Friedens wegen liegt die Züchtigung auf ihm und durch seine Wunden

werden wir geheilt" (53, 5.). Ja er wird geradezu geopfert, oblatus est, gibt sein Leben hin, tradidit in mortem animam suam, posuit pro peccato animam suam. Und zwar all' dieß, weil er selbst es will, oblatus est quia ipse voluit; er öffnet seinen Mund nicht; wie ein Schaf wird er zur Schlachtbank geführt (V. 7.). Auf Letzterem liegt offenbar das Hauptgewicht. Der Messias opfert sich freiwillig, aus freiem Gehorsam gegen Gott, dessen Wille es ist, daß die Menschen auf solche Weise gerechtfertigt werden. „Gott der Herr, spricht er bei Jes. 50, 5. u. 6., öffnete mir das Ohr und ich redete nicht dawider, ging nicht zurück; meinen Leib gab ich den Schlagenden hin und meine Wangen den Haareraufenden" u. s. w. Mit der Erkenntniß, daß der Messias ein Priester sei, der sich selbst für die Menschen, um deren Sünden willen, opfere, eine Erkenntniß, die er im 53. Capitel niedergelegt, hat Jesaias den Gipfel der messianischen Anschauungen erreicht, den Kern der messianischen Offenbarung mitgetheilt. Aber der so gestaltete Messias entspricht den durch die bisherigen Offenbarungen gebildeten Vorstellungen von ihm so wenig, daß Jesaias wohl voraussieht, er werde nicht angenommen werden, vielmehr Anstoß erregen. Das wollen die Worte besagen, womit er das genannte 53. Capitel einleitet: „Wer glaubt unserm Worte, das man hört? und der Arm des Herrn, wem wird er kund, d. h. wer anerkennt die an diesem Messias sich offenbarende Macht Gottes? (vgl. zu C. 53. C. 45. V. 13.) — Indessen ist hiemit doch noch nicht die ganze Geschichte des Messias erkannt. Auf die Erniedrigung folgt Erhöhung, auf den Tod das Leben. „Siehe, heißt die Offenbarung Gottes weiter (52, 13.), mein Knecht wird weise handeln (hebr.: glücklich sein), erhöht, erhoben werden und sehr hoch sein". Ja gerade durch die Erniedrigung wird die Erhöhung bewirkt. „Der Herr will ihn zermalmen in der Schwachheit; doch wenn er für die Sünde sein Leben gegeben, schauet er ewigen Samen und der Wille des Herrn gelingt in seiner Hand" (53, 10.), d. h. durch den Tod ist es, daß der Messias sein Reich begründet, auf seinem Grabeshügel wird sein Thron errichtet werden, weßhalb auch sein Grab herrlich sein wird (11, 10.). „Darum, heißt es weiter, will ich ihm sehr Viele zu Theil geben (dispertiam ei plurimos), und er wird den Mächtigen Beute vertheilen, denn er hat sein Leben in den Tod gegeben" (53, 12.). — c) Dieser so erhöhte Messias ist es nun, der als König herrschen wird in einem herrlichen, über die ganze Erde verbreiteten Reiche, welches auf den Trümmern der alten Welt (der Völker) errichtet werden wird, und welches fortan Jesaias nicht nur mit eben so glänzenden Farben beschreibt, wie die übrigen Propheten, sondern bestimmter so bezeichnet, daß man Zug für Zug die nachherige und heute noch bestehende Kirche Christi darin erkennt (vgl. C. 54. 55. 60. 61. 62. 66.). — Es wäre noch Mehreres von Jesaias anzuführen. Das Angeführte kann jedoch genügen. Es reicht vollständig hin, uns zu zeigen, welche Offenbarung in Betreff des Messias dem Jesaias geworden, und was für ein Messiasbewußtsein in Folge dieser Offenbarung habe entstehen müssen. Die folgenden Propheten brauchten wenig mehr hinzuzufügen, um ein dem wirklichen Messias conformes Messiasbild zu gestalten. Sie haben auch in Wahrheit wenig mehr hinzugefügt. Zuerst kommt Jeremias in Betracht, welcher von 629 bis nach der Zerstörung Jerusalems (586) prophezeit hat. Wie die übrigen Propheten, verheißt auch Jeremias dem Volke Israel Erlösung aus der Gefangenschaft, Wiederherstellung, einstige Beseligung, ermahnt es aber dabei zur Umkehr und Besserung, und motivirt diese Ermahnung mit der Hinweisung auf den einstigen Erlöser. Machet euch, will er sagen, der zu hoffenden Gnade würdig. „Wie lange, ruft er aus, wirst du in Lüften schwimmen, du ausschweifende Tochter! Der Herr schafft Neues (Unerhörtes) auf Erden: ein Weib wird einen Mann umschließen, femina circumdabit virum" (Jer. 31, 22.). Diese Worte nun pflegt man von der Menschwerdung zu deuten. Ohne Zweifel mit Recht. Einen ganz bestimmten Gedanken jedoch geben sie nicht, weßhalb wir weitern Gebrauch davon zu machen nicht vermögen. (Im Hebr. heißen die entscheidenden Worte נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר, im Griechischen die zweite Hälfte des Verses:

ὅτι ἔκτισε κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινήν, ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι.) Dagegen bietet das unmittelbar Folgende die erwünschte Klarheit. Jeremias beschreibt zuerst im Allgemeinen die Herrlichkeit und das Glück des durch jene neue Schöpfung in's Dasein gerufenen messianischen Reiches (V. 23—30) und fährt dann, bestimmter charakterisirend, V. 31 ff. also fort: „Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließe, nicht einen Bund, wie ich ihn mit ihren Vätern geschlossen .. in der Wüste (d. h. nicht einen Gesetzesbund) ... sondern dieß wird der Bund sein ..: Ich will mein Gesetz in ihr Inneres legen und es in ihr Herz schreiben, und ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein (vgl. Ezech. 11, 19 f.). Und es wird hinfüro Keiner seinen Nächsten, Keiner seinen Bruder lehren, sprechend: erkenne den Herrn, denn Alle werden mich erkennen, vom Kleinsten bis zum Größten ..., denn ich will ihre Missethat vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken ... und der Same Israels soll nicht ganz vergehen, nicht ganz verworfen werden". Hiemit hat das, was sich als die Seele durch das ganze messianische Bewußtsein hindurch zieht, den deutlichsten Ausdruck empfangen, ich meine das Bewußtsein, daß in dem Messias Gott den Menschen unmittelbar nahe sein werde. Der Messias ist erkannt als der den Menschen gegenwärtige Gott (vgl. Luc. 17, 21 ff.). — Was bei Jesaias nur angedeutet, bei Jeremias nur zu vermuthen ist, nämlich wie die Gegenwart Gottes unter den Menschen bestimmt zu denken sei, ist bei Ezechiel deutlich geoffenbart, indem Gott als Mensch erscheint. Ueber dem Firmamente, das über den Häuptern der vier Thiere war, sah man etwas wie Saphirstein in der Gestalt eines Thrones, und oben auf dieser Throngestalt war eine Gestalt, anzusehen wie ein Mensch, similitudo quasi aspectus hominis desuper" (Ez. 1, 26.). In dieser Gestalt hat in seiner ersten großartigen Vision Ezechiel Gott erblickt; und damit ist das größte Geheimniß offenbar, soweit es zu dieser Zeit offenbar sein kann. Wahrhaft gegenwärtig ist Gott den Menschen, wenn er Mensch ist. Die Erkenntniß aber, welche in der prophetischen Zeit möglich ist, kann höchstens den Gedanken umfassen, der den Menschen gegenwärtige Gott werde wie ein Mensch erscheinen. — Jetzt ist vermittelst göttlicher Offenbarung das messianische Bewußtsein so genau bestimmt, daß es in Betreff der Person des Messias eines wesentlichen Zusatzes nicht mehr fähig noch bedürftig ist. Dasselbe gilt von dem messianischen Werke und Reiche. Nur in Betreff des letztern kann man sich noch zu der Frage gedrängt fühlen: zu welcher Zeit, in welchem Jahre wird es beginnen, und welche Stellung wird es in der Welt einnehmen? Diese beiden Fragen hat Daniel beantwortet, die erste in Cap. 9., in der Weissagung von den 70 Wochen (worüber zu vergl. d. Art. Jesus Christus. Bd. V. S. 581), die zweite in Cap. 2. Schon die früheren Propheten haben sich, wie das Vorhergehende gezeigt, über die Stellung des messianischen Reiches in der Welt ausgesprochen, aber nur im Allgemeinen dahin, daß alle Völker dem Messias unterworfen, die widerstrebenden vertilgt, alle feindlichen Elemente vernichtet werden sollen. Nun gibt Daniel die genauere Auskunft, auf das assyrisch-babylonische Reich werde ein zweites (das persische), auf dieses ein drittes (das griechische), hierauf ein viertes (das römische), auf dieses aber endlich, nach dessen Zermalmung, ein ewig währendes Reich Gottes folgen. „Und in den Tagen dieser Königreiche wird der Gott des Himmels ein Reich erwecken, das in Ewigkeit nicht zerstört werden wird. Sein Reich wird keinem andern Volk gegeben werden, und es wird zermalmen und vernichten alle diese Reiche; es selber aber wird bestehen ewiglich, wie du denn gesehen, daß vom Berge sich ein Stein losriß ohne Menschenhände, und Thon, Eisen, Erz, Silber und Gold zermalmte" (Dan. 2, 44. 45. vgl. C. 7, bes. 7, 13., wo der Träger des neuen göttlichen Reiches ebenso wie bei Ez. 1, 26. in der Gestalt eines Menschensohnes, quasi filius hominis, erscheint). — So ist es mit dem messianischen Bewußtsein zur Zeit des babylonischen Exils bestellt. Zuerst war der Messias als Prophet, dann als Prophet und König, zuletzt als Prophet, König und

Priester erkannt, und mit der stufenweisen Ausbildung dieser Erkenntniß waren über dessen Person, Werk und Reich immer mehr Einzelheiten zum Bewußtsein gekommen, zuletzt so genaue, daß jetzt ein vollkommen abgegrenztes, durchaus bestimmtes, vollendetes Bild des Messias vor dem Geiste derjenigen stehen muß, denen die vorgeführten Offenbarungen zu Theil geworden. — 5) Nach dem Exile wirkten, so viel uns bekannt, nur noch drei Propheten: Aggäus, Zacharias und Malachias. Aggäus (während der Erbauung Jerusalems) bleibt bei dem Allgemeinen stehen, indem er nur sagt, nach kurzer Zeit werden große Erschütterungen stattfinden, und dann werde der Ersehnte erscheinen und dem Hause Gottes die erwartete Verherrlichung bringen (2, 5—10.). Zacharias (Zeitgenosse des Aggäus) geht mehr auf Einzelnes ein; seine vorzüglichste Weissagung jedoch liegt in der (wahrscheinlich am meisten nöthigen) Bemerkung, der Messias werde nicht als mächtiger und prächtiger Fürst erscheinen, sondern arm und niedrig sein. „Freue dich hoch, ruft er Jerusalem zu, du Tochter Sions, juble du Tochter Jerusalems! Siehe, dein König kommt zu dir, gerecht und als Heiland, justus et salvator; er ist arm und reitet auf einer Eselin, auf dem jungen Füllen einer Eselin" (9, 9.). Malachias, geraume Zeit nach Erbauung des Tempels lebend und die Reihe der alttestamentlichen Propheten (vor Johannes d. Täufer) schließend, sieht, da er in die messianische Zeit hinausschaut, seiner Stellung entsprechend die bleibende Fortsetzung jener Handlung, welche der Mittelpunct des messianischen Werkes ist, nämlich die in der Messe (s. d. A.) vollzogene Fortsetzung des Opfertodes Christi. „Ich habe, spricht nämlich Gott durch diesen Propheten, kein Gefallen an euch und nehme kein Opfer an aus euern Händen. Denn vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange wird mein Name groß werden unter den Völkern und an allen Orten wird meinem Namen geopfert und ein reines Opfer dargebracht werden" (1, 10. 11.). Nachdem er hierauf einige Strafreden gehalten, wendet er den Blick auf die Ankunft dessen, von welchem jenes reine Opfer ausgeht, offenbart, daß ihm ein zweiter Elias als Herold vorangehen (4, 5. 3, 1. vgl. Jes. 40, 3.), er selbst aber ein allgemeines und entscheidendes Gericht halten werde, schrecklich für die Gottlosen, Hoffärtigen, Boshaften, denn sie werden vernichtet werden, beseligend für die Tugendhaften, denn sie werden von dem Uebel befreit und mit Gott versöhnt werden (C. 3. u. 4.). — Hiemit hat sich, durch viele Entwicklungsstadien hindurch, die göttliche Offenbarung vollendet, die im Paradiese begonnen hatte. Jetzt weiß man mit Sicherheit, wer jener Same des Weibes sei, dem die Bestimmung gegeben ist, der Schlange den Kopf zu zertreten, ebenso, worin dieses Letztere bestehe und was mit der Andeutung gemeint sei, daß die Schlange Jenen in die Ferse stechen werde. — Was nun das Verhältniß des so gestalteten Messiasbewußtseins zum christlichen Gottesbewußtsein betrifft, um was es sich jetzt zunächst handeln würde, so kann auf das im Art. Jesus Christus Bd. V. S. 587 Beigebrachte verwiesen werden. Aber ist denn in Vorstehendem das Messiasbewußtsein auch richtig angegeben? Vorstehende Darstellung hat einerseits lange nicht alle Momente, die zur Bildung eines messianischen Bewußtseins bei den Juden beitragen mußten oder konnten, ja nicht einmal alle sog. messianischen Stellen berücksichtigt, andererseits ohne Kritik als messianische Offenbarung Alles angenommen, was als solche klingt und von der Tradition als solche bezeichnet ist. Das Erste rechtfertigt sich leicht. Unsere Aufgabe war, den Messias kennen zu lehren, wie er der Inhalt des durch göttliche Offenbarung entstandenen messianischen Bewußtseins gewesen ist. Dieß ist geschehen. Es ist keine wesentliche Bestimmung übergangen worden. Was der Gestalt, welche Vorstehendes uns vor Augen stellt, durch Beiziehung noch anderer Offenbarungsmomente beigefügt werden könnte, wären theils unwesentliche Bestimmungen, theils solche, wodurch die hervorgehobenen nur vervielfacht würden. Schwieriger kann die Rechtfertigung des Zweiten zu sein scheinen. Nachdem man angefangen hatte (natürlich auf protestantischem Gebiete), wahrhafte Weissagungen für unmöglich zu halten, so mußte man das Dasein specieller Prophezieen vom Messias im alten Testament in Abrede stellen

und sofort versuchen, derselben los zu werden. Das hat man auf verschiedene Weise angegangen und bald einzelne Weissagungen, die Einen mehr, die Andern weniger, bald selbst die messianische Idee im Ganzen aus den Schriften des alten Testaments zu entfernen gesucht, theils durch einfaches Läugnen, theils durch Verwässerung des Geistes, wie z. B. Verwandlung der messianischen Person in eine Idee u. s. w. (Strauß, Dogmatik I, 205 ff. II, 76 ff. Vgl. Mack, die messianischen Erweckungen und Ansichten der Zeitgenossen Jesu, in der Tüb. theol. Quartalschr. Jahrg. 1836, S. 193 ff., bes. Stähelin, die messianischen Weissagungen des A. T. Berlin 1847, wo eine ziemlich vollständige Anschauung der protestantischen Weisheit in diesem Puncte gewährt wird). Es kann scheinen, daß bei solchem Stand der Wissenschaft nicht mehr gestattet sei, die messianischen Weissagungen in dem Licht der alten Tradition zu betrachten, daß man jede Erörterung darüber mit eingänglicher Kritik unter- und umbauen müsse. Leerer Schein! Daß um die Zeit Christi, nicht erst nach, sondern schon vor Christus, ein ausgebildetes, bis in's Einzelne bestimmtes Messiasbewußtsein vorhanden gewesen, ist eine Thatsache, welche zweifelhaft zu machen mit Recht noch Niemand versucht hat. Woher nun aber ein Messiasbewußtsein, wenn nicht messianische Offenbarungen und Weissagungen vorangegangen? Sieht man denn nicht, daß es absurd sei, letztere zu läugnen oder auch nur zu bezweifeln, wenn man jenes Messiasbewußtsein vor Augen hat? Im „Leben Jesu" hat Strauß behauptet, der Jesus, den die Evangelisten beschreiben, habe nie existirt; Letztere haben die Bestimmungen ihres messianischen Bewußtseins auf einen von ihnen verehrten Lehrer übergetragen, dadurch sei jene mythische Person entstanden. In der „Dogmatik" aber behauptet er, es gebe keine messianischen Offenbarungen, also — es fehle die Grundlage, die Bedingung eines messianischen Bewußtseins. So folgt die Nemesis der Wissenschaft, sobald sich diese berufen fühlt, gegen die Wahrheit, weil sie etwa unbequem, zu wirken. Es wird sich aber freilich fragen, wie beschaffen das fragliche Messiasbewußtsein gewesen. Hierauf wollen wir die auf gründlicher Forschung beruhende und im Allgemeinen richtige Antwort geben, welche die oben genannte Abhandlung Mack's (Quartalschr. v. 1836. S. 5 ff.) enthält. Sie lautet also: „Nach den Aufschlüssen, welche uns die Evangelien darbieten, waren die Vorstellungen der jüdischen Zeitgenossen Jesu von der Person des Messias und von seinem Werke folgende: Er wird aus dem Geschlechte Davids entspringen (Joh. 7, 42. Matth. 12, 23. 9, 27. 20, 30.), in Bethlehem geboren werden (Matth. 2, 4. 5. Joh. 7, 42.), Gott repräsentiren, d. h. in ihm wird Gott auf Erden erscheinen (Luc. 1, 16. 17. 76. Matth. 3, 3. Luc. 7, 16.); er wird von Propheten eingeführt und begleitet sein (Matth. 17, 10. vgl. Marc. 9, 11. Joh. 1, 21. Matth. 16, 14 rc.); er ist der Gesalbte Gottes (Matth. 2, 4. Luc. 2, 26. Joh. 1, 42. 7, 31.), welcher als König (Matth. 2, 2. 4. Joh. 1, 50. 6, 15. Luc. 23, 2.), Prophet (Joh. 6, 14. 7, 40. Matth. 21, 11. Joh. 4, 25 rc.) und Priester (Luc. 1, 76 ff. vgl. Joh. 1, 29.) göttliche Gewalt, als Sohn Gottes (Joh. 11, 27. Matth. 26, 63. 16, 16. Marc. 14, 61. Matth. 27, 40. Joh. 1, 50. Matth. 14, 33. 4, 3. 6. Marc. 3, 11. Luc. 4, 41. Matth. 8, 29.) göttliches Leben offenbaren (Joh. 12, 34.) und eine eigenthümliche Heilsanstalt einrichten wird (Matth. 5, 5. Apg. 1, 6. vgl. Luc. 24, 21. Matth. 20, 21. Luc. 1, 51 ff.), in welcher für die Nachkommen Abrahams und Alle, welche in ihren Kreis treten (Luc. 23, 3. Joh. 19, 19. 21. Matth. 15, 21 ff. Luc. 2, 31. 32.) die himmlische Ordnung der Dinge (Matth. 3, 2 rc. — regnum coelorum) unter der Herrschaft Gottes in der Person des Messias (Matth. 20, 20. 21. 18, 1 ff. rc.) irdisch verwirklichen (Luc. 1 u. 2: Zacharias, Simeon, Anna; Matth. 8, 29.) und in endloser Glückseligkeit darstellen wird (Matth. 19, 16 f. Luc. 10, 25 ff. vgl. Luc. 14, 15. 13, 28 f. Matth. 8, 11. 12. Joh. 12, 34.)". Man sieht auf den ersten Blick, diese Momente des messianischen Bewußtseins der jüdischen Zeitgenossen Jesu (deren Kern in den Aeußerungen des Zacharias Luc. 1, 68—79., Simeon Luc. 2, 30—32. und Johannes

des Täufers Joh. 1, 29. enthalten ist) stimmen genau mit denjenigen zusammen, die wir oben als die Momente der messianischen Offenbarung und des dadurch gebildeten messianischen Bewußtseins des alten Testaments erkannt haben; und dabei ist zu beachten, daß sich die vorgeführten Aeußerungen über den Messias durchgängig auf alttestamentliche Offenbarungen, prophetische Weissagungen stützen. Daraus folgt, es haben in Wahrheit solche Offenbarungen stattgefunden, wie wir sie in den Schriften des alten Testaments entdeckt, und dieselben haben in Wahrheit dasjenige Bewußtsein erzeugt, welches wir als deren Product begriffen haben, d. h. es folgt, die oben gegebene alttestamentliche Christologie sei objectiv und wahrheitsgemäß. — Wüßten wir indessen nur durch die hl. Schriften des neuen Testaments, daß die Juden ein auf die alttestamentlichen Offenbarungen gegründetes Messiasbewußtsein in der angegebenen Weise gehabt haben, so könnte man immerhin, wenigstens scheinbar, an Betrug oder Täuschung denken. Allein wir wissen es auch aus mehreren andern Documenten (s. Haneberg, Geschichte der bibl. Offenbarung. Regensb. 1850. S. 513 ff. Calmet, Dissert. in Jerem. Dissert. de characteribus Messiae. Edit. Wirceb. 1789. T. II. p. 380). Besonders instructiv sind in dieser Beziehung die Paraphrasen (Thargumim) der R. Onkelos und Jonathan, welche fast unzählige Stellen des alten Testaments messianisch deuten, sowie der sog. Psalter Salomos und das Buch Henoch, zwei apocryphische Schriften, die ein Messiasbild entwerfen, welches von dem oben gefundenen wenig abweicht. Daß auch die Heiden Kenntniß von dem Messiasbewußtsein der Juden gehabt, ist nicht nur aus der Erscheinung der drei Magier (Matth. 2), sondern auch aus Sueton (Vesp. c. 4) und Tacitus (Hist. V, 13) bekannt, braucht jedoch hier nicht weiter berücksichtigt zu werden. Dagegen müssen wir uns nunmehr zu der sehr wichtigen Frage wenden, 1) ob auf Grund der vorhandenen Offenbarungen das oben dargelegte Messiasbewußtsein sich habe bilden müssen, und 2) ob, wenn es sich wirklich gebildet hatte, die Congruenz des darin enthaltenen Messiasbildes mit dem wirklichen Messias ohne Weiteres habe in die Augen springen müssen. Das Erste betreffend, so wird man ohne Furcht vor Widerspruch sagen dürfen, es habe sich Jedem, dem die messianischen Offenbarungen bekannt geworden, ein Messiasbewußtsein bilden müssen, das im Wesentlichen mit dem oben dargelegten übereinstimme, im Einzelnen aber haben mannigfache Differenzen stattfinden können, sogar müssen. Ebendarum ist der zweite Theil der aufgeworfenen Frage zu verneinen. Es versteht sich von selbst, daß ein durchaus vollständiges und folglich mit dem Messias geradezu congruirendes Messiasbild nur durch Anschauung des wirklichen, existenten Messias entstehen könne. Jedes vor dem Dasein des wirklichen Messias geschaffene ist nothwendig mehr oder weniger unvollständig und ungenau. Wird dann ein solches mit dem wirklichen Messias zusammengehalten, so erscheint im ersten Momente nothwendig eine Incongruenz. Am meisten wird diese zu Tage treten in der Vorstellung der Art und Weise, wie Gott den Menschen erscheinen und wie der Messias das königliche Amt führen werde, denn das Eine wie das Andere kann auf sehr verschiedene Weise gedacht werden. Es ist bekannt, wie in Betreff des Letztern selbst die Jünger auch dann noch die wunderlichsten Vorstellungen unterhielten, nachdem sie längst mit dem wirklichen Messias umgegangen waren. Als ein hieher gehöriges Beispiel möge Philo erwähnt werden. Philo erwartet wie jeder Jude zu jener Zeit den Messias und das messianische Reich. Den Messias hat er begriffen als den in menschlicher Gestalt erscheinenden Gott (ganz den prophetischen Offenbarungen gemäß). Das Nähere aber ist, daß er sich jene Gestalt als übermenschlich vorstellt, mit der Folge, daß der Messias nur den Juden sichtbar, den übrigen Menschen unsichtbar sein werde (De execrat. § 9. Ed. Pfeiff. p. 937: Die Juden werden aus allen Theilen der Welt in die Heimath zurückkehren, geführt, *ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ανασωζομένοις ἐμφανοῦς*). Das messianische Reich sodann (das Königthum des Messias) stellt er

dar als Frieden der Menschen unter sich und mit der Natur, als Wohlhabenheit, zahlreiche Nachkommenschaft, ungetrübte Gesundheit 2c., und gibt sich, da er diese Zustände als Folge sittlicher Vortrefflichkeit ansieht, der Hoffnung hin, es werden sich nach und nach alle Menschen an die Juden anschließen, und so werde das durch den Messias eingeleitete Gottesreich allumfassend werden — wo man dann in Wahrheit sagen kann, der Messias herrsche über alle Völker (De praem. et poen. § 15 ff. Edit. Pfeiff. p. 923 ff. Vgl. Dähne, geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie I, 423 ff.). — Nichts ist begreiflicher als solche und ähnliche Gestaltung des messianischen Bewußtseins bei Juden, denen nicht gegeben war, den wirklichen Messias zu schauen. Wie nun aber, nachdem der wirkliche Messias endlich erschienen war? Wir wissen, er ist erschienen in Jesus Christus. Jesus ist der Christ, d. h. der Messias (1 Joh. 5, 1.). Als solchen hat er sich selbst erklärt, theils im Allgemeinen (Marc. 9, 40. [41]), theils mit Hinweisung auf die Werke, welche er verrichtet (Matth. 11, 4 f.), als solchen hat ihn seine Geschichte erwiesen von der Geburt an bis zur Auferstehung. Es wird nicht nöthig sein, dieß im Einzelnen, durch Citate aus den Evangelien, darzuthun; es darf als allgemein bekannt angenommen werden (vgl. Mack in der oben cit. Abhandl. S. 45 ff. u. S. 207 ff.). Was nun aber, wie bereits angedeutet, in Frage kommt, ist die Stellung derjenigen, welche diesem präsenten Messias ein vorher gebildetes und, wie wir oben gesehen, mehr oder weniger unvollkommenes Messiasbewußtsein entgegenbrachten. Die Geschichte antwortet. Die Unbefangenen und Bescheidenen erkannten und anerkannten sogleich bei dem ersten Zusammentreffen in Jesus den Christus, d. h. den Messias (Joh. 1, 41. vgl. Matth. 16, 16.), und vervollständigten und corrigirten sofort, wie es vernünftig ist und soweit es nöthig war, das vorher gebildete Messiasbewußtsein nach dem vor ihnen stehenden Messias, die Gedanken nach der präsenten Wirklichkeit. Nun erst offenbarte sich ihnen der Sinn der messianischen Prophezieen vollständig; nun wußten sie, wie Dieß und Jenes bestimmt zu verstehen sei, wovon sie vorher nur einen allgemeinen und unbestimmten Gedanken zu haben vermochten (z. B. Jes. 7, 14.). Nicht nur dieß, sondern sie fanden jetzt den Messias auch in solchen Aeußerungen des alten Testaments vorausverkündigt, die sie vorher nicht als messianische erkannt hatten. Insbesondere sind es die Typen, welche jetzt verstanden wurden (Melchisedech, Isaac, die Schlange in der Wüste, das aus Aegypten geführte Israel 2c.). Kurz das ganze alte Testament erschien jetzt als von Gott gegebene Verkündigung des Messias und messianischen Werkes. Daher die so oft wiederholte Formel: „Dieß ist geschehen, damit erfüllt würde 2c.", und daher eine Interpretation der alttestamentlichen Schriften, wegen der sich die Apostel heute müssen meistern lassen von beschränkten Menschen, welche nicht im Stande sind, die große Thatsache zu begreifen, daß es Ein und derselbe Gott ist, welcher sich im alten wie im neuen Testamente offenbart, daß das alte Testament den künftigen, das neue den gegenwärtigen Christus verkündigt. (Vgl. hierüber die Schriften der Alten, z. B. Tertull. adv. Marc.) Wie genau die Jünger ihr mitgebrachtes Messiasbewußtsein nach der gegenwärtigen Wirklichkeit vervollständigten und corrigirten, sehen wir am deutlichsten aus dem Umstande, daß sie ihre (unrichtige) Vorstellung von dem Königthume des Messias nicht eher ablegten, als bis Christus auferstanden und zum Vater heimgegangen war. Erst jetzt konnten sie genau wissen, was unter dem messianischen Königthume zu verstehen sei. Der Raum gestattet nicht, auch ist es nicht nöthig, im Einzelnen darzuthun, wie die Apostel nach dem Pfingstfeste den hingegangenen Jesus und dessen Werk in den Ereignissen und Worten des alten Testaments überall angedeutet und verkündigt sahen. Man lese nur beispielshalber die Reden des Apostels Petrus Apg. C. 2 u. 3; schon dieses Wenige aus der apostolischen Predigt gibt genügenden Aufschluß über den in Frage stehenden Punct. — Aber diese Unbefangenen und Bescheidenen, welche nachher die Jünger des Herrn geworden sind, waren, wie bekannt, die Minderzahl. Weitaus die meisten Juden

hielten, hochmüthig und anmaßend, ihr Messiasbewußtsein in der Weise fest, daß sie es nicht nach der Wahrnehmung des wirklichen Messias vervollständigten und corrigirten, im Gegentheil letzterem, da er sich nicht nach ihrem Messiasbilde bequemen und verändern, weder verkleinern noch vergrößern wollte, die Anerkennung versagten und Verderben bereiteten. Da sie aber nachher, nachdem der Gekreuzigte auferstanden war und in der Kirche lebte und herrschte, nicht mehr bestreiten und sich selbst nicht mehr verbergen konnten, daß die messianischen Weissagungen des alten Testaments in Erfüllung gegangen, der alttestamentliche Christus erschienen sei: so glaubten sie ihre Ehre wahren zu müssen und zu können dadurch, daß sie theils die alttestamentlichen Offenbarungen verfälschten, verdrehten, umdeuteten, theils allerhand Fabeln in Betreff des Messias in Umlauf brachten, wie daß derselbe allerdings bereits erschienen sei (das beachte man. Die Juden wußten recht wohl, zu welcher Zeit der Messias erscheinen müsse, wußten also auch, daß er erschienen sei, nachdem es in Wahrheit geschehen war), aber wegen der Lasterhaftigkeit des Volkes oder aus andern Gründen sich irgendwo verborgen halte; oder daß zwei Zeitpuncte zu unterscheiden seien, einer, wo der Messias hätte erscheinen können, und ein anderer, wo er erscheinen müsse; jener sei allerdings vergangen, dieser aber liege in der Zukunft; oder daß der Messias zweimal erscheine, das einemal in Niedrigkeit und Verborgenheit, das anderemal in Hohheit und Majestät, und daß jene Erscheinung zwar stattgefunden, diese aber erst zu erwarten sei (diese zweite Erscheinung des Messias erwarten die heutigen Juden, wenn sie bei Gewittern die Fenster öffnen) und Aehnliches. Etwas redlichere Rabbinen haben geradezu erklärt, es seien alle Zeitpuncte verstrichen, wo man das Erscheinen des Messias habe erwarten können, und mit Resignation hinzugesetzt, man könne nicht wissen, warum Gott nicht Wort gehalten. Andere wieder anders. Es kann kein Interesse haben, derartige Dichtungen eines bösen Gewissens vorzuführen (vgl. Calmet's oben cit. Dissertatio und Schröder, Satzungen und Gebräuche des thalmudisch-rabbinischen Judenthums. Bremen 1851. S. 432—450). Es wird kaum der Bemerkung bedürfen, daß durch diese neujüdische Behandlung des Messiasbewußtseins die Wahrheit der christlichen Ueberzeugung vom Messias auf's Glänzendste bestätigt werde. Außer den im Verlauf genannten und den patristischen Schriften, denen es, wie Just., Dial. c. Tryphone, Euseb., Demonstr. evang. u. v. a., eine Hauptaufgabe war, Christum als den im alten Testament verheißenen Messias zu erweisen, mögen noch angeführt werden; Huetius, V. T. cum N. parallel.; Jahn, Vaticinia de Messia — in dem Appendix ad hermeneut. general.; Broix, über d. Ursprung und die allmählige Entwicklung des Messianismus. Landsh. 1822; Herd, Erklärung der messian. Weissag. im A. B. I, 1. u. 2. (Weissag. im Pentat.) Regensb. 1838—45. Auch Beck, über die Entwickl. und Darstellung der messian. Idee in den Schriften des A. B., Hannover 1835, mag erwähnt werden. Es ist aber damit zu vergleichen die Kritik von Welte in der Tüb. theol. Quartalschr. 1836. S. 289 ff. Besonders ist aufmerksam zu machen auf Bade, Christologie des A. T. Münster 1850, eine zwar etwas weitläufig angelegte, aber sorgfältig bearbeitete Schrift (bis jetzt ein Theil erschienen, umfassend die mess. Weissag. der histor. Bücher). [Mattes.]

Messiasreich, s. Reich Gottes.

Meßner nennt man hin und wieder den Küster; weil es eines seiner wichtigsten Geschäfte ist, den Geistlichen vor, bei und nach der hl. Messe entweder persönlich oder durch die unter seiner Aufsicht stehenden Ministranten zu bedienen. Mehr bei den Artikeln Küster und Custos.

Meßopfer, s. Messe und Abendmahl.

Meßstiftungen (fundationes missarum) sind feste Vermächtnisse an eine Kirche, aus deren Renten eine bestimmte Anzahl hl. Messen für den Stifter oder nach dessen frommer Meinung gelesen werden sollen. Man unterscheidet daher tägliche, wöchentliche, monatliche Stiftmessen und, wenn nur alljährlich wiederkehrend, sog. Jahrtage

(s. d. A.). Wenn zur Persolvirung solcher Stiftmessen ein eigener Geistlicher gehalten ist, so hat die Stiftung den Charakter eines einfachen Beneficiums, doch muß eine solche Meßstiftung, wenn sie rechtlich als ein Beneficium (s. d. A.) gelten soll, vom Bischofe auch wirklich zum Titel eines Kirchenamtes (s. d. A.) erhoben worden sein. Dergleichen Meßstiftungen sind begreiflich, wie alle letztwilligen Vermächtnisse, mit strenger Gewissenhaftigkeit nach dem erklärten Willen der Fundatoren zu erfüllen; und nur aus den dringendsten Gründen können sie vom Bischofe umgewandelt oder reducirt werden (Conc. Trid. Sess. XXII. c. 6 und Sess. XXV. c. 4. De ref.). Die Ausnahmsfälle, welche zu einer Reduction oder Zahlverminderung ermächtigen, sind auf jene äußersten Fälle beschränkt, wo widrigenfalls die nöthigsten und auf keine andere Weise zu deckenden Bedürfnisse des Cultus, sohin der seelsorgliche Fortbestand der Kirche selbst, oder wo das nöthige Auskommen des für die Persolvirung der betreffenden Stiftmessen angestellten Geistlichen, ohne daß eine andere Beihilfe möglich ist, höchst gefährdet wäre (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 4. 13. De ref.).

Meßstipendien (missarum stipendia) sind ihrer Natur nach ein bloßes Surrogat der Oblationen, welche in der frühesten Zeit der Kirche bei der gemeinsamen Feier der hl. Opferhandlung in Naturalien dargebracht, später aber in Geldgaben, gleichsam als persönliches Opfer dessen, für den die hl. Messe applicirt werden sollte, verwandelt wurden (s. Oblationen und Stolgebühren). Daß die Meßstipendien sich nur auf die Intention des Priesters (s. Messe), nicht auf das eucharistische Opfer als solches beziehen, bedarf wohl nicht der Erinnerung. Es kann aber für Eine Messe auch nur Ein Stipendium angenommen werden, und daher kein Priester mehr Meßobligationen übernehmen, als er während einer bestimmten Zeit zu erfüllen im Stande ist. Der Betrag eines Meßstipendiums richtet sich nach örtlicher Gewohnheit oder wird vom Bischof normirt. (Vgl. Bened. XIV. De synod. dioec. Lib. V. c. 8. 9). Vergl. dazu den Art. Kirchenvermögen.

Metapher, die Art des tropischen Ausdrucks, welche zur Anwendung kommt, wo das Bezeichnete mit dem, was das bezeichnende Wort eigentlich bedeutet, irgend eine Aehnlichkeit hat, so daß letzteres gebraucht werden kann, um jenes abzubilden; nach den alten Rethorikern: transfertur nomen aut verbum ex eo loco, in quo proprium est, in eum, in quo aut proprium deest, aut translatum proprio melius est; id facimus, aut quia necesse est, aut quia significantius est, aut quia decentius; Quintil. instt. 8. 6. Metaphora est de re propria ad rem non propriam verbi alicujus usurpata translatio; August. de mendacio c. 11. Die Metapher ist neben Eigentlichem nur an einzelnen Theilen des Satzes (am Verbum, Object u. s. w.) und unterscheidet sich so von der Allegorie (s. d. A.), wo der Satz ganz bildlich gehalten ist, daher Cicero: metaphora similitudinis est ad unum verbum contracta brevitas; Aristoteles bestimmt den Unterschied zwischen *εἰκών* (comparatio) und *μεταφορά* so: *ὅταν μὲν γὰρ εἴπῃ τὸν Ἀχιλλέα· ὡς δὲ λέων ἐπόρουσεν, εἰκών ἐστι· ὅταν δὲ λέων ἐπόρουσε, μεταφορά*; vgl. Quintil. l. c. 8. 6, 8. — Die Metaphern theilen sich in lexicologische und rhetorische; erstere sind durch den Sprachgebrauch eingeführte Beziehungen gewisser Wörter auf den Gegenstand, bei denen, ob sie gleich uneigentliche sind, doch das Eigentliche und Uneigentliche der Bedeutung gar nicht mehr unterschieden wird, so im Teutschen die Wörter erwägen, vorschreiben, Fehler, Loos u. v. a. oder die neutestamentlichen *ἁμαρτία*, etymol. jedes Abweichen, im christl. moral. Sinne Sünde, *πρόσκομμα* (Anstoß) Anlaß zur Sünde u. s. w., *παράβασις*, *ἄμωμος*, *εἰλικρινής*, *διώκω*, *τίκτω* u. a. Die rethorischen Metaphern beruhen auf absichtlicher Combination (vgl. die aus Quintil. citirten Worte). Folgende mögen als die wichtigeren Arten der letztern Classe genannt werden. Das Bildliche liegt 1) im Verbum, dieses ist entweder intransitiv: so Röm. 5, 21. 6. 12. *βασιλεύειν* von der Sünde, näher bestimmt durch einen Casus *δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ* zur Sünde, wie ein Sclave zum Gebieter sich verhalten (Röm. 6, 6), mit Präposition *ζῆν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ* (Röm. 6, 2); oder transitiv: die Liebe baut, *οἰκοδο-*

μεῖ, das Wissen bläht auf, φυσιοῖ (1 Cor. 8, 1), mit Object, die Pfeile mit Blut berauschen (Deut. 32, 42), den alten Menschen ausziehen (Col. 3, 9), Christum anziehen (Gal. 3, 27). 2) Im Nomen subst. und zwar a) im Subject: jede Pflanze, die nicht mein himmlischer Vater u. s. w. (Matth. 15, 13), das Wasser, das ich gebe und (Joh. 4, 14) b) im Object: Milch gab ich euch zum Trinken (1 Cor. 3, 2), wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt (Matth. 10, 38); c) im Prädicat: Benjamin ist ein reißender Wolf (Gen. 49, 27), ihr seid das Salz der Erde, das Licht der Welt (Matth. 5, 13. 14), ich bin das Brod des Lebens (Joh. 6, 48); 3) im Nomen adject. die rebellischen Berge (Jerem. 50, 6.), die stolzen Blicke (Jes. 2, 11); in Christo eingewurzelt und gegründet (ἐῤῥιζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι, Col. 2, 7), der lebendige (ζῶσα) Weg (Hebr. 10, 20), du bist weder kalt noch warm (Apoc. 3, 15). [König.]

Metaphrastes, Simeon, griechischer Heiligenbiograph, wird von Einigen schon in das neunte, von den angesehensten katholischen Gelehrten, wie Leo Allatius, Bollandus, Pagi, Natalis Alexander und Andern in das zehnte, und von Casimir Oudin, der zwischen einem Metaphrastes sen. und Metaphrastes jun. unterscheidet, gar erst in das zwölfte Jahrhundert gesetzt. Jene, die ihm das zehnte Jahrhundert anweisen — wohl die wahrscheinlichere Meinung — divergiren wieder über dessen Geburts- und Todesjahr, sowie über den Zeitpunct, wann Simeon seine Biographien zu schreiben begonnen habe. Pagi (in crit. Baron. IV, ad a. 975) läßt ihn noch über das J. 975 hinaus leben, nachdem er ihn um 913 den Anfang seines Werkes hatte machen lassen. Metaphrastes soll am Hofe zu Constantinopel hohe Würden bekleidet haben und bei Leo dem Weisen und Constantin Porphyrogenitus in großem Ansehen gestanden haben. Den Zunamen Metaphrastes erhielt er davon, daß er die Leben der Heiligen metaphrasirte, d. h. umarbeitete und in neues Gewand kleidete, in der Absicht, durch eine gefälligere und entsprechendere Form die Leser anzuziehen, Irrthümer zu verbessern, und falsche und unwürdige Legenden zu verdrängen. Wie man sieht, ist also Metaphrastes kein bloßer Sammler von Legenden und Heiligengeschichten, der bloß hie und da zu den schon vorhandenen eine Bemerkung oder Berichtigung angebracht hätte; jedoch finden sich in seinem Werke mehrere Leben der Heiligen, die er wegen ihrer Trefflichkeit einer Umarbeitung nicht unterwarf; andererseits verfaßte er auch mehrere, die noch gar keinen Verfasser gefunden hatten, sondern bloß auf mündlicher Tradition beruhten. Es ist aber sehr schwer, namentlich anzugeben, welche Biographien dem Metaphrastes angehören, weil man auf seinen Namen viele geschrieben hat, die ihm nicht eignen, und weil man ihn häufig als den Verfasser aller jener Legenden annahm, die keinen Author an der Stirne trugen. Leo Allatius schreibt dem Metaphrastes von den vielen Hunderten Heiligengeschichten, die den Namen des Metaphrastes führen, 122 zu und spricht ihm andere 559 ab. Papebrock (Boll. t. I. Maji in Ephem. Graeco-Mosc. p. XL.) bemerkt, beinahe alle Heiligenleben des Metaphrastes gehörten zu den Monaten September (damals Anfang des griechischen Jahres), October, November, December, wenige zum Januar, nur ein Paar zum Februar und März; von andern Monaten hat man aber doch auch einige, allein der ganze Heiligen-Jahrescurs der griechischen Kirche rührt nicht von Metaphrastes her. Aus dem Morgenland kamen die metaphrastischen Legenden auch in das Abendland und fanden in den Sammlungen des B. Lipomani von Verona, des Surius, der Bollandisten u. A. Aufnahme. Da indeß die Quellen, die der Arbeit des Metaphrastes zu Grunde liegen, bezüglich ihrer Glaubwürdigkeit sehr von einander abweichen und, wie es scheint, er die zu seiner Arbeit nöthige Gabe der Critik in hinlänglichem Maße nicht besaß, so mangelt freilich den metaphrastischen Geschichten eine classische Authorität und sind sie daher von den Bollandisten nur mit Vorsicht aufgenommen worden, allein sie verdienen keineswegs jene wegwerfende Geringschätzung, womit man gewöhnlich von ihnen spricht. Im Uebrigen werden dem Simeon Metaphrastes noch mehrere andere minder wichtige Schriften beigelegt, die jedoch größern-

theils einem jüngern Simeon angehören. S. Leo Allatius, diatriba de Simeonum scriptis; Pselli oratio panegyrica de Sim. Metaphr. bei Surius 27. Nov.; Bolland. in t. I. Januar. praef.; Pagi in crit. Baron. ad a. 902, 904, 913, 975; Nat. Alex. hist. Eccl. saec. IX u. X, c. III. art. XXXIII. [Schrödl.]

Metellus v. Tegernsee, s. Tegernsee.

Methodisten ist der Name einer weit verbreiteten Secte der anglicanischen Kirche, deren Entstehung in's Jahr 1729 fällt. Wir werden im nachstehenden Artikel den Ursprung, mit dessen Darstellung die Lebensbeschreibung der Häupter immer innig zusammenhängt, ferner die Lehre und Verfassung des Methodismus und endlich die weitere Ausbreitung behandeln. — Derjenige Mann, dem das tiefe Elend und die sittliche Verdorbenheit des englischen Volkes, die Verwahrlosung desselben von Seite der Geistlichkeit tief zu Herzen ging, ist John Wesley. Dieser Stifter der Methodistensecte ist am 1. Juni 1703 zu Epworth geboren. Aus den Feuerflammen des elterlichen Hauses kaum noch gerettet, erhielt er seine Elementarbildung zu Charterhouse. Als ein lebensfroher Jüngling bezog er 1725 die Universität Oxford. Auf den Rath seiner Mutter entschied er sich für Theologie. Das Lesen des Thomas von Kempis und die Anweisung zu einem hl. Leben von Tauler stimmten den Fröhlichen ernst, eine Stimmung, die durch sein ganzes Leben die herrschende blieb. „Ich habe beschlossen, sagt er, mein ganzes Leben, all meine Gedanken und Worte Gott zu weihen; denn ich sah sonnenklar, es gibt keinen Mittelweg." Deßhalb empfing er wöchentlich das Abendmahl und lag eifrig dem Gebete ob. In diesem Streben, im Geist und in der Wahrheit ein Christ zu werden, wurde er 1725 ordinirt. Nachdem er kurze Zeit die Stelle eines Vicars inne gehabt hatte, und von einer ansteckenden Krankheit genesen war, wurde er auf die schon früher begleitete Stelle eines Vorstehers am Lincoln Collegium zurückgerufen. Er hatte als solcher einen sehr gewählten Umgang und trug ohne Rücksicht auf die Sitte auffallend lange Haare, weil es der Schrift nicht entgegen sei und ihm so keine Kosten verursache. Carl Wesley, der spätere Sänger des Methodismus, stellte sich, als er um diese Zeit nach Oxford kam, mit einigen anderen Studenten ganz unter die Leitung des 6 Jahre ältern Bruders. Ein etwas späteres, in der Folge sehr thätiges und feuriges Mitglied dieser noch kleinen Verbindung ist Whitefield, der 1714 zu Glocester geboren ward. Dieser faule und eigensinnige Schenkwirthsknabe, der seiner Mutter das Geld aus der Tasche stahl, wurde als Jüngling durch das Lesen religiöser Schriften geordnet und nachdenklich. Als ihm mit 18 Jahren die Stelle eines Studentendieners möglich machte, Oxford zu besuchen, zog ihn ein geheimes Gefühl zu den damals wegen ihres Lebens schon Verspotteten hin. Diese lasen unter der Woche an 2 bis 3 Abenden griechische und lateinische Schriftsteller; des Sonntags aber beschäftigten sie sich mit religiösen Büchern. Noch vor dem Eintritt Whitefields hatte Morgan, einer der Verbündeten, einen Missethäter besucht, der seine Frau getödtet hatte und ihn sammt den Mitgefangenen, wie er meinte, nicht ohne Erfolg ermahnt und bekehrt. Dieß veranlaßte die kleine Schaar, ihre Besuche mit Erlaubniß des betreffenden Kaplans in den Gefängnissen und bei andern kranken, armen Personen, regelmäßig zu wiederholen, und die Verlassenen geistig und leiblich durch Trost und Belehrung, religiöse Bücher und Geld zu unterstützen. Die beiden Wesley beriethen ihren Vater. Dieser mahnte zur Klugheit, freute sich aber über das Unternehmen seiner Söhne. Jetzt ging das Bestreben der 15 Mitglieder bald dahin, unter Beibehaltung der Glaubensartikel der Anglicaner, ihrer Liturgie und Verfassung, ihr ascetisches Leben, das in zweimaligem wöchentlichem Fasten, in Betstunden, fleißigem Bibellesen und häufigem Communiciren bestand, auch außerhalb Oxford zu verbreiten. Sie behandelten in ihren frei vorgetragenen Reden mit Vorliebe die Themata über Erbsünde, das Verdienst des Erlösers, die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, Wiedergeburt und Rechtfertigung, Gericht und Hölle. Das Ungewöhnliche erregte Aufsehen. Der Spott blieb nicht aus. Man nannte John Wesley den Vater des hl. Clubs und seine Gesellschaft Sacramentirer, Bibelfrömmler, Bibelmotten. Mit Beziehung auf ihre me-

thodisch regelmäßige Lebensweise blieb ihnen unter Anspielung auf eine ärztliche Schule dieses Namens später der Name unserer Aufschrift. Aber weder Spott noch der Abfall mehrerer Gesinnungsgenossen konnte Wesley entmuthigen. Vielmehr gefiel ihm der Weg, auf dem er die Verirrten aller Orts zum Herrn bekehren wollte, so sehr, daß keine Bitte seines Vaters ihn zur Uebernahme seines Amtes bewegen konnte. Der Umgang mit den Layen, sagt er, sei ein tödtendes Gift für die Frömmigkeit. Dagegen übernahm er eine Mission nach America. Im October 1735 schiffte er sich mit Carl, dem noch jungen Ingham und Carl Dellamotte ein. Auf der Seereise trieb Wesley seine Enthaltsamkeit so weit, daß seine Nahrung meistens in Brod bestand und seine Lagerstätte der Fußboden der Cajütte war. Für sich und seine Gefährten entwarf er eine Tagesordnung, die früh 5 Uhr begann und spät des Nachts endete. Einige Zeit ward auf Erlernung der teutschen Sprache verwendet, um mit den auf dem gleichen Schiffe befindlichen 26 Herrnhutern (s. d. A.) verkehren zu können, deren friedlicher, heiterer, frommer Charakter ihm besonders gefiel. Anfangs des Jahres 1736 gelangte Wesley an seinen Bestimmungsort, Savanna an. Dellamotte behielt er bei sich, Carl dagegen ging mit Ingham nach Frederica. Allein die Mission fiel nicht nach Wunsch aus. Der noch jugendlich fanatische Geist forderte durchgängig strengen Gehorsam. In ihrer Unklugheit trugen beide Brüder dem Bestehenden keine Rücksicht. Carl verhöhnte auf seinem Posten die entzweiten Weiber auf eine Weise, daß sie ihn gemeinschaftlich haßten, John verlangte bei der Taufe das außer Brauch gekommene Untertauchen, drohte und vollzog alsbald Ausschluß vom Abendmahl. Die ersten Familien erhoben sich und stellten den Bedrängten vor eine Jury. Nach einem 7/4jährigen Wirken unter den größten Entbehrungen und vielfach ungerechten Verfolgungen schrieb Wesley: „Mein Zweck nach America bleibt unerfüllt. Ich habe das Wort Gottes verkündet, wie ich gekonnt, nicht wie ich gesollt. Wer mich sieht, muß bekennen, daß ich gerne ein Christ sein möchte. Deßhalb sind meine Wege nicht wie andere Wege, deßhalb bin ich zum Spott, zum Ziel des Tadels." Neben dieser Selbsterhebung klagt er sich selbst über Glaubensschwäche an, zufolge der er nicht zum Missionär tauge. Denn der könne Andere nicht bekehren, der selbst der Bekehrung bedürfe, der in Gefahren noch denke, wie wenn das Wort der Schrift unwahr wäre. Dennoch dankt er Gott für die Reise nach Georgien, weil er daselbst gedemüthigt worden sei und sein Herz kennen gelernt habe. Wir ersehen, Wesley hatte den Willen und Stolz eines Reformators, aber noch nicht die Bestimmtheit und Hartnäckigkeit eines Häretikers. Er folgte seinem Bruder, der bereits mit Depeschen nach England abgereist war. — Whitefield hatte in Abwesenheit Wesleys dessen Stelle versehen. Dieser Mann von glühender Phantasie und leidenschaftlichem Gemüth trieb die Abtödtung wo möglich noch weiter als Wesley. Er betete unter dem schwersten Druck auf Leib und Seele, auf den Boden hingestreckt, ganze Tage und Nächte, bis ihm der Angstschweiß in schweren Tropfen vom Gesichte rollte, kleidete sich höchst dürftig, trug die Haare ungepudert, weil dieß einem Büßenden zieme. In der Fastenzeit war seine Nahrung grobes Brod und dünner Thee ohne Zucker, so daß er vor Schwäche seine Treppe nur mehr hinaufkriechen konnte. „Mit der leiblichen Wiedergenesung gefiel es dem Herrn, die schwere Bürde der Angst hinwegzunehmen." Es ward ihm Freude und innerer Friede. Nachdem er in seiner Vaterstadt vom Bischofe Dr. Benson ordinirt war, und durch seine Predigt nach der Aussage Einzelner 15 Personen wahnsinnig gemacht hatte, kehrte er nach Oxford zurück, besuchte die Gefangenen und führte die Aufsicht über die von den Methodisten gegründeten Schulen. In seinem Vorhaben, zugleich seine Studien fortzusetzen, hinderte ihn ein Ruf, nach London, Dummer in Hampshire und Bristol zu kommen und zu predigen. Der Zulauf, den Gastprediger zu hören, war ungeheuer. Er wurde wegen seiner Lebendigkeit und Kraft mit einem Löwen verglichen. Indeß hatten einige Briefe von den Wesleys die Lust in ihm erweckt, nach America zu reisen. Wenige Stunden nach seiner Abfahrt gelangte Wesley in denselben Hafen. Sobald er vom Vorgefallenen benachrichtigt war, befragte er die Bibel, — dieses seltsame Orakel benützte Wesley

später noch häufig — durch zufällig aufgeschlagene Stellen. Allein Whitefield kümmerte sich um die nachgeschickte Abmahnung nicht. Verlassen wir auf einige Zeit Whitefield. Die Predigten des so eben Abgereisten hatten bereits den Neid der Geistlichkeit rege gemacht. Daher wurde Wesley in London nur noch ein zweimaliges Auftreten gestattet. Er begab sich nach Oxford. Auf der Reise dahin begleitete ihn der Herrnhuter Peter Böhler, durch dessen großen Einfluß in den Glaubensansichten der Wesley eine neue Epoche eingeleitet wurde, die durch einen nachherigen Besuch der Herrnhuter in Teutschland und Holland — auf der Reise ärgerte sich der freie Engländer über Nichts so sehr, als über die quälende teutsche Polizei — und die Bekanntschaft mit Zinzendorf zum Durchbruche kam. Die Brüder gelangten nämlich bald nachher zu der ächt lutherischen Ueberzeugung, daß der Glaube und seine Fülle jedesmal in Einem Augenblick gegeben werde. Bisher hielten die erstern fest, der Weg zum sichern Glauben und durch diesen zur freudigen Wiedergeburt gehe durch Beten, Fasten und andere Werke. Und doch hatte Wesley trotz aller Werke bis zur Stunde den ersehnten Glauben noch nicht, durch den wir nach einer spätern Aussage Wesley's allein selig werden können. Böhler sprach zu ihm: „Mein Bruder, mein Bruder, deine Philosophie muß erst ausgekocht werden." Dieß machte einen solchen Eindruck auf das ohnehin ängstliche Gemüth Wesleys, daß er, weil ihm jener Glaube noch mangle, nicht mehr predigen wollte. Als Böhler zu ihm sprach: predige den Glauben, bis Du ihn hast und erlangst Du ihn, so wirst Du ihn predigen, weil Du ihn hast, so gehorchte der sonst gar nicht gerne unterthänige Wesley. Er entwarf nach dem Rathe des Herrnhuters die ersten Fundamentalgesetze für die Methodisten in London, die sich über Aufnahme und Ausschluß, über die Zahl der Versammlungen und die Bekenntnisse in denselben verbreiten. Endlich wurde den beiden Brüdern die Freude und der Friede des allein beseligenden Glaubens. Der Augenblick der Begnadigung und Wiedergeburt erfolgte für John Wesley nach seiner Aussage am 29. Mai 1739 zu London in der Adlergate-Straße gegen ein Viertel vor neun Uhr. Trotz den gewaltigen Vorgängen im Innern wußte Wesley die Minute! Wirkte er vorher schon unklug, so wirkte er jetzt lächerlich. Auf den Straßen und in den Wirthshäusern wollte er Freunde und Tischgenossen, Knechte, Mägde und Wirthinnen bekehren. Einmal behauptete er im vollen Ernst, bei der Rückkehr von einer kleinen Fußreise habe ihn ein schweres Hagelwetter überfallen, weil er am Mittag desselben Tages seine Tischgenossen zu ermahnen vergessen. Die Lehre von einer schwärmerischen Gewißheit des Glaubens, die behauptete Macht, Wunder zu wirken und die Forderung der Wiedertaufe machte den Bischof, Gibson, auf die Brüder aufmerksam. Er sprach in aller Mäßigung zu John: „Wünschen Sie wirklich umfassend nützlich zu sein, so wenden Sie ihre Zeit und ihre Kraft nicht im Kampfe für oder wider Dinge auf, die noch bestritten werden können; fördern Sie wahre Heiligkeit und kämpfen Sie gegen offenbar anerkanntes Laster." Allein Wesley schenkte diesen schonenden Worten weniger Gehör, als dem fanatischen Gerede einiger für ihn begeisterten weiblichen Wesen. Indessen kehrte Whitefield aus America zurück, um sich zum Priester weihen zu lassen und Beiträge zur Gründung eines Waisenhauses zu sammeln. Die Colonisten in Savanna liebten ihn in demselben Grade, in welchem sie Wesley vordem haßten. Das Zusammenwirken dieser Häupter steigerte das Mißverhältniß der Secte zur herrschenden Kirche. Die bis nach Mitternacht dauernden Zusammenkünfte unter abwechselndem Gesang und Gebet führten an sich schon zu einer andächtigen Ueberspannung. Kam dazu noch die in aller Begeisterung gehaltene, durch das Weinen des Redners unterbrochene Predigt, so fehlte es nicht an plötzlichen Bekehrungen. Lautes Seufzen, Aechzen, Schluchzen, Körpererschütterungen, Zuckungen, convulsivische Bewegungen auf dem Boden stellten sich ein. Einmal, weil die Kirchen die Menge der Zuhörer nicht faßten, sodann aber auch, weil man ihnen die Kanzeln meistens versagte, predigte Whitefield zu Kingswood zum ersten Mal auf freiem Felde unter einem Zulauf von 14—20,000 Menschen. Wie er sein Publikum zu fesseln verstand, davon erzählt er selbst ein Beispiel: „Viele Zuhörer hatten sich auf eine

lange Mauer gesetzt, welche, wie gewöhnlich in Nordengland, von lockerem Gestein erbaut war. Mitten in der Predigt sank diese Mauer mit Allen, die sie trug. Und keiner schien zu erschrecken, kein Schrei ward gehört, wenige änderten nur ihre Stellung, sie saßen so ruhig am Boden wie vorher in der Höhe, und die Aufmerksamkeit ward keinen Augenblick unterbrochen.“ Ich glaube, Viele hätten ihm zugehört, sein Stampfen, Toben und Weinen mit angesehen, selbst wenn er in einer für das Volk unverständlichen Sprache gesprochen hätte. Wesley hatte über diesen Schritt anfänglich Bedenken; aber es beruhigte ihn bald der Gedanke, daß der Herr auch vom Berge aus gepredigt habe. Unschicklich, sagt er später, sei es nicht. In der St. Paulskirche lasse sich von Unschicklichkeit sprechen; denn dort schlafe, flüstere oder gaffe ein großer Theil der Versammlung und achte mit keiner Silbe auf das, was der Prediger spreche. Sie wählten jetzt als umherreisende Prediger besonders solche Plätze, die entweder der Wohnort eines verwahrlosten Volkes oder die Sammelstätte sinnlicher Ausschweifungen waren, z. B. Kingwood, Moorfields und Kennigton-Common bei London. Whitefield hatte während seiner kurzen Anwesenheit besonders zu Bristol und Wesley zu London gewirkt. Als ersterer vor seiner Abreise nach America zum Zweck der Sammlung auch noch in London Armenpredigten halten wollte, ersetzte ihn Wesley zu Bristol. Hier angekommen, predigte er: „wer nicht bestimmt wisse, daß seine Sünde ihm vergeben sei, der stehe unter dem Fluche und Zorne Gottes.“ Alsbald stellten sich Krämpfe ein, die sich bei Einzelnen bis zur Naserei steigerten. Alberti führt in seinen Briefen eine Menge Beispiele an, die den merkwürdigen Zusammenhang von Leib und Seele, aber auch Wesleys Blindheit und Leichtgläubigkeit bezeugen. Wir erwähnen statt vieler nur eines Falles. Wesley kam auf einer Reise nach Epworth und predigte in seinem Geburtsort über dem Grabe seines Vaters. Die bekannten Zeichen stellten sich alsbald ein und äußerten sich an einer großen Menge. Die Feinde Wesleys rafften einen Wagen voll solcher Leute zusammen und führten sie vor den Richter. Auf die Frage nach dem Vergehen antwortete einer: Ei! sie wollen besser sein als wir und dann beten sie von Morgen bis Abend. Haben sie sonst nichts begangen, fragte der Richter weiter? Ja Herr, antwortete ein alter Mann, sie haben auch mein Weib bekehrt. Vordem hatte sie eine Zunge wie wenige, jetzt ist sie so still wie ein Lamm. Bringt sie zurück, rief der Richter, und lasset sie alle bösen Weiber der Stadt bekehren. Er erklärte diese Zustände für die Vorboten der Bekehrung, für außerordentliche Zeichen der göttlichen Gnade, für Wehen der Wiedergeburt, durch die der Herr die Sache Wesleys fördere oder auch für die Krisis, und besonders unwillkürliches Lachen für Wirkungen Satans, dem auf den Körper des Menschen ein Einfluß gestattet sei und der dadurch die Wirklichwerdung des Reiches Gottes verhindern wolle. Den Rasenden eilte Wesley durch sein Gebet zu Hilfe, was ihn glauben machte, er vermöge Teufel auszutreiben. Wenn er in ruhigerem Alter diese Zustände auch nicht mehr so wünschte, er blieb bei der Ansicht, Gott habe durch solch wunderbare Zeichen der Wahrheit seiner Lehre bei ungläubigen Menschen Eingang verschaffen wollen. Er bestärkte die Seinen und die Seinen bestärkten ihn in einem gefährlichen Irrthum. Wir nennen es einen Irrthum, weil Wesley den Zusammenhang von Körper und Geist übersah, der bei körperlich nervenschwachen und reizbaren, bei geistig phantastischen, unwissenden, durch Laster herabgekommenen und gedrückten Menschen solche Zustände natürlich erklären läßt. Es fehlte hier bloß die Begeisterung eines methodistischen Höllenpredigers. Aber gefährlich nannten wir jenen Irrthum und dazu für Wesleys Sache selbst, sofern er diejenigen, welche sich des Durchbruchs nicht erfreuten, sich abgeneigt machte oder auch bis zur Verzweiflung ängstigte; die Glücklichern aber mit Stolz auf die Andern herabsehen ließ, oder, wenn sie wiedergeboren in die alten Sünden zurückfielen, möglicherweise dem sittenlosesten Wandel überantwortete. Endlich will ich gerne glauben, anfänglich waren die Befallenen und die Zuschauer Getäuschte; aber wie nahe lag Verstellung, Heuchelei und Betrug. Doch müssen wir zur Entschuldigung gestehen, die schwärmerischen Häupter konnten um so weniger zu

einem richtigen Gedanken von ihrer Sache gelangen, als sie unter einem verwahrlosten, rohen, sittlich gesunkenen Volke außerordentlich viel wirkten, wirkliche Bekehrungen von Säufern und Sündern aller Art sich zeigten. Ein gewisses Stadium der Sittenlosigkeit braucht außerordentliche Weckungsmittel. Die Wesley erblickten in der gelungenen Erweckung ein Zeichen ihrer Berufung von Gott. „Sein Wille, sprachen sie, soll geschehen." — Das anfänglich so freundliche Verhältniß zu den Herrnhutern erlitt aber bald eine Störung. Der Herrnhuter Molther, der einige Zeit die Aufsicht über die Brüdergemeinde Londons führte, wagte es, zu sagen, „die äußern Zeichen der göttlichen Gnade" seien die Folgen einer überreizten Phantasie. Diese Lehre hatte natürlich den Beifall derer, die die Wehen der Bekehrung noch gar nicht erlebt oder nach der Wiedergeburt in den alten Sünden geblieben waren. Der völlige Zwiespalt erfolgte 1740. Die Gründe sind äußere und innere. Weder der Geist Zinzendorfs, noch der Wesleys ertrug eine untergeordnete Stellung. Sodann lehrten die Herrnhuter, daß demjenigen der wahre Glauben fehle, der noch im Mindesten zweifle; daß ein solcher sich aller Gnadenmittel, der Lesung und Anhörung des Wortes Gottes, des Gebets und Abendmahls enthalten müsse: denn so lange der Zweifel andauere, sei all dieß nicht bloß unnütz, sondern tödtendes Gift. Das Neue Testament kenne nur Ein Gebot, — den Glauben. Das Gesetz gehe die Christen nichts an, diese hätten sich nicht selbst zu verläugnen, sondern bloß ruhig auf den Herrn zu warten. Wesley verwarf diese Lehre Luthers als eine unwahre und verwerfliche. Er berief sich in seinen Wiederlegungen und Ermahnungen auf deutliche Stellen der Schrift. Aber ein Theil der Glieder hatte für seine Worte keinen Sinn, weil es ihrem Fleische und ihrer Bequemlichkeit zusagte, anders zu glauben. Wenn Wesley hierin Recht hatte, so vertheidigte er in einem zweiten innern Grund zur Trennung eine überspannte Ansicht. Die evangelische Vollkommenheit der Wiedergebornen sei ein Zustand, in welchem alle unordentlichen Regungen der Seele, jede unwillkürliche, zum Bösen reizende Bewegung derselben sich verloren habe. Die Herrnhuter leugneten dieß, nur verfielen sie in Vertheidigung ihres positiven Begriffs „von zwei Herzen im Wiedergebornen" gleichfalls einem Irrthum. Die Häupter zu beiden Seiten behaupteten starr und hartnäckig das Wahre zu haben und beriefen sich dafür je auf die von ihnen gemachten Erfahrungen, als ob diese, weil sie dieselben gemacht, wahr sein müßten. Die Wesley erkannten, wenn nicht Alles verloren gehen solle, müsse völlige Trennung erfolgen. Carl klagte, von zehn haben neun Schiffbruch gelitten. John Wesley machte den Bruch zuerst öffentlich bekannt und die Welt hatte die Freude zu sehen, wie sich diese Männer gegenseitig nicht die ehrenvollsten Titel beilegten. Aber der berührte Streitpunct führte auch zu einem Mißverhältniß mit Whitefield. Dieser war mit reichlichen Gaben nach America abgereist, — nach einer Predigt zu London soll er 52 Pfund gesammelt haben — während Wesley den Bau einiger Versammlungshäuser zu Kingswood und Newcastle begann, um beim Gottesdienste von feindlich Gesinnten nicht immer gestört zu werden. Whitefield huldigte der schroffen Vorherbestimmungs-Lehre Calvins. In dieser Lehre scheint er durch theologische Schriften, die er auf der Reise las, bestärkt worden zu sein. In einem Tone, der das Gegentheil von Demuth athmet, schrieb er an Wesley: „Ich ermahne Dich in Demuth, nicht länger zu widerstehen, da Du selbst bekennst, Du habest das Zeugniß des Geistes nicht in Dir. Meine Lehre habe ich von Christus und seinen Aposteln; Gott selbst hat sie mir verkündet." Whitefield hatte in Bristol großen Anhang. Ein Lehrer der Schule zu Kingswood, Cannick, trat auf seine Seite. Er schrieb an Whitefield: „Ich bin in Mitte einer Pest, komme eilends." Wesley ließ eine gegen Whitefield gehaltene Predigt drucken, in der er mit viel Klarheit die Allgemeinheit der Gnade in Christo und die Möglichkeit einer Vollkommenheit auch in diesem Leben aus vielen Stellen der Schrift zu beweisen sucht. Cannick aber, als er von seinem Schreiben Kenntniß erhielt, stellte es in der Versammlung als Verbrechen hin und schloß ihn sammt seinem Anhange aus. Dafür

veröffentlichte Whitefield: „Wesley hätte über seinen Glauben durchs Loos entscheiden lassen." Er hatte wirklich auch darüber geloost, ob er wider die calvinistische Lehre von der Gnadenwahl schreiben solle oder nicht. Der Abschluß des Ganzen ist, die Vereinigung mit den Herrnhutern mißlang und die Eine Secte der Methodisten spaltete sich in Sectchen, in calvinistische oder whitefieldianische und wesleyanische Methodisten. Die Aussöhnung zwischen Whitefield und Wesley in der Zukunft ward dadurch möglich, daß der Erstere da und dort gerne predigte, ohne dadurch die Stiftung eines bestimmten Vereins mit distinquirtem Glauben zu beabsichtigen und dessen Haupt werden zu wollen. — Zu den Streitigkeiten im eigenen Lager gesellten sich Verfolgungen von Außen. Wesley war pietistisch gläubig. In allen Begegnissen sah er die Mithilfe guter oder böser Engel. Wenn er auf einer Reise Regen vor sich sah, und sein Ziel erreichte, bevor es zu regnen anfing, so sah er darin den Schutz Gottes. Ebenso wenn es zu heiß war, während er im Freien predigte, schickte Gott auf seine Bitte eine Wolke, und wenn zu kalt, Sonnenschein. Durch die Kraft des Glaubens und Gebets wollte er sich von einem hartnäckigen Fieber plötzlich befreit, einen mit dem Tode Ringenden ins Leben zurückgerufen und sein auf der Reise erkranktes Pferd geheilt haben. Dieß und Aehnliches füllte seine Journale und erwarb ihm dafür den Titel eines Heuchlers, Betrügers, Papisten und Jesuiten. Der wahre Wesley, sagte man, sei todt, er, ein Quäker oder Wiedertäufer suche unter dessen Namen das Volk zu betrügen. Er werbe für Spanien und den Prätendenten. Von der Menge der Beschimpfungen und Lügen blieb immer etwas hängen. Es steigerte die feindselige Gesinnung gegen die Wesley und ihre Gesellschaften. In einzelnen Gemeinden fielen Aufstände vor, in denen die Methodisten theilweise schonungslos mißhandelt, ihre Wohnungen geplündert, ihre Versammlungshäuser niedergerissen und abgedeckt wurden. War Wesley in der Nähe, so eilte er an den Ort der Gefahr, um durch seine Persönlichkeit und seinen Muth den Aufstand zu beschwichtigen. Sein offenes ruhiges Auftreten flößte oftmals Achtung und Ehrfurcht ein. Aber in einem derartigen Falle mußte er nach vielfacher Mißhandlung die Worte hören: „Kreuzigt den Hund, kreuzigt ihn." Der Pöbel war wüthend, weil die Methodisten die Unmäßigkeit und das Schwören verboten. Er verlangte in seiner Wuth, daß man alle Methodisten aufknüpfe. Viele unter ihnen, besonders die Prediger wurden geworben. Die örtlichen Behörden ließen Alles geschehen und ein Theil der Geistlichkeit begünstigte das, was geschah, oder sah es doch gern. Aber bei all diesen Verfolgungen verlor Wesley den Muth nicht. Er war gewiß, daß er Gutes wirke und daß deßhalb Gottes Geist mit ihm sei. Und wirklich verminderte diese Prüfungszeit die Zahl seiner Anhänger nicht. Bei den Gutgesinnten erwarb es ihm und seinem Anhange Theilnahme und Mitleid. — Wir gehen jetzt zu der Verfassung und Glaubenslehre der Methodisten über. Nach der Trennung von Zinzendorf und Whitefield stand Wesley als einziges Haupt seiner Gesellschaft da, neben ihm sein Bruder Carl. Außer den genannten Versammlungshäusern hatte er solche auch zu London und Bristol. Um die Baukosten des letzteren zu decken, gerieth er auf eine Einrichtung, die ihn in ihrer weitern Entwicklung in beständigem Rapport mit dem Sittenzustand seiner Gläubigen erhielt. Nur war dabei wegen Verdächtigung und verläumderischer Denunciation große Klugheit nothwendig. Einzelne Männer übernahmen es, bei einer bestimmten Abtheilung die wöchentlichen Beiträge zu sammeln. Aber diese Vorsteher erhielten zugleich die Macht, die ihnen zugetheilten Glieder zu ermahnen, zu belehren und zu tadeln. Sie beriethen sich alsdann wieder mit dem betreffenden Geistlichen, sowohl über die leiblich Kranken, als über die Irrenden und Gefallenen. Als aber die wöchentlichen Besuche wegen der Vermehrung beschwerlich, bei einzelnen Gliedern, wie bei Dienstboten unter einer andersgläubigen Herrschaft unthunlich wurden, so kamen die einzelnen Abtheilungen nach der Anordnung Wesleys einmal wöchentlich zu gleicher Berathung und Belehrung zusammen. Erwies sich der Ausschluß eines Gliedes als nothwendig, so ward ihm dieses erklärt und für dasselbe

gebetet. Auf diese Einrichtung wie auf die Anstellung der Wanderprediger hatten Wesley Zeit und Umstände geführt. Er erklärt, Niemand dürfe ihn wegen dieser Predigtart tadeln, am wenigsten die, welche ihn dazu gezwungen hätten. Aber ein weiterer, sehr wichtiger Punct ist das, die ersten Gehilfen Wesleys waren durchgängig Ordinirte. Er wünschte nur solche, aber er fand sie nicht. Da die Wiedergebornen Gotteszeugniß und Siegel, des Erlösers Gnade und die Gemeinschaft des hl. Geistes gewonnen hatten, so überwand Wesley nach einigem Widerstreben die Besorgniß nachtheiliger Folgen, Freiwillige als Laienpriester zuzulassen, die ihm als Söhne in Ausbreitung des Evangeliums dienten. Einem Freunde antwortete er: „ich gestattete sie, aber ich ernannte sie nicht." Wesley gestattete sie, weil sie ihm nothwendig waren, wenn seine Gemeinde nicht wieder zerfallen sollte; aber er ernannte sie nicht, denn er ahnte auch recht gut das möglich Gefährliche. Er sah voraus, daß bei einer größern Ausbreitung auch Schurken, Unwissende und Wahnsinnige sich eindringen und nach erfolgtem Durchbruch sich für berufen halten konnten. Das gegebene Aergerniß fiel dann durchgängig auf die ganze Secte und die Sache Wesleys zurück und wurde von seinen Feinden ausgebeutet. Alle angeführten Fälle traten ein. Ein durchaus unsittlicher, ausschweifender Mensch mußte schleunig suspendirt und nach der Constatirung seines Wandels entfernt werden. Ein anderer junger Bursche bat um die Licenz zu predigen. Auf die Frage, ob er lesen könne, antwortete er, „die Mutter liest, ich erkläre." Endlich der Glaube an äußere Zeichen führte einige Diener des von Wesley zu stiftenden Reiches zu Narrheiten und Tollheiten. Sie wollten Blinde heilen und wenn ihr Gebet nichts fruchtete, so fehlte es den Unglücklichen am Glauben. Daß es ihnen im Kopfe fehle, daran dachte keiner. Einige prophezeiten, mit dem 28. Februar des begonnenen Jahres nahe das Ende der Welt; sie aber würden nicht sterben. An der Spitze dieser stand Marfield, der auf Bitten Wesleys ordinirt worden war. Dieß ist die Frucht des von Wesley ausgestreuten Samens, mag sich die Partei des Sämanns sträuben wie sie will. Indeß müssen wir zur Rechtfertigung Wesleys gestehen, daß er solche Verirrungen, so viel in seinen Kräften lag, abzuschneiden suchte. Darüber bis jetzt nur Folgendes. Er forderte von denen, die er zuließ, als unerläßliche Eigenschaft, Eifer für das begonnene Werk empfahl ihm eifriges Lesen und im Vortrag eine populäre Sprache. Er stellte ihnen vor, das von ihnen gewählte Leben sei ein Leben der Armuth, Anstrengung und Entbehrung. Diese Belehrung enthält im höchsten Grade Wahrheit; denn von einem Einkommen war anfänglich keine Rede; sie erhielten, wo sie hinkamen, von den Ihrigen Obdach und Nahrung. Erst später wurde ihnen und ihren Frauen einige Unterstützung gereicht und besonders für die Söhne dieser Reiseprediger zu Kingswood eine Schule gestiftet, um durch sie die Stelle der abwesenden Väter zu ersetzen. Dieses mit vielen Bediensteten versehene und darum kostspielige Institut machte aber nicht die besten Fortschritte. Mir scheint, Wesley konnte sich zu wenig in das Leben der Kinderwelt hineinversetzen. Er forderte von der Zeit der Fröhlichkeit Ernst und Düsterkeit, verbot alle Spiele und erzwang durch künstliche Veranstaltung die Wehen der Wiedergebornen, ohne kurze Zeit nachher wiedergeborne Schüler zu treffen. Dagegen hatte er unter seinen Wanderpredigern, wenn auch wenig gebildete, doch durchgängig sehr eifrige Männer. Es waren Zimmer- und Bäckergesellen, die entweder nach einem sinnlichen und sündhaften oder sonst außergewöhnlichen und verhängnißvollen Jugendleben in Folge des Durchbruchs den verlorenen Frieden und die Ruhe des Herzens gefunden zu haben wähnten und jetzt keinen Wunsch mehr hatten, als unter Wesley's Leitung Christum zu bekennen. Leiden, Gefahr, Entbehrung aller Art waren für sie kein Entmuthigungs-, sondern Reizmittel zu erneuter Thätigkeit. Daher läßt sich nicht läugnen, daß sie in der Folge sehr viel zur Vermehrung beitrugen. Erwähnung verdienen John Pawson, Alexander Mather, Thomas Olivers, der als Knabe das Zeugniß hatte, im Gebiete Walles sei seit Jahren kein so gottloser Bube gesehen worden, wie er; ferner John Haime, der, wie er meinte, 20 Jahre vom

Satan geplagt wurde und nachmals den Methodismus unter den Soldaten verbreitete, der etwas spätere Fletcher, Grimschaw und der eben so kenntnißreiche als eifrige Dr. Thomas Coke. Allein ein Schritt forderte den andern. Einige Laienpriester stellten an Wesley mehrmals die Bitte, sie zu ordiniren. Er verweigerte es, da dieß nach der Kirchenordnung nur Bischöfe thun könnten. Und doch, wer sollte es glauben, bat er wenige Jahre später nicht bloß einen Griechen, der sich Erasmus nannte und den Titel eines Bischofs von Arcadien beilegte, ohne daß man wußte, ob er das wirklich war, für was er sich ausgab, um die Ordination einiger Laienpriester. Ja, was noch mehr ist, er beging den Mißgriff, als es America an einem Bischof fehlte, der ordinirte, und an Priestern, die tauften und das Abendmahl spendeten, Dr. Coke mit bischöflicher Gewalt zu bekleiden. Ebenso ordinirte er zwei Priester. Ueber diesen Schritt befragt, wollte er zur Ueberzeugung gelangt sein, es bestehe zwischen Presbytern und Bischöfen kein Unterschied. Mochte Wesley darüber denken, wie er wollte, es war dieß eine Thatsache, die neben andern ganz besonders die Gesellschaft der Methodisten für eine besondere Secte erklärte. Seinen Feinden aber bot sie in sofern Gelegenheit zu Angriffen, als er seine Mitglieder stets in Worten ermahnte, aus der herrschenden Kirche nicht auszutreten, und auch öffentlich seine Verbindung mit der Hochkirche behauptete. Sie fanden in den Worten und Thaten Wesley's einen Widerspruch. Ich löse mir den Widerspruch durch Wesley's reformatorischen Fanatismus, der ihn hoffen ließ, sein Geist werde auf die ganze Kirche übergehen und er dann nicht als Gründer einer verachteten Secte, sondern als Reformator eines sittenlosen, gesunkenen Volkes erscheinen; ob der Verlauf ihn zu solchem nöthige, wodurch der Bruch mit der Kirche wenigstens ein factischer wurde, daran dachte Wesley nicht. Noch bevor Wesley die Grundlage seiner Verfassung bis in die so eben angegebenen Consequenzen ausgeführt hatte, ordnete er alljährige Zusammenkünfte an. Der Ort, die Zeit, die nöthige Zahl der Mitglieder zu Fassung von Beschlüssen, der ganze Geschäftskreis der Conferenzen als höchster Behörde wurde von Wesley später noch näher bestimmt. Auf der ersten, gehalten 1744, erschien Wesley, sein Bruder, vier seiner geistlichen Mitarbeiter und eben so viele Laienpriester. Die Angelegenheiten der Gesellschaft, ihr Fortgang und ihre Bedürfnisse wurden besprochen und berathen. Aber der Hauptpunct war, was und wie ist zu lehren, und was zu thun? Wir führen der Ordnung wegen die Verfassungspuncte weiter. Ueber Aufnahme und Ausstoßung (Bann) hatte Wesley schon vor der Conferenz Bestimmungen erlassen. Um Mitglied zu werden, war die einzige Bedingung, das Verlangen, der Gerechtigkeit Gottes zu entgehen und von der Sünde erlöst zu werden. Im Uebrigen konnte der Betreffende jeder Kirche oder Secte angehören. Es wurde nicht gefordert, seiner Kirche zu entsagen und ein bestimmtes Glaubensbekenntniß statt des früheren anzuerkennen. Deßhalb annehmen wollen, Wesley sei in Glaubenssachen indifferent gewesen, dagegen spricht außerordentlich Vieles. Vielmehr, indem er sich dadurch wesentlich von sonstigen Sectenhäuptlingen und ihrem Hasse gegen die herrschende Kirche unterschied, machte er zahlreiche Eintritte in seine Genossenschaft möglich. Dabei hatte er die Hoffnung, wenn der Eingetretene Mitglied bleibe, werde der durch die gute Sache gebotene Sauerteig das Unedle ausscheiden und die Menschen nach seinem Geiste formen. Denn wer in der Gesellschaft verbleiben wollte, der mußte nach einer weitern Bestimmung das geforderte Verlangen durch Unterlassung böser und Verrichtung guter Werke bethätigen. Ueber die erstern gibt Wesley ein langes Sündenregister, die zweiten fassen sich in Almosen, Fasten, Kirchenbußen, Lesung der Schrift und Empfang der Sacramente zusammen. Mit dem Uebertreter dieser Vorschriften trug man Geduld. Fruchtete die Ermahnung nicht, so war für ihn unter den Frommen kein Platz mehr zu finden. Aber wie außer so in der Conferenz behauptete Wesley die vollkommenste Oberherrschaft. Das ganze Werk kannte ihn als den Herrn. Macht und Herrschaft über die Laien und Priester war das Verlangen seiner Seele.

Daher ward durch ihn weiter bestimmt, die Mitglieder sollten sich bloß unter einander heirathen, sich jeden Tanzes, Schau- und Kartenspiels enthalten und sich einer einfachen Kleidung ohne jeden Schmuck bedienen. Wesley mußte in seinen alten Tagen die Erfahrung machen, daß vor Allem das weibliche Geschlecht zur Haltung dieses Gebotes nicht geschaffen sei. Ebenso sollten sie keinen Reichthum sammeln, sondern ihren Kindern bloß so viel sichern, als nöthig ist, um bei redlichem Fleiße zu leben. Wesley hatte erkannt, daß Stolz, Eitelkeit und Reichthum entweder Laster sind oder zu Lastern führen. Wenn wir daher seinen practischen Sinn und Tact an diesem Orte rühmen, so verdient er diese Anerkennung darum sicher nicht, daß er die männlichen und weiblichen, die verheiratheten und ehelosen Glieder wöchentlich einmal sich versammeln ließ, um sich bis in's Einzelne gehende, auf Gelüste und Versuchungen ausgedehnte öffentliche Bekenntnisse gegenseitig abzulegen. Dieß die Folge, wenn man jede Fortentwicklung in der Kirche läugnet und ohne Rücksicht auf ganz andere Verhältnisse an die Praxis der alten Kirche anknüpfen will. Ein Gleiches gilt von den Nachtwachen, die unter Gesang und Gebet bis zum Morgen währten. Rücksichtlich der Versammlungshäuser wußte Wesley die von der Armuth gebotene Einfachheit als Grundriß darzustellen. Während des Gottesdienstes wurde eine kürzere Liturgie gebraucht, als in der anglicanischen Kirche (s. den Art. Hochkirche). Mit der Erklärung der Evangelien wechselte Gesang, welchen die Biographen als einen schönen rühmen. Dieses Prädicat ist wohl im Unterschied zum Gesang der herrschenden Kirche gebraucht. Die zu dem Zweck veranstaltete Sammlung enthält meistens von Carl Wesley gefertigte Lieder. Endlich, damit den reisenden Priestern ihr Wirkungskreis genau bestimmt werden konnte, wurden die Länder, welche Bekenner zählten, in Bezirke eingetheilt. Im Jahr 1749 gab es in England bereits zwanzig, in Walles und Schottland je zwei, in Irland sieben. Jeder Bezirk hatte eine Anzahl von Priestern mit einem Oberaufseher; mehrere Bezirke bildeten einen District. Diese Priester wurden später erst nach einer dreifachen Prüfung aufgenommen; die erste betraf die theologischen Kenntnisse, die zweite die Gabe der Rede, die dritte die Gründe, aus welchen sie sich von Gott zu dem Werke berufen glaubten. Hier hatte es großes Gewicht, wenn einer Früchte seines Wirkens aufweisen konnte. Nach dieser Prüfung wurde er zum Zweck kürzerer oder längerer Probezeit aufgenommen. In Allweg verlangte Wesley von seinen Gehilfen strengen Gehorsam. Er wählte die Bücher für ihr Studium, und ohne seine Genehmigung durfte keiner seine Herzensergießungen drucken lassen. Seine Bücher, deren Ertrag er für den Verein verwendete, hatten sie auf ihren Reisen abzusetzen, aber jeder andere Handel war streng untersagt. Keiner durfte länger als ein Jahr, höchstens zwei denselben Bezirk bereisen. Wesley wollte durch die Neuheit des Predigers die Aufmerksamkeit der Zuhörer sichern und seine Diener vor der Bequemlichkeit und Trägheit eines fixen Sitzes bewahren. Unter der Woche hatten sie zwei, am Sonntag drei freie Herzensvorträge zu halten; früh 5 Uhr begann der erste; denn das frühe Aufstehen, sagt Wesley, erhalte die Kraft der Augen, bewahre vor Trübsinn und Niedergeschlagenheit und stärke die Nerven. Aber bei Feststellung der Zeit, in der gepredigt werden sollte, stellte er sich wahrscheinlich die Frage, wann wird in den andern Kirchen nicht gepredigt, und wann ist dem Publicum der Besuch am leichtesten möglich. — Was die Lehrsätze Wesley's betrifft, so geben wir diese in sofern nicht weitläufig, als er mit den 39 Artikeln der anglicanischen Kirche (s. Hochkirche) bis auf Weniges übereinstimmte. Nach Angabe der ursprünglichen Unschuld, des Sündenfalls, der nothwendigen Wiedergeburt in Christo, sagt er, diese erfolge plötzlich. Sie stelle das Ebenbild Gottes in uns wieder her, während die Rechtfertigung das äußere Verhältniß zu Gott wieder ändert. Die Folgen sind Freude und Friede Gottes. Aber ohne Glaube und Reue wird Niemand gerechtfertigt. Jener ist die Kraft, welche der Allmächtige hervorruft, um den zu sehen, der unsichtbar ist, und die er denen ertheilt, die bisher zur ewigen Verdammniß reif

waren. Er ist das Werk freier Gnade; kein Verdienst, keine Würdigkeit von Seite des Menschen geht vorher; er umfaßt aber zugleich das sichere und feste Vertrauen des Gläubigen, daß Christus für seine Sünden gestorben sei. Jeder, der diesen Glauben und diese Reue habe, den rechtfertigt Gott und gibt ihm auch ein Zeugniß durch den hl. Geist, daß er ein Kind Gottes sei. Dieß führte zu der Lehre von der vollen Zuversicht, die das Vorrecht Einzelner, und von der zweifel- und furchtlosen Gewißheit des göttlichen Wohlgefallens, die das allgemeine Vorrecht jedes Christen ist, der Gott fürchtet und nach Gerechtigkeit strebt. Daran reiht sich sein oben gegebener Begriff von der christlichen Vollkommenheit. Dem Satan schrieb er viele Anfälle zu, z. B. Krankheit, Erdbeben, Epilepsie, Wahnsinn u. s. w. Das Weltgericht daure wegen der Verherrlichung Gottes nothwendig mehrere Jahrtausende. Auch die Thiere erlangen Befreiung. Und wie, fragt er, wenn es dem allwissenden, allgütigen Schöpfer gefiele, sie höher auf der Stufenleiter der Wesen zu stellen? Wenn es ihm gefiele, uns zu Engeln und sie zu Menschen zu erheben? Wie wenig Ernst es Wesley mit seiner Glaubenstoleranz war, liegt in der Schlußbemerkung: Weder ein Heide, noch ein Papist, noch ein Angehöriger der Kirche von England könne den Herrn sehen, wenn er sterbe, ehe er Wesley's Glauben habe und dann geheiligt werde; der Ungläubige hat nichts zu erwarten als die Hölle. Wir berühren hier nur noch eines dogmatischen Streitpunctes, den Wesley auf einer andern Conferenz berührt und in Folge dessen er einen großen Theil seiner Gehilfen verlor. Da Wesley trotz seiner Opposition gegen die Herrnhuter lehrte, die göttliche Begnadigung knüpfe nicht an das an, wodurch sich der Mensch als gehorsam gegen Gott erweise, vielmehr der Glaube allein sei es, der den Menschen rechtfertige, so stellt sich seine Lehre ihrem Wesen nach als Antinomismus (s. d. A.) dar. Die Möglichkeit setzten seine Glieder in Wirklichkeit um. Fletcher, ein thätiger Schüler Wesley's, klagt bitter über die Verbreitung antinomistischer Grundsätze. Viele, sagt er, die von Christus und ihrem Antheil an der Erlösung reden, sah ich in der größten Unsittlichkeit leben. Selbst die Kanzeln blieben von dieser Verirrung nicht ferne. Der Methodist Hill behaupte, daß Ehebruch und Mord den Kindern Gottes nicht schade, sondern in ihnen Gutes wirke. Gott kann in Mitte von Ehebruch, Mord und Blutschande zu mir sagen: „Du bist ganz schön, meine Unbefleckte, es ist kein Makel an dir". Als es Wesley auf der obigen Conferenz klar geworden, die Ursache so vielen Unheils liege in der Lehrmeinung, Christus habe das Sittengesetz abgeschafft, die christliche Freiheit enthebe die Gläubigen der Beobachtung der Gebote, sprach er: „Habt Acht, wie ihr lehrt, wir neigen uns zu sehr zum Calvinismus. Es gehört zu unsern Lehrsätzen, daß Niemand zu seiner Rechtfertigung vor Gott etwas thun könne; allein dieß wird mißdeutet und falsch angewendet. Wer Gnade vom Herrn will, muß sich vom Bösen abwenden und lernen, Gutes zu thun. Wer Reue empfindet, muß Werke thun, die Frucht der Reue sind. Saget ihr, dieß sei Erlösung durch Werke, so antworte ich, nicht durch das Verdienst der Werke, aber durch Werke als Bedingung. Nach unsern Werken, unsern Werken gemäß wird uns Belohnung zu Theil. Um wie viel ist dieß anders, als unsrer Werke wegen, oder wie unsere Werke es verdienen". Wesley war durch diese Entwicklung der Wahrheit sehr nahe. — Der dritte und letzte Punct behandelt die Ausbreitung. Nach Wallis brachte Wesley sein Evangelium. Mit seinem Auftreten zeigte sich eine neue Art von Schwärmern. Nach Beendigung des Gottesdienstes stimmte irgend ein Anwesender einen Vers aus einem beliebigen Liede an. Dieser wurde von Allen unter dem heftigsten Schreien 30 bis 40 Mal recitirt, bis einige in die heftigste Unruhe des Geistes und Körpers geriethen und andere in allerlei Stellungen stundenlang auf- und niedersprangen. Dieß die erste Entstehung der Springer. Wesley erklärte diese Narrheit für Teufelswerk, um Gottes Wort in ein nachtheiliges Licht zu stellen. Nach Schottland kam er zehn Jahre später als Whitefield. Dieser reiste mehrmals dahin und predigte an ver-

schiedenen Orten, oft des Tages siebenmal. Die Zufriedenheit mit seinen tobenden, durch einen Strom von Thränen und die Macht der sich drängenden Gefühle oft lang unterbrochenen Vorträgen erwarb ihm zu Aberdeen das Bürgerrecht. Er muß von einem gewöhnlichen Schauspieler, der die Rolle höchster Leidenschaft vorzustellen hat, nicht viel verschieden gewesen sein. Dagegen klagt Wesley die Schottländer der Gleichgültigkeit an. Er wünschte nicht bloß Eindruck auf die Gemüther, sondern Stiftung weiterer methodistischer Gemeinden. Dafür bot sich hier weniger günstiger Boden als in England. Die Geistlichkeit des Landes war ihres Einflusses nicht so baar und ledig, und die Differenzpuncte Wesley's galten bald als bloße Ueberspanntheiten. In Irland wirkte Williams, ein Priester Wesley's. Er gründete zu Dublin eine kleine Gemeinde. Das Oberhaupt hatte alle Hoffnung auf einen günstigen Fortgang. Er besuchte die Gemeinde. Aber „der brüllende Löwe begann auch hier seine Mähne zu schütteln". Katholiken und Protestanten waren seiner Sache nicht günstig, und die Unklugheit seiner Diener provocirte die Verfolgung. Einer fragte ein Mädchen, ob es seinen Vater in die Hölle begleiten wolle. Whitefield fand auch hier anfänglich mehr Anklang. Als er aber bei einem zweiten Besuch zu Oxmiwton-Green im Schlußgebet für das Glück preußischer Waffen flehte, entging er kaum dem Tode. Der Methodismus machte in Irland erst unter Thomas Walsh große Fortschritte. Dieser eifrige Convertit redete seine Landsleute in ihrer Sprache an. Einige auffallende Bekehrungen und die strengen Sittengrundsätze verschafften den Verachteten nach und nach Achtung und Anhang. Die ausgebreitetste Mission hatte Wesley in America. Er hatte früher in Neugeorgien unter den Colonisten auf so lange eine Stelle angenommen, bis ihn die Erlernung der Sprache zum Missionär unter den Heiden befähigte. Obschon er diesen Posten mit traurigen Gedanken verlassen mußte, er versuchte es in den letzten Decennien seines Lebens auf's Neue. Man hatte ihm mehrmals geschrieben, ganze Gemeinden seien ohne Hirten. Richard Boardmann und Jos. Pillmoor, die er abschickte, fanden in Philadelphia eine kleine methodistische Gemeinde. Im J. 1773 zählte er bereits 1000 Mitglieder. Der rasche Fortgang wurde nur dadurch in Etwas gehemmt, daß Wesley bei Ausbruch der Revolution Partei nahm und zu Gunsten der Regierung schrieb. Dieß, sowie der Eifer seiner Missionäre gegen allen Sclavenhandel erwarb seiner Sache vielfache Abneigung und Befeindung. Und doch zählte Wesley 1777 bereits 7000 Mitglieder. Die größten Fortschritte in der westlichen Welt verdankt er aber dem unermüdeten Dr. Coke, der diese Theile mehrmals besuchte. Vor demselben hatten Gilbert und ein nach Antigua ausgewanderter Schiffszimmermann, Namens Barter, gewirkt, welcher letztere jede ihm übrige Zeit auf den Unterricht armer Neger verwendete. Der von Wesley geweihte Bischof ließ auf einigen Inseln Missionäre zurück. In Mitte dieses geschäftigen Lebens fand Wesley Zeit, von seiner früheren Lobpreisung des ehelosen Standes zurückzukommen und in den Ehestand einzutreten, nachdem ihm sein Bruder Carl vorangegangen war und einen bleibenden Wohnsitz sich ausgewählt hatte. „Mein Vicar Perronet, sagt er, überzeugte mich völlig, daß ich heirathen müsse, um mehr Nutzen stiften zu können. Es sei allerdings in vielfacher Hinsicht heilsamer, um des Himmels willen ledig zu bleiben, außer wenn ein besonderer Fall von der allgemeinen Regel eine Ausnahme mache. Wesley wäre wahrscheinlich wenige Jahre später abermals durch einen andern Vicar leicht zur früheren Ansicht zu bekehren gewesen. Er hatte keine glückliche Wahl getroffen. Seine eifersüchtige Ehehälfte vergaß sich bis zu Thätlichkeiten. Seinem Beispiel war auch Whitefield gefolgt, der nicht weniger unglücklich war. Die früheren Freunde hatten sich trotz der Verschiedenheit der Lehrsätze wieder ausgesöhnt. Aber die Aussöhnung war keine herzliche, bis Whitefield 1770 zu Newburg-Port in America ganz schnell an einem Anfall von Asthma starb. Selbst die jüngern Zeitgenossen Wesley's wurden vor ihm vom Schauplatze abgerufen. Unter diesen war auch sein Bruder Carl, der 1788 starb. Er verschied mit dem ein-

stimmigen Urtheil, wenn je ein Mensch Macht gescheut und jeden Vorrang vermieden habe, so sei er es gewesen. Er hing der anglicanischen Kirche mit ganzer Seele an, mißbilligte deßhalb jeden Schritt, der zur Trennung führte, aber er achtete und liebte seinen Bruder so sehr, daß er auch dann gehorchte, wenn er anderer Ueberzeugung war. Er wußte Beleidigungen zu vergeben, traute aber dem niemals wieder, der ihn einmal hintergangen hatte. Beim Tode Carls war Wesley noch rüstig und thätig; aber an seinem 80sten Geburtstag sprach er: „Ich fühle, daß ich alt werde". Im Februar 1791 ermahnte er die Brüder America's zur Eintracht mit denen in Europa, und zu gegenseitiger Unterstützung, und schon am 2. März desselben Jahres verschied er in einem Alter von 88 Jahren. Bei seinem Tode hatte er im englischen Gebiet 313, in den vereinigten Staaten 198 Priester. Die Zahl der Mitglieder betrug in dem ersten Lande 76,960, in dem zweiten 57,621. Wir haben seine Leichtgläubigkeit früher schon getadelt. Er verschwendete durch diese sein Vertrauen oftmals an ganz Unwürdige. Dagegen machte ihn jeder Widerspruch gegen seine Lehrsätze und Anordnungen hitzig und aufbrausend. In diesem Puncte konnte man nur durch Nachgiebigkeit Verzeihung hoffen. Wenn er auch die Trennung von der Kirche nicht wollte, und die Uebereinstimmung mit ihr behauptete, er wollte in sofern als Herr und Reformator gelten, als er die Hervorhebung und Verbesserung der Fundamentallehren für nothwendig erachtete. Diese wurde ihm von der Geistlichkeit zu sehr in den Hintergrund gedrängt. In Verfolgung dieses Planes hatte Wesley in späteren Jahren für seine Kirche keine Achtung mehr. Möhler sagt vollkommen richtig; „Das ist der Unterschied, daß katholische Stiftungen stets von der Ueberzeugung ausgehen, der Geist der Kirche sei auf den Einzelnen nur hinüberzuleiten oder sorgsam zu wecken und zu pflegen, während die genannten Secten immer mehr oder weniger die Grundlage der religiösen Gemeinschaft, von der sie ausgehen, bekämpfen und dieselbe zu verdrängen beabsichtigten. Die Entstehung des Protestantismus verläugnet sich auch hier nicht. Wie die Reformatoren gegen die katholische Kirche handelten, so wird auch dem von ihnen gegründeten Vereine von seinen eigenen Söhnen begegnet. Der Mangel an Verehrung gegen Vater und Mutter vererbt sich von Geschlecht zu Geschlecht". In seiner Schwärmerei und Ueberspannung ward Wesley durch beängstigende Zweifel seines Gemüthes viele Jahre geplagt. Diese innern Unruhen, in denen er sich oftmals mit dem Satan unterhielt, legt er sogar in folgender Stelle einer Predigt offen dar: „Der Teufel sprach zu mir, ich glaube selbst nicht, was ich predige. Meine Antwort war, ich predige bis ich glaube. Wie, sprach jener, wenn es aber nicht wahr wäre, was du predigst? So will ich predigen, sei es wahr oder falsch; denn es muß dem Herrn gefallen, weil es die Menschen besser für die andere Welt vorbereitet. Wenn es aber gar keine andere Welt gäbe, fuhr jener weiter fort? So will ich predigen, weil ich sie dadurch in dieser Welt besser und glücklicher mache". Auf der andern Seite stand Wesley durch große Talente, eine classische Bildung und glühenden Eifer für das Werk, das er als Gottes Sache ansah, oben an. Daher sagt ein Biograph, zu andern Zeiten und unter andern Verhältnissen wäre er ein Ordensstifter oder reformatorischer Papst geworden. Seine Wohlthätigkeit war außerordentlich. Als Student bezog er jährlich 30 Pfund, wovon er 28 für sich brauchte und zwei an Arme verschenkte. Diese 28 Pfund mußten in späteren Jahren für seine Bedürfnisse ausreichen, wenn er auch jährlich 80 Pfund und noch mehr zur Verwendung hatte. Alles Uebrige, der ganze Ertrag seiner Schriften fiel nach seiner Bestimmung auch nach seinem Tode dem Vereine zu. Es sind von ihm nicht weniger als 84 Schriften, meistens Auszüge aus verschiedenen Schriften der Theologie, Philosophie, Poesie, Politik, herausgegeben. Diese umfassende Schriftstellerei war ihm neben seinen Talenten und seiner Bildung auch dadurch leichter möglich, daß er unter seiner unmittelbaren Aufsicht eine Druckerei besaß. Schnellen Absatz sicherte sein Name und die Empfehlung seiner Prediger. Wir führen von ihm an seine

Erklärungen des alten und neuen Testaments, die kurz und practisch sind, seine Geschichte von England, eine Copie, seine aus andern Büchern zusammengeschriebene Kirchengeschichte, Gedanken über die Sclaverei, ruhige Prüfung der Prädestinationslehre, Predigten in acht Bänden. — Der Methodismus zählt anjetzt in England, Irland und Schottland über 250,000, in den Unionsstaaten America's über drei Millionen Mitglieder. In den ersten Ländern wirken ungefähr 4000 stehende und 1000 wandernde, in America aber über 3000 stehende und 13—1400 wandernde Prediger, die unter den Conferenzen der einzelnen Länder, als ihrer höchsten Behörde, stehen. Die Wesley'schen Methodisten haben in London 36, die calvinistischen Methodisten 30 Bethäuser. — Mit den letztern hängen die **Momiers** in den Kantonen Genf und Waadt zusammen. Ihre erste Spur zeigt sich im J. 1813. Den Spottnamen Momiers (von Momiere, Grimasse, Vermummung, Heuchelei) erhielt diese Secte erst 1818 durch den Genfer Plebs. Von Zeitungsblättern ging er in Regierungsverordnungen über, bis endlich die Anhänger sich des Namens selbst bedienten. Die ersten Conventikel dieser Genossenschaft, unter der sich einige englische Methodisten befanden, leitete ein eingebildeter, schwärmerischer Studirender, Ludwig Empaytaz (vgl. den Art. **Krüdener**). Die Anhänger sonderten sich ab, weil sie die Geistlichkeit der herrschenden Genferkirche der Heterodoxie und Läugnung der Gottheit Jesu Christi beschuldigten und in der öffentlichen Gottesverehrung nicht die hinreichende Seelennahrung fanden. Empaytaz mußte sich 1816 aus Genf entfernen. Seine Schrift: Betrachtungen über die Gottheit Jesu, eine Darstellung der oben berührten Beschuldigung, wurde schnell verbreitet und in's Holländische und Englische übersetzt. Pfarrer Malan wurde der Nachfolger des Empaytaz. Als er aber nicht versprechen wollte, die Klagepuncte der Momiers über Erbsünde und Gottheit Jesu in seinen Vorträgen nicht zur Sprache zu bringen, wurde er seiner Lehrstelle am Collegium entsetzt, seine Genossen aber ließ man ihre häuslichen Versammlungen bis 1818 ungehindert fortsetzen. Nur der unduldsame Pöbel unterbrach durch Steinwürfe die von der Regierung gewährte Duldung. Seit 1820 suchten sie sich durch nähere Vereinigung zu befestigen. Malan kehrte von einer Reise aus England mit den nöthigen Fonds zur Erbauung eines Bethauses zurück, erklärte im Sommer 1823, er gehöre nicht mehr der Genfer, sondern der anglicanischen Kirche an. Das Bethaus wurde am Stadtthore Genfs erbaut und für 6—700 Mitglieder zu gemeinschaftlichem Gebete, Gesang und Bibellesen eingerichtet. — Von da aus verbreitete sich die Secte in den Kanton Waadt. Hier jedoch wurden strenge Gesetze gegen sie erlassen, ihre Versammlungen wurden verboten, die Widersetzlichen zu Zuchthausstrafe verurtheilt und, als das nicht fruchtete, mehrere ihrer Geistlichen einige Jahre des Landes verwiesen und die Mitglieder auf vielfache Weise gedrückt. Der Versuch, in Bern eine Mission zu gründen, wurde durch das entschiedene Auftreten der Regierung verhindert. Der Würtemberger Möhrli und ein Weimarischer Arzt Valenti waren hier besonders thätig. Eben so wenig vermochten die Momiers im J. 1834 die Errichtung einer theologischen Lehranstalt durchzusetzen. Zahlreiche Artikel sollten auf das Publicum wirken. Ihr Organ war die „gazette évangelique". — Vgl. John Wesley's Leben, die Entstehung und Verbreitung des Methodismus von **Robert Southey**, teutsch von Dr. Fridr. Ad. Krummacher, Hamb. 1828; Leben John Wesley's nebst einer Geschichte des Methodismus von **J. Hampton**, aus dem Engl. von Aug. Herm. Niemeyer, Halle 1793; M. Georg Wilh. **Alberti**, Briefe über den allerneuesten Zustand der Religion rc. in Großbritannien, I. Thl. d. 9.—17. Brief, Hannover 1752; **Schröckh**, Kirchengesch. 8. Thl. S. 681—697, 9. Thl. seit der Reform. S. 536 f.; **Möhlers** Symbolik, 5. Aufl. S. 556—568; **Morgenblatt** 1825. Jan., Lit.-Blatt Nr. 50; **Fuhrmanns** Handwörterb. III. Thl. S. 160 f. [Stemmer.]

Methodius, Apostel der Mähren, s. **Mähren**.

Methodius. Der hl. Methodius, welcher mit Recht den Kirchenvätern beigezählt wird, war zuerst Bischof von Olympus in Lycien, später Bischof von Tyrus

und starb als Martyrer um das Jahr 312 (S. Hieronymus de Scriptor. eccles. c. 83.). Andere Lebensumstände sind uns nicht bekannt geworden. Er war ein gar gelehrter Mann und ein überaus eifriger Verfechter der Wahrheit (S. Epiphan. haeres. 64. n. 63), der sich's besonders angelegen sein ließ, die Irrthümer des Origenes zu bekämpfen (S. Epiphan. l. c. Socrat. Hist. Eccles. lib. 6. c. 13.), weßhalb Eusebius der Kirchengeschichtschreiber, der Verehrer und Bewunderer des Origenes, ihm nicht besonders hold war (S. Hieronym. Apolog. adv. Rufin. lib. I. n. 11.) und ihn daher in seiner Kirchengeschichte ganz mit Stillschweigen überging. — Als Schriftsteller war er in vierfacher Richtung thätig, nämlich als glänzender Vertheidiger der erhabenen Idee des Cölibates, als Bekämpfer der Irrthümer des Origenes, als Gegner des Heidenthums und als Schriftausleger. Doch ist ein bedeutender Theil seiner Schriften verloren gegangen. Sein Hauptwerk, welches vollständig auf uns gelangte, ist das Gastmahl der zehn Jungfrauen oder von der Keuschheit (Συμποσιον των δεκα παρθενων ἠ περι ἁγνειας). Dieses Werk ist verfaßt als Seitenstück zum Platonischen Symposion (Συμποσιον ἠ περι ἐρωτος) und drückt in einem der wichtigsten und tief eingreifendsten Puncte den Gegensatz zwischen dem Heidenthum und der Philosophie desselben einerseits, und zwischen dem Christenthum mit seiner erhabenen Ethik andererseits scharf und bestimmt aus. Wenn der größte heidnische Weise, angekommen auf dem Culminationspunct der rein menschlichen Entwicklung, in seinem gefeierten Gastmahl die sinnliche Liebe preist und verklärt, so schildert der christliche Denker in derselben Form des Dialogs (um so die Vergleichung zu erleichtern) die in der göttlichen Offenbarung des Christenthums den Menschen vorgehaltene und im Christenthum bereits realisirte Idee der gänzlichen Enthaltsamkeit und Keuschheit (Cölibat, virginitas). Ist der Gedanke an sich schon sehr anziehend, so muß auch die Durchführung sehr vielseitig und gelungen genannt werden. Das ganze Gespräch, in dem zehn Jungfrauen redend auftreten, zerfällt in eilf Theile (λογοι), so daß jede Sprecherin dem Gegenstand eine neue Seite abgewinnt. Es wird dabei ausgegangen von der Erhabenheit der Idee des Cölibates, welche der Art ist, daß Gott den Menschen nur stufenweise dazu erheben konnte. Um jedoch einem allfälligen Mißverständniß zum Voraus zu begegnen, wird gleich hier bemerkt und weiter ausgeführt, daß durch diese Erhabenheit des Cölibats dem Ehestand seine wahre Würde keineswegs beeinträchtigt werde, diese vielmehr für immer feststehe durch die Lehre des hl. Paulus, daß sie ein Abbild der innigen Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche sei. Aber derselbe Apostel verkünde auch im 7. Capitel des ersten Corintherbriefes den Vorzug des Cölibates über die Ehe. Dann wird die Vortrefflichkeit desselben seinem innern Wesen nach, seinem ersten Urheber und Vorbild nach, und endlich seinen Wirkungen nach in beredter Weise geschildert, der Einwurf, als wäre es nicht möglich, den Cölibat zu halten, widerlegt und endlich der wahre Cölibat noch in herrlichen Zügen geschildert. Eine Hymne zur Verherrlichung der Idee des Cölibates schließt das Ganze. Es ist sehr zu bedauern, daß diese auch künstlerisch so vollendete Schrift viel zu wenig bekannt ist; Möhler hat sie richtig gewürdigt, wenn er sagt: „Die ganze Pracht der griechischen Sprache ist hier aufgeboten; Phantasie und Beredtsamkeit wetteifern, die erhabene Idee mit ihrem Schmucke zu umwinden". Doch bemerkt er ebenfalls ganz richtig, daß sie zu einer Uebersetzung sich nicht eigne (Patrologie I. Bd. S. 683). — Die übrigen Werke dieses Kirchenvaters sind uns nur in Auszügen und Bruchstücken bekannt. Hieher gehört sein Werk: Von der Freiheit des Willens (περὶ αὐτεξουσίου), welches gleichfalls in Gesprächsform abgefaßt, eben so wohl die Valentinianer, als den Origenes bekämpft. Ein bedeutender Theil desselben wurde durch Photius (Cod. 236) der Nachwelt gerettet, worin sich Methodius hauptsächlich mit der Untersuchung über den Ursprung des Bösen beschäftigt. Hier weist er nach, daß das Böse weder in einer neben Gott von Ewigkeit her existirenden Materie, noch in Gott selbst seinen Grund habe,

sondern einzig und allein im Mißbrauch der menschlichen Freiheit oder im Ungehorsam gegen Gott, da dieser den Menschen als ein freies Wesen geschaffen habe, welcher somit das Gute oder das Böse nach eigener Wahl thun konnte. Sodann schrieb er ein vortreffliches Buch über die Auferstehung gegen Origenes, aus dem uns Epiphanius (haeres. 64. n. 11—63) und Photius (Cod. 234) große Bruchstücke aufbewahrt haben. Auch dieses Werk ist in Form eines Dialogs gehalten und stellt den Beweis her für die einstige wahre Auferstehung unsers jetzigen Leibes zugleich mit der Lösung der gegen diese katholische Lehre von Origenes vorgebrachten Zweifel und Einwendungen. Aus diesem Werk ist die kurze, aber schöne Erklärung einiger apostolischer Stellen bei Photius (Cod. 234) ausgehoben. Weiter hinterließ Methodius mehrere gut geschriebene Bücher gegen den heidnischen Bekämpfer des Christenthums Porphyrius (S. Hieronym. de Scriptor. eccles. c. 83. auch in epist. 70. n. 3. ep. 48. n. 13), worin er den Spätern (Eusebius und Apollinaris) als Muster diente; diese Bücher sind nicht mehr vorhanden. Deßgleichen hinterließ er mehrere, jetzt verlorene, exegetische Arbeiten, so über die dem Saul durch die Hexe von Endor gewordene Erscheinung des verstorbenen Propheten Samuel („de Pythonissa"), dann Commentare über die Genesis und das hohe Lied (S. Hieronym. de Scriptor. eccles. c. 83). Die Vermuthung ist nicht unwahrscheinlich, daß die bei Photius (Cod. 235) vorkommenden Auszüge aus einem Buch des Methodius: Von den geschaffenen Dingen (περὶ τῶν γενητῶν), worin dem Origenes der Vorwurf gemacht wird, daß er Christliches und Heidnisches durcheinander gemischt habe, und seine Ansicht, daß das Universum mit Gott von Ewigkeit her existire, kräftig bekämpft wird, aus seinem Commentar über die Genesis entnommen seien, da ein Buch des Methodius mit diesem Titel sonst von den Alten nirgends erwähnt wird. Es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, daß die beiden unter seinem Namen vorhandenen Homilien auf das Fest der Reinigung Mariä (ὑπαπαντη bei den Griechen genannt) und auf den Palmsonntag unächt seien. Allgemein anerkannt ist die Unächtheit der sog. Offenbarungen des Methodius und der angeblichen Chronik des Methodius. Seine Werke und Fragmente erschienen zuerst, aber sehr unvollständig durch den Dominicaner Fr. Combefisius zu Paris 1644. Fol. Das Symposion gab etwas später griechisch und lateinisch zum ersten Mal vollständig heraus Leo Allatius in Rom 1656. 8., im Jahr darauf auch der Jesuit P. Possinus zu Paris 1657. Fol. Die beste und vollständigste Ausgabe seiner Werke und Fragmente findet sich griechisch und lateinisch in Gallandii Bibliotheca Patrum. T. III. p. 670—832. Vgl. über diesen Methodius: Leo Allatius Diatriba de Methodiorum scriptis in seiner Ausgabe des Convivium decem Virginum (abgedruckt in Opp. S. Hippolyti ed. J. A. Fabricius. Hamburgi 1716—18. Vol. II. p. 75—95). Tillemont Mém. T. V. S. Methode (p. 466—73). Gallandii Biblioth. T. III. Prolegom. c. 20. Lumper, Histor. theolog. crit. SS. Patrum P. XIII. (p. 426—536). J. A. Fabricii Biblioth. Graec. ed. Harles. Vol. VII. p. 260—72. Möhler's Patrologie I. Bd. S. 680—700. [Feßler.]

Metonymie (μετωνυμία, denominatio, nominis pro nomine positio, Quint. 8, 6. 23); das Tropische der Rede beruht auf einem Verwandtschaftsverhältnisse zwischen Bezeichnetem und Bezeichnendem (Sache und Bild), diese Verwandtschaft besteht entweder in irgend einer Aehnlichkeit Beider, so wird die Metapher (s. d. A.), oder das Bezeichnete steht mit der eigentlichen Bedeutung des Bezeichnenden in einem Realnexus, in welchem Falle der Tropus Synekdoche und Metonymie genannt wird; ältere und neuere Rhetoriker schwanken in der Bestimmung des Unterschiedes. Dieser dürfte folgendermaßen zu bezeichnen sein: die Synekdoche bezieht sich vorzugsweise auf die Quantität (Theil und Ganzes) oder auf die Gattung und Art; der Realzusammenhang dagegen, zufolge dessen die Metonymie Eines gegen das Andere vertauscht, ist nach der Relation zu bestimmen. Demnach werden metonymisch miteinander vertauscht 1) nach der Kategorie der Substantialität a) das Abstractum

für das Concretum, so die Benennungen von Aemtern, Würden u. s. w., z. B. ἀρχαί, δυνάμεις (vgl. Röm. 8, 38. Luc. 12, 11. Tit. 3, 1. and.) d. h. Personen, welche ἀρχήν, δύναμιν haben, Collectiva wie ἡ πρεσβεία die Gesandtschaft (Luc. 14, 32. 19, 14), für eine bestimmte Zahl Gesandter, ἡ θεραπεία (Matth. 24, 45. Luc. 12, 42) Gesammtheit der Diener, ἡ ἀδελφότης (1 Petr. 2, 17. 5, 9) alle Brüder; im N. T. oft das Wort γενέα Generation, für die Menschen einer bestimmten Zeit (Matth. 11, 16. 23, 36. Marc. 8, 12. 38. Act. 2, 40. u. a.), ἡ ἐκκλησία (Act. 2, 47), συναγωγή (Jac. 2, 2. and.). b) Continens und contentum; Ort und Zeit für das in ihnen Enthaltene; ὁ κοσμος, Welt für die Menschen in der Welt (Matth. 18, 7. Joh. 1, 10. 3, 16. 17. 6, 33. a.), ein Landesdistrict (Apg. 8, 14. Samaria, Röm. 15, 26. Macedonien und Achaja, Marc. 1, 5. Judäa) oder eine Stadt (Marc. 1, 33. Act. 13, 44. Matth. 2, 3. 3, 5) für die Bewohner; ὁ οἶκος, das Haus, im Sinne von domestici (Joh. 4, 53. Act. 10, 2. 11, 14. 16, 31. and.), oder wie im Hebr. für Familie (Hebr. 11, 7. vgl. Gen. 7, 1); — ὁ αἰὼν οὗτος die Menschen der Gegenwart (Röm. 12, 2. Eph. 2, 2), ἡ ὥρα die Stunde mit dem, was sie bringt (Marc. 14, 35); das Gefäß für das darin Befaßte, πίνειν τὸ ποτήριον (Marc. 10, 38. 39); c) die Wörter der Thätigkeit stehen oft für ihr Object, βρῶσις, πόσις, was gegessen und getrunken wird (Joh. 6, 27. Hebr. 12, 16), κτίσις (Röm. 1, 25. 8, 39). d) Das signum für das signatum, θρόνος für Herrschaft (Luc. 1, 32. Hebr. 1, 8. vgl. Ps. 89, 5), Sonnen-Auf- und Untergang, ἀνατολή, δυσμή für Ost- und Westgegend (Matth. 2, 2. Luc. 13, 29. Ps. 46, 6); Handlungen als Zeichen der Gesinnung, γελᾶν und κλαίειν für Freude und Trauer (Luc. 6, 21. Joh. 16, 20), Jemanden die Schuhriemen auflösen, d. h. ihm Sclavendienst verrichten und dadurch seine Demuth gegen ihn bezeigen (Marc. 1, 7. and.); auf Thronen sitzen für: Richtergewalt haben; der Name eines Volkes oder Person für die ihm eigene Sinnesart, ὁ Σαμαρείτης, bei den Juden Spottname (Joh. 8, 48). e) materia und materiatum, Gold, Silber, Kupfer für die daraus geprägten Münzen (Matth. 10, 9. Luc. 19, 15. and. Gen. 23, 13. 42, 25), oder die daraus gefertigten Geräthe (1 Cor. 13, 1. 1 Tim. 2, 9), ξύλον Holz für Kreuz (Act. 5, 30. 10, 39. entsprechend dem hebr. עֵץ Gen. 40, 19. Deut. 21, 22. Jos. 10, 26), Kleidungsstoffe für Kleider, ἐνδύειν, πορφύραν (Marc. 15, 17. 20.) τρίχας καμήλου (Marc. 1, 6); σάρξ και αἷμα für den daraus bestehenden Menschen. 2) Nach der Kategorie der Causalität a) Gesinnung und Handlung, θησαυρίζειν ἑαυτῷ ὀργήν, sich Zorn, d. i. Strafe aufhäufen, (Röm. 2, 5), χάριν καταθέσθαι (Act. 25, 9. and.). b) Instrument und Wirkung (Matth. 10, 34. ich bin nicht gekommen Frieden zu senden, sondern das Schwert, vgl. Jes. 49, 2), στόμα für Aussage (Matth. 18, 6. 2 Cor. 13, 1). c) Urheber und Werk, so die Propheten für ihre Schriften (Marc. 1, 2. Luc. 16, 29. 24, 44. Act. 8, 28. and.). d) Gewirktes und Veranlaßtes, 2 Cor. 10, 2: ich bitte, daß ich das nicht thue, d. h. daß ihr mir nicht Veranlassung gebet, es zu thun, vgl. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 15. e) Eigenschaft und Wirkungsart, so sind die Ww. κωφός und ἄλαλος bei Luc. 11, 14. und Marc. 9, 17. nicht zu erklären: qui mutum, surdum reddit, sondern qui mutus, surdus est, diese Eigenschaft geht auf den über, dem der damit behaftete Dämon (vgl. die cit. St.) innewohnt, in dem und durch den er sich nach seiner Eigenthümlichkeit zeigen kann; der causa secunda wird oft allein zugeschrieben, was sie in Kraft der causa prima thut, σώζειν beseligen, die himmlische Seligkeit verleihen, kann eigentlich nur von Gott und Christus gesagt werden, es wird aber auch dem Worte des Evangeliums (Jac. 1, 21), dem Glauben (2, 14), dem Gebet (5, 15), der Taufe (1 Petr. 3, 21) und andern beigelegt. Hieher gehören auch die im A. und N. T. häufigen Ausdrucksweisen: das Herz freut sich, der Mund redet, die Zunge preist, die Liebe erbaut und andere. — Die Erklärung hat besonders darauf zu achten, ob das Metonymische im einzelnen Worte, oder in der ganzen Phrase liegt; das Weitere lehrt die Hermeneutik. Vgl. Glassius, philo-

logia sacr. lib. V. pag. 1426. ed. Lips. 1725. Wilke, neutest. Rhetorik, S. 13—120. Desselben, Hermeneutik, II. S. 181. ff. 239. ff. [König.]

Metretes, s. Maaße.

Metropolit heißt derjenige Erzbischof, welcher Suffragan-Bischöfe hat; derjenige Erzbischof hingegen, welcher keine Suffragan-Bischöfe hat, wird nicht Metropolit genannt. In allem Uebrigen siehe den Art. Erzbischof.

Metropolitankirche, s. Cathedralkirche.

Metropoliticum. Zur Verwaltung der geistlichen Diöcesan-Angelegenheiten steht dem Bischofe ein Rathscollegium zur Seite unter dem Namen „Ordinariat" und „Officialat" (s. diese Artikel). Letzteres (früherhin häufig mit ersterem synonym gebraucht) bezeichnet nach neuerer Einrichtung der geistlichen Gerichtsstellen in der Regel eine ausschließlich für die Ehestreitsachen constituirte bischöfliche Behörde (s. auch Consistorien, bischöfliche). Sowohl für die Disciplinarsachen des Ordinariats als auch für die Ehestreitsachen des Officialats oder Consistoriums bildet das vom Metropoliten oder Erzbischofe für seine ganze Kirchenprovinz angeordnete Collegium die zweite oder Appellationsinstanz unter dem gemeinsamen Namen „Metropoliticum", jedoch unterschieden nach dem Gegenstande ihrer Judicatur durch den Beisatz „Metropoliticum — als zweite Instanz in Ordinariatssachen" oder aber „Metropoliticum — als zweite Instanz in Ehestreitsachen". An diese geistliche Obergerichtsstelle gehen also auf dem Wege der Berufung alle geistlichen Disciplinar- und Ehestreitsachen, die bereits von den betreffenden Ordinariaten und Officialaten der Suffraganbischöfe als in erster Instanz richterlich entschieden wurden. Weil aber der Erzbischof nicht nur die Oberleitung der ihm unterstellten Suffraganbischöfe, sondern zugleich eine eigene Diöcese (die Erzdiöcese) zu verwalten hat, so muß sein Metropolitan-Rathscollegium sich in zwei Collegia oder Senate theilen, wovon der eine für die Disciplinar- und Ehestreitsachen der eigenen Erzdiöcese („erzbischöfliches Ordinariat" und „erzbischöfliches Consistorium") die erste Instanz ausmacht; der andere aber für die gegen die Ordinariate und Consistorien der Suffraganbisthümer ergriffenen Berufungen die zweite Instanz (das Appellatorium in causis tam disciplinaribus quam matrimonialibus) bildet. Daß aber das Metropoliticum auch die Apellationen gegen Erkenntnisse des erzbischöflichen Generalvicariates oder Ordinariates an sich nehmen und oberrichterlich entscheiden könne, widerspricht der Natur der erzbischöflichen Gerichtsbarkeit. Denn sowohl die Jurisdiction des erzbischöflichen Generalvicariates als auch die des in zweiter Instanz erkennenden Metropolitangerichtes ist eine rein mandirte Jurisdiction (s. Mandirte Gerichtsbarkeit) und zwar denselben Erzbischof vertretende, d. i. im Namen und Auftrag desselben ordentlichen Richters ausgeübte Gerichtsbarkeit. Eine Berufung aber ab eodem ad eundem ist unstatthaft. Es läßt sich auch nicht sagen, der Generalvicar oder das erzbischöfliche Ordinariat vertrete in propria dioecesi den Erzbischof als bloßen Bischof, das Metropoliticum aber den Erzbischof als solchen; denn der Erzbischof ist eben auch als Ordinarius in eigener Erzdiöcese der Erzbischof, kein — Doppelwürdenträger. Wohl können und müssen weltliche Regenten constitutionell-monarchischer Staaten ihren Landesgerichtshöfen verfassungsmäßig die landesherrliche Jurisdictionsgewalt, in mehrfache Instanzen formirt, als ein selbstständiges und vom Einflusse des Gewaltgebers unabhängiges Amtsrecht überlassen oder mandiren; aber die Kirchenfürsten wollen und dürfen sich nicht der ihnen nach der Verfassung der katholischen Kirche persönlich zustehenden Gewaltfülle in analoger Weise entäußern. Folgerichtig sollte daher die Cognition und Entscheidung der Berufungen von den Erkenntnissen und Verfügungen der erzbischöflichen Generalvicare dem Metropolitangerichte eines andern Erzbisthums übertragen sein. Noch ist zu bemerken, daß die Metropolitica bisweilen auch in der Eigenschaft päpstlich-delegirter dritter Instanzen fungiren. Appellationen nämlich von den Erkenntnissen der Metropolitangerichte als regelmäßiger zweiter Instanz nimmt der Papst entweder selbst an, und läßt sie in Rom

(s. Curia Romana) erledigen; oder er bestellt zu deren Verhandlung eigene geistliche Richter im Lande (Judices in partibus). So ist Beispielshalber das Metropoliticum München-Freysing die päpstlich delegirte dritte Instanz für die Appellationen gegen die im Metropolitangerichte Bamberg gefällten zweitrichterlichen Ehescheidungssentenzen, und umgekehrt das Metropoliticum Bamberg der päpstlich bestellte oberste Gerichtshof für die Berufungen gegen das Metropolitangericht München-Freysing. Vrgl. hiezu die Art. Criminalgericht, und delegirte Gerichtsbarkeit. [Permaneder.]

Mette nennt man das feierliche Beten oder vielmehr Singen des in dem canonischen Stundengebete für die Nachtzeit, somit auch für den frühesten Morgen (Mane) vorgeschriebenen Pensums, das dem Clerus unter dem Namen „Matutin" bekannt ist. Sie ist (abgesehen von den Klöstern, die täglich mehr oder weniger feierliche Mette wenn nicht um Mitternacht, doch wenigstens in einer sehr frühen Morgenstunde halten) in Teutschland nur vor dem Weihnachtsfeste (s. d. A.) und dem Triduum vor Ostern üblich. Um Weihnachten hält man sie in Bayern um 11 Uhr Nachts, worauf sogleich die erste Weihnachtsmesse gelesen wird, in andern Ländern auch in einer frühen Morgenstunde. Die Mette während des Triduums vor Ostern, häufig Pumpermette genannt, wird in einer späten Nachmittagsstunde der Vorabende (s. Charwoche) gehalten. In frühern Zeiten waren diese feierlichen Gottesdienste häufiger. Das Wort „Mette" leitet sich wohl von dem Worte „Matutin" her; jedoch behaupten Manche, es sei der Name der Stadt Metz in Frankreich das Wurzelwort, weil von dieser Stadt aus, in der zur Zeit Carl des Großen eine berühmte Singschule bestand, guter Kirchengesang (Cantus Metensis) sich verbreitet hat. Das Epitheton, Abend- oder Früh-Mette, wird ihr natürlich mit Rücksicht auf die Tagesstunde gegeben, in der sie gehalten wird. Vgl. hiezu d. A. Brevier. [Fr. X. Schmid.]

Mettrie, de la, s. Encyclopädisten, und Materialismus.

Metus reverentialis, s. Ehehinderniß.

Metz, eine alte bischöfliche Stadt im vormaligen Lothringen am Einflusse der Seille in die Mosel, frühe schon vorkommend als Metae oder Metis, auch als Mediomatricum oder Divodurum. Der Name Mediomatricum rührt von dem hier wohnenden Volksstamme Mediomatrici, deren Wohnplätze sich noch zu den Zeiten Cäsars bis an den Rhein erstreckten. In der Römerzeit stand Metz mit diesem weltbeherrschenden Volke im Bunde, später ward es von Attila zerstört, wiederauflebend kam es unter die Gewalt der Franken, und ward unter diesen die Hauptstadt von Austrasien. Bei der Theilung der Länder Lothars des Jüngern kam Metz mit dem ganzen Königreich Austrasien an Ludwig den Teutschen, und so an das teutsche Reich, und die Stadt stand jetzt unmittelbar unter den teutschen Kaisern, wie ehemals unter den alten fränkischen Königen. Die Rechte, welche die Bischöfe und die Grafen von Metz über die Stadt hatten, thaten ihrer Freiheit nicht wehe. Wie Metz, so gehörten auch die Städte Toul und Verdun ursprünglich zu Lothringen, aber gegen Ende des zehnten Jahrh. machten sich diese drei Städte davon los, und erschienen nun unabhängig als freie teutsche Reichsstädte, bis ihr Loos unter Kaiser Carl V. (s. d. A.) sich wesentlich änderte. Gegen diesen Kaiser hatten sich nämlich im J. 1551 die schmalkaldischen Bundesgenossen (s. d. A.), bekanntlich nicht aus Liebe zu Teutschland, mit dem Könige Heinrich II. von Frankreich verbunden, und ihm die Reichsstädte Metz, Toul und Verdun zu seiner Sicherheit versprochen, ohne irgend einen Auftrag von Seite des Reichs. Heinrich ließ schnell in das entblößte Metz eine starke Besatzung einrücken. Vergeblich bemühte sich Kaiser Carl V. 1552 die Stadt zu erobern. In dem Cambresischen Frieden 1556 kamen die drei genannten Städte an Frankreich, in der Art jedoch, daß Heinrich in dem treffenden Vertrage die Stadt Metz, so wie die Bisthümer Metz, Toul und Verdun seine Bundesgenossen, noch nicht Unterthanen nannte, sich also nur als ihr Schutzherr gerirte. So blieb die Sache nach Heinrichs Tod trotz der Reclamationen des Kaisers Ferdinand I. Das Bisthum Metz blieb jedoch

noch unter der Metropole Trier, und die Bischöfe von Metz sollten ihre Investitur von den teutschen Kaisern noch fortempfangen. Allein im Jahr 1633 erklärte sich Ludwig XIII. als Souverain der Stadt Metz und der drei Bisthümer mit sämmtlichen dazu gehörigen Landen, das zerfahrene Teutschland hatte das Zusehen und die Demüthigung, 1648 im westphälischen Frieden (vrgl. d. Art. Dreißigjähriger Krieg) die Abtretung förmlich zu genehmigen. Von 1633 an war Metz der Sitz eines Parlaments. In kirchlicher Beziehung blieb Metz unter dem Metropoliten von Trier, und die Bischöfe von Metz führten den Titel Reichsfürsten, was sich natürlich in Folge der Säcularisation ändern mußte. Merkwürdig ist die dortige Cathedrale wegen ihres Alterthums und ihrer Denkmäler. Die Diöcese Metz zählte ehemals 4 Archidiaconate, 623 Kirchspiele, wovon 16 in Metz waren, 4 Abteien für Mönche und 3 für Frauen mit vielen Klöstern. Als der Bischof von Rheims, Aegidius, wider den König conspirirt hatte, hielt man 590 zu Metz die erste Synode, auf welcher der genannte Bischof seines Amtes entsetzt und verbannt wurde. Im J. 909 hielt man zu Metz und Trosly Synoden, um dem kläglichen Verfalle der Klosterzucht zu steuern. In der carolingischen Periode — in den Jahren 753, 859, 863, 888 — fanden zu Metz Synoden Statt, die außer der kirchlichen Disciplin sich auch auf Fragen bezogen, welche von den damaligen politischen Conjuncturen veranlaßt waren. — Das bischöfliche Metz erscheint ehrwürdig, man mag auf sein hohes Alter, oder auf seine ersten Bischöfe sehen, von denen viele im Schmucke der Heiligkeit strahlen, so gleich der erste Bischof dieser Stadt, der hl. Clemens, ein geborner Römer, der um die Mitte des dritten Jahrh. nach Gallien gekommen war. Daß übrigens dieser Clemens nicht der Schüler des hl. Apostels Petrus und von diesem nicht aus Rom konnte gesandt gewesen sein, geht schon aus dieser Zeitangabe hervor. Die Heiligenkrone errangen auch des Clemens nächste Nachfolger, der hl. Cölestis und der hl. Felix, welche ihn von Rom aus begleitet hatten; ferner der hl. Patiens, vierter Bischof von Metz, welcher außerhalb der Stadtmauern die Kirche zum hl. Johannes dem Evangelisten gründete, dessen Reliquien in der St. Arnulphskirche bewahrt werden; dann sein Nachfolger, der hl. Victor, auf dem angeblich 346 zu Cöln gehaltenen Concil eine glanzvolle Erscheinung; dessen Nachfolger, der hl. Simeon, in der Abtei Senones verehrt; dann der hl. Rufus, der achte Bischof von Metz gegen Ende des vierten Jahrh. (s. Butlers Leben d. Vät. und Martyrer von Dr. Räß und Dr. Weis. 16. Bd.). Endlich ist nicht zu vergessen der hl. Chrodegang, der große Reformator des kirchlichen Lebens, 36. Bischof von Metz (s. d. A.). Seine tiefe Gelehrsamkeit und Frömmigkeit erhoben den bescheidenen Chrodegang 737 zum ersten Minister des Frankenreichs bei dem mächtigen Carl Martell (s. d. A.) und zum unentbehrlichen Rathgeber bei dessen Sohn und Nachfolger Pipin dem Kleinen, der den weisen Mann nicht aus seinen Diensten entließ, obschon er 742 zum Bischof von Metz erwählt worden war, vielmehr denselben zu den wichtigsten Missionen verwendete, so zu einer Sendung an den von den Longobarden (s. d. A.) gedrängten Papst Stephan III., und zum Lombardenkönige Aistulph. So glücklich Chrodegang in Vollführung der königlichen Aufträge war, so großartig war sein Streben in der Verbesserung des tiefgesunkenen Clerus jener Zeit. Die bekannte, von Chrodegang entworfene Regel, berechnet auf die Wiederbelebung des canonischen Lebens, hat in kurzer Frist im ganzen Abendlande Aufnahme gefunden und großen Segen in der Kirche verbreitet. Der Geist der Brüderlichkeit und der Gemeinsamkeit, der aus Chrodegangs Regel athmet, ist für den Clerus allemal das einzige Heilmittel gewesen, so oft sich oben hochmüthiges Herrschen, und unten niedrige Weltlust angesetzt hatten. [Dür.]

Meuchelmord, s. Mord.

Mexico oder **Mejico**, ein republicanischer Staatenverein im mittlern America, aus ehemals spanischen Besitzungen gebildet, und früher auf 73,000 Quadratmeilen von 8 Millionen theils Kreolen und Mestizen, theils Indianern bevölkert,

umfaßt in kirchlicher Beziehung 1 Erzbisthum (Mexico mit 1,800,000 Seelen) und 10 Bisthümer, wovon indeß die beiden von Yucatan und Californien politisch nicht mehr zu Mexico zählen. In jenen 11 Diöcesen besitzt der Regularclerus 13 Ordensprovinzen; außerdem finden sich daselbst 6 collegia propagandae fidei, welche zumal die Collegien und Missionen in den nördlichen Provinzen versehen. Die mexicanische Kirche ist mit viel Glanz und Reichthum begabt; sie hat aber dem Staate davon auch schon vor wie nach der Revolution und Unabhängigkeitserklärung bedeutende Opfer gebracht. Ihr Ursprung geht bekanntlich erst über 300 Jahre zurück. Vor dieser Zeit hatten die kriegerischen und gewandten Azteken die friedlichen Tolteken theils unterjocht, theils vertrieben und ausgerottet. Sie führten einen sehr ausgebildeten, aber grauenvollen Götzendienst ein; namentlich wurden dem Kriegsgotte Huitzilopochtli jährlich mehrere tausend Menschen in den Tempeln geschlachtet. Als aber die Spanier das Festland von America (s. d. A.) entdeckten, betraten sie unter Fernando Cortez bald auch den Boden des mexicanischen Reiches, und machten endlich nach manchen gefährlichen Kämpfen mit der Eroberung der Hauptstadt jenen Gräueln und dem gewaltigen Elende des Volkes ein Ende. Sie haben sich hier weit edler als später in Peru betragen, und die vielen Vorwürfe, die ihnen von spätern Geschichtschreibern gemacht wurden, lassen sich in Wahrheit auf ein geringes Maß zurückführen, das einzelnen habgierigen Bergwerksbesitzern zur Last fällt, während die Anklagen des ehrwürdigen Bartholomäus de las Casas zumeist den Kreolen auf Cuba galten (s. Casas). Cortez führte alsbald das Christenthum in den neu eroberten Landen ein, und die ersten Verkündiger desselben, die dort 1522 erschienen, waren Söhne des hl. Franciscus. Sie bekehrten eine große Menge der Heiden, und stifteten zur Erhaltung des Glaubens mehrere Seminare. Doch klagt unter anderm schon Bruder Petrus von Gent sehr über den Knechtssinn der Indianer, der häufig des Spornes bedürfe. Der erste Bischof von Mexico war der Franciscaner Juan de Zumarraga. Auch Martin von Valencia aus dem gleichen Orden zeichnete sich in der Bekehrung der Mexicaner aus, und gewann viele Tausende der Kirche. 1526 erschienen in Mexico die ersten Geistlichen aus dem Predigerorden, der später dem Lande die meisten Bischöfe gab. Darnach kamen Augustiner, unter denen P. Antonius de Roa hervorragte. Die alte Angewöhnung wurzelte indeß noch in einzelnen Neubekehrten so fest, daß sie Götzenbilder unterm Kreuze vergruben, um ungeahndet sie verehren zu können. Das Tagewerk der Missionäre war daher ein sehr mühevolles. 1572 trafen auch Jesuiten in Mexico ein, um zu bessern, was die Spanier im Einzelnen bereits verdorben hatten. Hauptsächlich wandten sie sich jedoch nach Neumexico hin, zogen die dortigen wilden Stämme aus den Schluchten und Klüften durch ihr liebevolles Benehmen hervor und sammelten sie in Dörfer. Bei diesem schönen Werke fanden aber mehrere die Marterkrone, so Gonsalvo de Tapia, Juan de Pace und Andere, an deren Grabe öfters selbst Wunderzeichen erfolgten. Von Mexico aus wurde auch zuerst die Bekehrung der spanischen Südseeinseln, der Philippinen und Mariannen, unternommen. Heutzutage sind nur mehr wenig unbekehrte Indianer in Mexico vorhanden — Indios bravos im Gegensatze zu Indios fideles. Der mexicanische Clerus ist nicht durchweg hochgebildet, aber berufstreu, und zeichnet sich namentlich durch unbegrenzte Gastfreundschaft aus. Wenn der Mexicaner in seiner Religionsübung etwas viel auf Aeußerlichkeit, Prunk und Geräusch hält, so ist das eben dem Temperamente der Bewohner heißer Länder beizumessen. Die Eingebornen fanden bei den Geistlichen stets den besten Schutz gegen etwaige Bedrückungen; besonders stehen in dieser Beziehung der schon genannte Franciscanerlaienbruder Petrus von Gent und der Dominicaner Molinia noch im gesegneten Andenken. Ueber die altmexicanische Mythologie, welche seltsame Anklänge theils des phöniciischen, theils des indo-ägyptischen Cultus enthält, findet man reichen Aufschluß in antiquities of Mexico by Aglio und antiquités Mexicaines par Lenoir, beide mehrere Foliobände enthaltend und mit prachtvollen Kupfern ausgestattet. [Merz.]

Mezzofanti, Joseph, Cardinal, geboren 1774 in Bologna, Sohn eines armen Tischlers daselbst, besuchte die dortigen Oratorien (Armenschulen vom hl. Philipp Neri gestiftet), wo Pater Respighi sich des talentvollen Knaben annahm. Als armer Jüngling ernährte er sich mit dem Sprachunterrichte und fand Unterkommen und Mittel zu weiterer Ausbildung im Hause des Grafen Ferdinand Mareschalchi. Zum Priester geweiht 1797, ward er in Bologna Professor der arabischen Sprache, 1803 Assistent der Bibliothek und Professor der hebräischen, syrischen und chaldäischen Sprache. 1812 ward er Bibliothecaradjunct und 1815 Bibliothecar und Professor der semitischen Sprachen. Eine Einladung nach Rom von Seite Pius VII. und das Secretariat der Propaganda lehnte Mezzofanti ab, obgleich er sich in Bologna sehr plagen mußte (wie er oft des Tages neben seinen priesterlichen Pflichten 12 Unterrichtsstunden ertheilte), da er eilf Kinder seines verstorbenen Bruders versorgte. Aber nicht irdische Sorgen, bloße Liebhaberei oder Ruhmsucht machten Mezzofanti zum Sprachwunder seiner Zeit, da er mit 30 Jahren 30 Sprachen sprach: es war priesterlicher Liebeseifer, der im Weltkampfe erwachte, von dem auch Mezzofanti's Vaterland erschüttert wurde und in Folge dessen viele fremde Völker nach Italien kamen. Um den Fremdlingen als Priester im Beichtstuhle und auf dem Krankenlager dienen zu können, erlernte Mezzofanti die Sprachen und Gott gab solcher Liebe den auffallenden Segen, der auch den Augen der Welt nicht entgehen konnte. Der Großherzog von Toscana, Kaiser Franz und Kaiser Napoleon suchten ihn zu gewinnen, aber Mezzofanti lehnte alle Anträge ab. Gregor XVI. zog ihn 1831 als Prälaten nach Rom. Im folgenden Jahre ward er Canonicus an der Bibliothek des Lateran, bald darauf auch an der Peterskirche und zugleich Bibliothecar an der Vaticana. Im Consistorium vom 12. Februar 1838 erhob ihn der Papst zur Cardinalswürde, wobei Gregor XVI. die Kosten bestritt und dem armen Cardinal eine Hofequipage schenkte. Im Jahre 1846 erhielt er das Portefeuille des Unterrichts. Beim Sprachenfeste in Rom an Epiphanie 1847 wurde der neugeborene Heiland in 52 Sprachen begrüßt und alle verstand Mezzofanti. Die meisten verstand und sprach er vollkommen. Die europäischen Sprachen sprach er sogar größtentheils in ihren Dialecten. Dabei bildete sich natürlich der Geist der Sprachen in ihm aus, eine besondere Feinheit des Gehörs und der Sinn für Analogien, was Alles zuletzt eine Art von Sprachenecho in ihm bildete. Mezzofanti war klein und zart gebaut, sein Gesicht länglicht und gebräunt, seine Züge waren sanft und gutmüthig, seine Stimme schwach, weich, fast klagend; das Organ für Sprachsinn ungemein groß und entwickelt, wie der Phrenologe Noël Esq. in seinem Werke: „Grundzüge der Phrenologie. Dresden 1842. S. 253" versichert. Seine Bescheidenheit, Freundlichkeit, Wohlthätigkeit, Thätigkeit und Frömmigkeit sind allbekannt. Dabei war er nicht ohne Feinheit und Witz. Von einer Krankheit im Frühjahre 1848 erholte er sich nur langsam. Sehr erschütterten ihn die politischen Ereignisse in Rom und die Abreise des Papstes ergriff ihn so gewaltig, daß er erklärte, er werde nun nicht lange mehr leben. Ende Februar 1849 erkrankte er an einer Lungenentzündung und sah mit christlicher Ergebung seiner Auflösung entgegen, welche bei vollem Bewußtsein am 13. März ihm zu Theil wurde. Er ruht, gemäß seinem letzten Wille, in der Kirche St. Onofrio, wo er still beigesetzt wurde und ein bescheidenes Grabmal seinem Andenken errichtet ist. (Siehe Neue Sion 1850. Nr. 125, 126 und 127, wo sich eine biographische Skizze von Mezzofanti findet). [Haas.]

Micha (מִיכָה, abgekürzt aus מִיכָיָהוּ — מִיכָאֵל, „wer ist wie Gott?" LXX *Μιχαίας*, Vulg. Michaeas), der sechste unter den kleinen Propheten, aus Moreschetti im Stamme Juda gebürtig (הַמֹּרַשְׁתִּי, der Moraschthiter 1, 1). Der Name Micha kommt im A. T. oft vor; 1 Kön. 22, 8. 9. wird auch ein Prophet Micha, der Sohn Jimla's erwähnt, der aber unter Achab lebte, während unser Micha unter Achas und Hiskias prophezeite, also ein Zeitgenosse des Jesaias war. Die Ein-

wendungen, welche man gegen die Richtigkeit der in der Ueberschrift gegebenen Zeitbestimmung der Wirksamkeit des Propheten vorgebracht hat, sind ganz unbedeutend. Nach Pseudo-Dorotheus lebte und starb Micha zu Hebron; nach Hieronymus (ep. 108 al. 27 epit. Paulae § 14) war er zu Morasthim begraben, und, wie Sozomenus (7, 29) erzählt, wurde unter Theodosius dem Großen sein Grab dem Bischof Sebennus von Eleutheropolis durch eine göttliche Offenbarung gezeigt. Die Angabe des Pseudo-Epiphanius, er sei von Joram, dem Sohne Achabs, dessen Laster er getadelt habe, getödtet worden, beruht auf einer Verwechselung mit dem oben erwähnten Micha, dem Sohne Jimla's. Jeremias citirt schon eine Stelle aus unserm Propheten (Jer. 26, 18). — Micha schildert in seiner Prophezie (7 Cap.) das große Sittenverderbniß der beiden Reiche Israel und Juda; namentlich wendet er sich gegen das Reich Juda und rügt die Abgötterei, die Bestechlichkeit und Ungerechtigkeit der Richter, die Bedrückungen der Mächtigen, das Betragen des Volks gegen die Propheten, das Treiben der falschen Wahrsager u. s. w. Er sagt die Vernichtung des Reiches und die Gefangenschaft des Volkes vorher. Andererseits verkündet er aber auch die Wiederherstellung des Davidischen Reiches und das Zusammenströmen aller Nationen zu dem Mittelpuncte der Theocratie. Die schöne Stelle, worin er diese letzte Verheißung ausspricht (4, 1 ff.), findet sich auch bei Jesaias (2, 1), und man ist nicht einig darüber, ob dieselbe Jesaias von Micha, oder dieser von jenem oder beide von einem ältern Propheten entlehnt haben; doch scheint das Erste wahrscheinlicher. — In Bezug auf Erhabenheit und Schönheit der Darstellung steht Micha wohl keinem der alttestamentlichen Propheten nach und seinem Zeitgenossen Jesaias würdig zur Seite. [Reusch.]

Michael, Erzengel, s. Engel.

Michael Cerularius, s. Cerularius und griechische Kirche.

Michael Scotus, ein gelehrter Schriftsteller des 13ten Jahrhunderts, war zu Durham in England, nach Andern zu Balweary in Schottland geboren. Er studirte zu Oxford und Paris und beschäftigte sich viel mit mathematischen Gegenständen, sowie er sich durch in seiner Zeit seltene Kenntnisse in der hebräischen, chaldäischen, arabischen und griechischen Sprache auszeichnete. Er begab sich an den Hof des Kaisers Friedrich II., von welchem er gehört hatte, daß er ein Gönner der Gelehrten sei, und widmete sich daselbst ausschließlich dem Studium der Medicin und Chemie. Nach einem längeren Aufenthalte in Teutschland begab er sich nach England, wo er bei dem Könige Eduard II. in großer Gunst stand. Im J. 1290 wurde er nach Norwegen geschickt, um eine dortige Princessin nach Schottland, dessen Thron sie besteigen sollte, zu begleiten. Im folgenden Jahre soll er in sehr hohem Alter gestorben sein. — Michael Scotus war zu seiner Zeit besonders wegen seiner Kenntnisse in den geheimen Wissenschaften berühmt (vgl. Dante, inferno XX. 115—118). Seine Bücher über die Magie sollen mit ihm begraben worden sein. Derselbe hatte an der auf Befehl des Kaisers Friedrich II. verfaßten Uebersetzung der Werke des Aristoteles, welche 1496 zu Venedig unter dem Titel: „Aristotelis opera latine versa, partim e graeco, partim arabico, per viros lectos et in utriusque linguae prolatione peritos, jussu imperatoris Friderici II." gedruckt wurde, Antheil. Wahrscheinlich übersetzte er die Naturgeschichte des genannten griechischen Philosophen aus der arabischen Version des Avicenna. Vergl. über die Verdienste des Michael Scotus um Aristoteles: Jourdain, „über die lateinische Uebers. des Aristoteles" 133 ff.). Ferner verfaßte er die Schrift: „de secretis naturae sive de procreatione hominis et physiognomia", welche auch mit den Werken Albert's des Großen abgedruckt wurde, sowie eine „quaestio curiosa de natura solis et lunae" (d. h. des Goldes und Silbers). Endlich gilt er gewöhnlich als Verfasser der Schrift: „mensa philosophica seu enchiridion, in quo de quaestionibus mensalibus et variis ac jucundis hominum congressibus agitur", welche öfters gedruckt wurde. Doch wird die so eben genannte

Schrift auch von Einigen dem Irländer Theobald Anguilbertus, welcher c. 1500 als Doctor der Medicin und Philosophie zu Paris lebte, zugeschrieben. — Cf. Biographie universelle tom. 41. p. 365 suiv. Gräße, Lehrbuch der Literärgesch. der berühmtesten Völker des Mittelalters II. 1, 579 f. [Brischar.]

Michaelis, Johann Heinrich, Professor der Theologie zu Halle, gestorben daselbst 1731, veranstaltete eine kritische Ausgabe der hebräischen Bibel, Halle 1720, (s. Bibelausgaben) und machte sich durch die „Annotationes uberiores in Hagiographos", Halae 3 Voll. bekannt. An beiden Werken hatte dessen Schwestersohn, Christian Benedict Michaelis, ebenfalls Lehrer der Theologie und der orientalischen Sprachen zu Halle, gestorben daselbst 1764, einen beträchtlichen Antheil, und schrieb außerdem „Tractatio critica de variis lectionibus N. Test. caute colligendis et dijudicandis", Halle 1749. Berühmter als beide ist Johann David Michaelis, Sohn des Christian Benedict Michaelis, geb. 1719, seit 1745 Professor zu Göttingen, gest. 1791, einer der ausgezeichnetsten protestantischen Bibelforscher seiner Zeit, der aber, obgleich er immer versicherte, im Sinne seiner Kirche zu lehren, mit vollem Rechte von den mehr orthodoxen Protestanten als Neuerer angesehen wurde, und nicht wenig durch seine zahlreichen Schriften zu jener ungläubigen und destructiven Richtung in der protestantischen Theologie und Bibelexegese beitrug, welche ihn bei seinem Tode bereits überflügelt hatte. Er übersetzte und schrieb, von den Engländern angeregt, Paraphrasen mehrerer Theile der hl. Schrift, übersetzte das alte und neue Testament, schrieb eine Einleitung zu beiden Testamenten, Supplemente zu den hebräischen Wörterbüchern, eine orientalische und exegetische Bibliothek, Anmerkungen und Abhandlungen zu Lowths Vorlesungen über die hl. Dichtkunst der Hebräer, eine Beurtheilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgestorbene hebräische Sprache zu verstehen, über die Ehegesetze Mosis, das Mosaische Recht, einen Entwurf der typischen Gottesgelehrtheit, eine Erklärung der Begräbniß- und Auferstehungsgeschichte Christi nach den vier Evangelisten; sogar eine Dogmatik und Moral verfaßte der freisinnige Bibelforscher, natürlich mit exegetischer Freisinnigkeit und willkürlicher Behandlung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Vgl. Schröckh's Kgsch. seit d. Reform. Thl. VI, VII, VIII; Lebensbeschreibung des Joh. Dav. Michaelis, von ihm selbst mit Anm. v. Hassenkamp, Rinteln und Leipz. 1793. [Schrödl.]

Michaelistag. So wird der 29. September sowohl von den Katholiken als auch von den Protestanten wegen der an diesem Tage in der Christenheit begangenen Gedächtnißfeier der Kirchweihe des hl. Erzengels Michael (Dedicatio S. Michaelis Archangeli) genannt. Welche Kirchweihe des hl. Michael oder zu Ehren des hl. Michael gemeint sei, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln (cfr. Merat.). Es ist diese Gedächtnißfeier jedenfalls uralt; da sie schon in den ältesten römischen Sacramentarien vorgemerkt ist, ja im achten und neunten Jahrhunderte bereits hie und da als Festtag geboten wurde (Poenit. S. Bonif.; Conc. Risbac. a. 799; Conc. Mogunt. a. 813. c. 36). Wunderbare Kirchweihen, oder vielmehr Kundgebungen des hl. Michael, sich einen bestimmten Platz geheiligt zu haben, sind laut der Legende besonders vier: eine auf dem Berge Garganus (dermalen Monte sant Angelo) in Neapel, wegen der am 8. Mai das Festum Apparitionis S. Michaelis begangen wird; im Anfange des sechsten Jahrhunderts eine zweite zu Chonis in Phrygien, die besonders im Morgenlande gefeiert wird, im neunten Jahrhunderte; eine dritte auf dem Berge Tumba in der Normandie in Frankreich im zehnten Jahrhunderte, und eine vierte auf der Moles Hadriani (der Engelsburg) in Rom am Anfange des siebenten Jahrhunderts, wegen der vorzugsweise der 29. September dermalen als Gedachtnißtag festgesetzt sein dürfte. Gotteshäuser zu Ehren des hl. Michael gab es schon im vierten Jahrhunderte: Constantin der Große ließ schon eine solche erbauen (Sozom. hist. eccl. l. 2. c. 3). Uebrigens läßt sich nicht verkennen, daß unsere dermalige Michaelisfeier nicht so sehr einer oder der andern Apparition des hl. Michael

oder überhaupt diesem hl. Engel allein gilt, als vielmehr der frommen Erinnerung, daß die hl. Engel uns theils Tugendvorbilder, theils Fürbitter am Throne Gottes, theils unsere künftigen Himmelsgenossen sind: sowohl der Inhalt der von der Kirche für diesen Tag vorgeschriebenen Gebete in den canonischen Tag- und Nachtzeiten, als auch der Bau des Meßformulares bestätigen es. Dieselbe ist somit ein Centralfest zu Ehren der hl. Engel überhaupt. In der Volkssprache heißt es bisweilen: „es sei am Michaelitage Kirchweihe im Himmel und auf Erden." Es mag dieß daher kommen, daß uns die hl. Schrift einerseits den hl. Michael als den Engel nennt, der die bösgewordenen höhern Geister aus dem Himmel stürzte, somit diesen gleichsam als Wohnort der guten Geister weihte (Offb. 12, 7—9), und andererseits die Legende von mehreren wunderbaren Erscheinungen oder Kirchweihen des hl. Michael spricht. [Fr. X. Schmid.]

Michel Angelo, s. Malerei.

Michl, Anton, Professor des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte an der bayerischen Universität Landshut, wurde 1753 zu Ebersberg in Oberbayern geboren, machte seine Studien zu Freysing, erhielt 1776 die Priesterweihe, studirte sodann zu Ingolstadt drei Jahre Jurisprudenz und Kirchengeschichte und ward, nachdem er längere Zeit theils als Hofmeister bei zwei adeligen Familien, theils als Seelsorger zugebracht hatte, im Herbste des J. 1799 zum Professor des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte zu Landshut ernannt. Er wirkte hier als treuer Knecht des damaligen antikatholischen Regierungssystems und erwarb sich durch Lehre und Schrift in dieser Richtung ein solches Ansehen, daß die k. Academie der Wissenschaften zu München ihn zu ihrem Mitglied ernannte und die Protestanten nicht umhin konnten, ihn als einen Herold des Lichtes für das obscurante Bayern zu preisen. Er starb zu Landshut 1813. Man hat von ihm viele kleine Schriften, größtentheils Predigten, und zwei größere Werke, nämlich ein Kirchenrecht und eine Kirchengeschichte. Ersteres führt den Titel: Kirchenrecht für Katholiken und Protestanten, mit Hinsicht auf den Code Napoleon und die bayerischen Landesgesetze, München 1809, und erlebte mehrere Auflagen. Darin ist das Kirchenrecht nach den Grundsätzen behandelt, denen die damalige antikatholische Regierung folgte, und die Kirche als eine gänzlich von dem Staate abhängige Gesellschaft dargestellt, so daß selbst Tzschirner (Forts. d. Kgsch. Schröckhs B. IX.) meint, man habe zwar nicht Ursache es zu bedauern, daß auf diese Weise an die Stelle der Hierarchie das Territorialsystem getreten sei, allein hoffen müsse man doch und wünschen, daß die Regierungen die Freiheit der Kirche nicht allzu sehr einschränken, die Institute derselben ehren und unterstützen, den Geistlichen das nöthige Ansehen und Einkommen zusichern und keinen Mißbrauch von der Staatsgewalt machen möchten. Michls Kirchengeschichte (Thl. II. München 1807—1811, neue Auflagen 1812, 1819) ist schon lange der wohlverdienten Vergessenheit anheimgefallen. S. Cl. A. Baaders Lexicon verstorbener bayer. Schriftsteller, Bd. I. Thl. 2. Augsb. und Leipz. 1824; Felders Lit. Z. für kath. Religionslehrer 1813. Bd. I. Vgl. d. Art. Generalseminarien, Illuminaten. [Schrödl.]

Michmas, s. Machmas.

Micrologus, s. Ivo von Chartres.

Midian, s. Madian.

Midrasch, מִדְרָשׁ, heißt die Erforschung, das Studium, insbesondere bei den Juden die Erforschung des geheimen Sinnes der Schrift, oder die allegorische Auslegung. Denn Elias Levita sagt im Lexicon zu דָּרַשׁ (quaesivit, inquisivit): Midrasch appellatur explicatio, quae sensum suum litteralem non sequitur. Es werden aber nicht alle allegorischen Commentare der Juden über das alte Testament und die Mischna Midraschim genannt, sondern nur die alten, welche in die Zeit der jüdischen Schulen in Palästina und in Babylon fallen, und vom zweiten bis zum eilften Jahr-

hundert n. Chr. von Lehrern oder Zöglingen jener Schulen verfaßt worden sind, weil sich dieser geheime Sinn, oder diese allegorische Auslegung hauptsächlich auf die mündliche Schultradition gründete, welche durch die Zerstörung der genannten Schulen im eilften Jahrhundert unterbrochen wurde. Im engeren Sinne werden nur diejenigen allegorischen Auslegungen Midraschim genannt, welche sich mit Erklärung des Gesetzes, sowohl des geschriebenen, als des mündlichen, oder der Thora und der Mischna, befassen, und von Mischna-Lehrern (Thannaim) und Mischna-Erklärern (Emoraim) vom zweiten bis zum Ende des fünften Jahrhundert n. Chr. verfaßt worden sind. Hierher gehören nun namentlich und vorzugsweise folgende Midraschim über die Thora: 1) Mechiltha (מכילתא), ein Commentar über das zweite Buch Mosis, und zwar hauptsächlich über diejenigen Capitel, welche die Ritualgesetze enthalten; er wird dem Rabbi Ismael, einem Schüler des Juda Hakkadosch (s. d. A.), des Sammlers und Ordners der Mischna, c. 200 n. Chr. zugeschrieben, und ist gedruckt mit einer lat. Uebersetzung in Ugolini thesaur. antt. sacr. t. 14; 2) die Siphra (ספרא) und Siphri (ספרי), zwei Commentare, der erste, auch Thorath Cohanim genannt, über das dritte und der zweite über das vierte und fünfte Buch Mosis, beide von Rabbi Rab († 243 n. Chr.), gleichfalls Schüler des Juda Hakkadosch und Vorsteher der Schule zu Sora, verfaßt; sie sind gedruckt mit lat. Uebersetzung in Ugolini thes. der erste in t. 14. und der zweite in t. 15; 3) die Pesiktha (פסיקתא), ein Commentar über das dritte, vierte und fünfte Buch Mosis, welcher die Erklärungen der alten Rabbinen der ersten christlichen Jahrhunderte darüber zusammenstellt; er wird dem Rabbi Cohana, einem Schüler des genannten Rab zugeschrieben, und ist gedruckt mit lat. Uebersetzung in Ugolini thes. t. 16. Und über die Mischna die Thosaphtha (תוספתא), auch die große Mischna genannt, welche in 58 Tractaten besteht, und theils noch Zusätze zur Mischna enthält, theils und hauptsächlich eine Erklärung des verschlossenen Sinnes derselben, und dem Rabbi Chija, auch einem Schüler des Juda Hakkadosch zugeschrieben wird. Rabbi Jacob Chagis spricht sich darüber in seiner Vorrede zu Berithoth so aus: Postquam compositi essent sex ordines (Mischnae) convenientique ordine dispositi per tractatus, et capita et sectiones minores, vidit R. Chija discipulus Rabbenu Hakkadosch, quod verba Mischnae occlusa sint, neque sufficiant ad restinguendum sitim, ideo conscripsit Thosaphtha i. e. Additiones ad Mischnam et declarationes sensus ejus. Sie ist gedruckt mit lat. Uebersetzung in Ugolini thes. t. 17. 18. 19. 20. — Alle diese Commentare heißen Baraitha (בריתא), d. h. außerhalb der Schule entstandene Schriften, im Gegensatz zur Mischna, welche das enthält, was in der Schule vorgetragen wurde, also mit öffentlicher Authorität versehen war, während die andern nur als Privatarbeiten der Gelehrten zu betrachten sind; denn Rabbi J. Chagis sagt l. c.: Sic et R. Chija et R. Oschaja et sapientes alii composuerunt Baraithoth h. e. vi etymi ברא quod denotat extra instituta extra scholam Rabbi nata; und haben daher auch nicht die unbedingte Geltung, wie die Mischna. Im weiteren Sinne aber heißen auch die allegorischen Commentare über die übrigen Bücher des alten Testaments Midraschim, wovon die berühmtesten folgende sind: 1) der Midrasch Rabboth über den Pentateuch und die fünf Megilloth (Ruth, Esther, Klagelieder, hohes Lied und Prediger), eine Sammlung der Erklärungen von Lehrern über diese Bücher aus der Zeit vor dem Schluß des Thalmuds (s. de Rossi, Wörterbuch der jüd. Schriftst. s. v. Rabboth); 2) der Midrasch Samuel; 3) der Midrasch Thehillim, d. i. über die Psalmen, auch Schocher Tob genannt; 4) der Midrasch Mischle, d. i. über die Sprüche Salomo's; 5) der Midrasch Hiob; 6) der Midrasch Jesaia; 7) der Midrasch Jona; 8) der Midrasch Esra; 9) der Midrasch Dibre Haijamim, d. i. über die Chronik. (Das Nähere über diese siehe bei Zunz, gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 263 ff.). — Auch die Mischna und die Gemara kann man als Midrasch zum Pentateuch betrachten, und sie wurden auch Midrasch

genannt (Zunz, l. c. S. 42); endlich auch die Thargumim, wenigstens ein Theil derselben, welche sich mehr mit Erklärung, als mit Uebersetzung der alttestamentlichen Bücher beschäftigen (s. Bibelübersetzungen). — In dem Inhalt der Midraschim sind zwei Elemente wesentlich von einander zu unterscheiden, nämlich die Halacha (הֲלָכָה Regel, Richtschnur), und die Hagada (הַגָּדָה Gesagtes, narratio). Die Halacha ist die authorisirte, gleichsam authentische Auslegung des Gesetzes, hervorgegangen von dem Hohenpriester, oder von dem Synedrium durch seine Entscheidungen bei Anwendung des Gesetzes, oder von den Schriftgelehrten, vorgetragen von diesen in der Schule, daher heißt sie auch Schematha (שמעתא, d. i. Gehörtes, s. Zunz, l. c. S. 42), weil sie in der Schule aus dem Munde eines Lehrers gehört und darin recipirt sein mußte. Sie ist bindend und darf nicht bestritten, sondern muß befolgt werden im Leben, daher wird sie erklärt als traditio decisa usu et consuetudine recepta et approbata, secundum quam incedendum et vivendum est. Sanhedr. 91, 2. in Castelli lex. v. הלכה. Die Hagada hingegen ist nicht authorisirte Auslegung, zwar ausgegangen von denselben Schriftgelehrten oder Lehrern der Schule, aber als Privatarbeit derselben außerhalb der Schule, daher heißt sie auch bloß etwas Gesagtes, nicht Gehörtes (in der Schule), ist aber auch nicht bindend, sondern kann als Privatmeinung oder Aussage bestritten, angenommen oder verworfen werden, je nachdem man sie begründet findet oder nicht. Diese Hagada ist es jedoch vorzugsweise, welche sich mit der allegorischen Auslegung befaßt, und dieselbe in Parabeln, Fabeln, Sagen, Geschichtserzählungen, moralisirende Belehrungen, metaphysische Betrachtungen u. s. w. einkleidet. Vgl. Zunz, l. c. S. 42. 57. 98. 118. und Dessauer, Leschon Rabbanan S. 214. [Wetzer.]

Mies, Jacob v., s. Jacobus von Mies.

Milchspeisen beim Fasten, s. Lacticinien.

Miletus (*Μίλητος*). Die Jonier, durch die Achäer von der Nordküste des Peloponnes vertrieben, hatten sich 60 Jahre nach dem Zuge der Heracliden unter den Söhnen des Codrus von ihren Stammgenossen in Attica aus neue Sitze auf den cycladischen Inseln und an den Gestaden Kleinasiens aufgesucht. Naxos, Delos, Ceos erhielten durch sie jonische Bevölkerung; ihre Hauptniederlassungen wurden indessen zwölf kleinasiatische Städte, an deren Spitze Milet in Carien und Ephesus in Lydien standen. Milet blieb die Hauptstadt, Ephesus wurde bald die berühmteste Stadt Joniens. Durch die Trefflichkeit der Lage und des Klima kamen sie zu hoher Blüthe (Herod. I. 142); aber fast eben so frühe versanken sie auch in weichliche, übelberüchtigte Ueppigkeit (Athen. XII. 26). In den Städten herrschte ein excessiver democratischer Sinn, der ewige Streitigkeiten und innere Händel unterhielt, und eine Reihe von Tyrannen erstehen machte, welche indessen nicht selten eine bedeutende Stelle in der Geschichte einnehmen (Thrasybulus v. Milet 600 v. Chr.). Milet, an einer kleinen Bucht, außerordentlich günstig für den Handel gelegen, hatte vier Häfen. Pomponius nennt sie urbem Joniae totius belli pacisque artibus principem. Sie war das Vaterland des Thales, des Anaximander und Anaximenes. Am berühmtesten wurde sie durch ihre viele Colonien. Milet rühmte sich, die Mutter von achtzig Tochterstädten zu sein (Plin. hist. nat. V. 29). Sie lagen fast alle an der Küste des Pontus Euxinus. Von da verwandelte sich der Name *πόντος ἄξενος* in *π. εὔξεινος* (der unwirthliche in den wirthlichen), und erhielt sich griechische Gesittung mitten unter den Barbaren bis in die späteste Zeit. Hieher hatte der hl. Paulus die Aeltesten von Ephesus bestellt, um von ihnen Abschied zu nehmen. Apostlg. 20, 17—38. [Schegg.]

Milicz (Milic), Johannes, einer der sog. Vorläufer Husens, stammte aus Kremsier und war sonach kein Böhme, sondern ein Mähre. Er studirte zu Prag Theologie und Jurisprudenz, und wurde daselbst Domherr und Archidiacon, zugleich Unterkanzler des böhmischen Königs und teutschen Kaisers Carl IV., den er auch auf seinen Reisen in Teutschland begleitete. Doch alle diese Würden und Aemter legte

er im J. 1363 plötzlich nieder, um in vollkommener Armuth Christo nachzufolgen und dem Evangelium zu dienen. Höchst ungern verlor der Prager Erzbischof Arnest v. Pardubic einen so frommen und gelehrten Mann aus seinem Capitel und sagte ihm darum: „was könnt Ihr denn Besseres thun, als eurem armen Oberhirten bei Führung seiner Herde Beistand leisten." Doch der schwärmerisch begeisterte Milicz ließ sich nicht halten und floh auf's Land nach Bischofteinitz, wo er Kaplan des Pfarrers wurde, um sich im Predigen und in der Seelsorge zu üben. Nach einem halben Jahr kehrte er nach Prag zurück, und fing zuerst bei St. Niclas auf der Kleinseite, dann bei St. Aegidius in der Altstadt zu predigen an, und zwar für die Böhmen. Seine Reden hatten einen mystischen Anflug und waren reich durchwebt mit apocalyptischen Bildern. Anfangs hatte er nur wenige Zuhörer, und diese verspotteten ihn mitunter wegen seines mährischen Accents; aber bald wurde ihre Zahl so groß, daß er oft an einem Tage mehrmals, einst sogar fünfmal predigen mußte, und selbst Gelehrte bewunderten die Fruchtbarkeit und Kraft seines Geistes. Sein Grübeln in der Apocalypse und in den Propheten brachte ihn jetzt auf die Meinung, das Weltende sei schon vor der Thüre, und zwischen 1365—1367 müsse der Untergang statthaben. Er verkündete dieß nun eiligst in einer besondern Schrift, sprach davon auch in seinen Predigten, und suchte darin zu zeigen, daß der Antichrist bereits erschienen sei. Er fand ihn überall, in allen Ständen und Altern, vornehmlich im Clerus. Aller Luxus, alle Pracht, alle wirklichen und vermeintlichen Sünden und Laster waren ihm lauter Spuren der Anwesenheit des Antichrists. Einst ging er soweit, daß er in einer Predigt seinen Herrn, den Kaiser Carl IV., geradezu und par excellence den großen Antichrist nannte, wofür ihn der Erzbischof einsperren ließ. Der Kaiser verzieh ihm, aber Milicz war wegen seiner Prophezeiung bereits in Rom angeklagt, und reiste jetzt 1367 mit Empfehlungsbriefen des Kaisers dahin ab. In Rom erwartete man eben die Rückkunft Urban's V. aus der avignon'schen Gefangenschaft. Um nun einstweilen nicht unthätig zu sein, verkündete Milicz auch in Rom seine Prophezeiung und schlug öffentlich an, daß er in der Peterskirche darüber predigen wolle. Auf dieß hin ließ ihn einer der römischen Inquisitoren bei den Franciscanern im Kloster Aracoeli zu Rom in Haft bringen; als aber der Papst ankam, ließ man ihn wieder frei und behandelte ihn gütig. Insbesondere nahm sich der Cardinal von Albano seiner an, und von da an scheint Milicz selbst seine Meinung über das nahe Weltende wo nicht ganz aufgegeben, doch zurückgehalten zu haben. Nach Prag zurückgekehrt, predigte er mit neuem Eifer, übernahm nach Waldhausers Tode (s. d. A.) dessen Stelle an der Teynkirche und erlernte jetzt sogar noch die teutsche Sprache, um auch den Teutschen predigen zu können. Außerdem war er der Beichtvater und Gewissensrath für viele Tausende, und verwendete zugleich viele Zeit auf den Unterricht junger Cleriker. In Folge seiner Bemühungen verödeten manche Häuser der Unzucht, namentlich das berüchtigte Venedig (ein großes Bordell in Prag), dessen Gebäude nun Kaiser Carl unserem Milicz schenkte. Dieser ließ mit Unterstützung der Prager Bürger daraus ein neues „Jerusalem" machen, eine Art Kloster für Büßerinnen, nebst einer Capelle und einer Wohnung für Cleriker. — Nach einiger Zeit wurde Milicz zum zweiten Male beim Papste verklagt, und von den Bettelmönchen 12 Artikel gegen ihn namhaft gemacht: 1) seine Lehre über die Ankunft des Antichrists, 2) und 3) eine zu weite Ausdehnung des Begriffs Wucher, 4) und 5) die Empfehlung der zu häufigen Communion, 6) daß er seine Büßerinnen einerseits zu hart halte, andererseits zu sehr lobe, 7) daß er den ganzen Clerus schmähe, 8) die Excommunicationsstrafe gering achte, 9) das Studium der freien Künste für sündhaft erkläre, 10) den Frauen keinen noch so anständigen Putz gestatten wolle, 11) sich hochmüthig zeige und zu Unterstützung dieses Hochmuths auch die weltliche Macht gegen die geistliche hetze, endlich 12) daß er den Geistlichen kein persönliches Eigenthum gestatten wolle. Auf dieß hin erließ Gregor XI. am 10. Januar 1374 mehrere Bullen an den Kaiser und an die Bischöfe von Prag,

Leitomysl, Olmütz, Breslau und Krakau, worin er jene Artikel verwirft und die Bischöfe tadelt, weil sie die Verbreitung derselben nicht gehindert hätten. Milicz reiste jetzt in der Fastenzeit 1374 selbst zum Papste nach Avignon, wurde von dem Cardinal von Albano abermals freundlich aufgenommen, starb aber zu Avignon im Sommer desselben Jahrs, ehe in seiner Sache ein entscheidendes Urtheil gefällt war. — Sein Leben hat schon ein Zeitgenosse und Schüler in Balbini, Miscell. Lib. IV. P. II. p. 44—64, unter den Neuern aber am besten Palacky in seiner Geschichte Böhmens, Prag 1845, Bd. III. Abth. 1. S. 164. ff. aus meistens ungedruckten Quellen beschrieben. Letzterer aber faßt am Schlusse seiner Darstellung das Ganze in die wichtigen Worte zusammen, in Milicz habe sich die böhmische Gemüthsart, religiöser Schwung mit etwas düsterer Färbung, inniges Gefühl und entschlossene That, gleichsam verkörpert, und er sei es gewesen, der den böhmischen Volksgeist in seinen Tiefen angeregt und ihn zuerst in jene Wellenbewegung versetzt habe, welche später, unter Mitwirkung neuer Elemente sich bis zu den husitischen Stürmen steigerte. Er hatte vorzüglich durch lebendiges Wort und augenblickliche That gewirkt; seine ungedruckten Schriften dagegen, in sichtbarer Eile flüchtig verfaßt, ermangeln, bis auf wenige Stellen, jener Tiefe und Kraft, welche allein ihnen bleibende Bedeutung sichern könnte. Vgl. Jordan, die Vorläufer des Husitismus, 1846. Zitte, Lebensbeschreibung der drei ausgezeichneten Vorläufer rc. Prag 1786; und die Art. Hus, und Janow. [Hefele.]

Mill, s. Bibelausgaben.

Milo, s. Hucbald.

Miltiades gehörte zu den bedeutendsten Kirchenschriftstellern und Apologeten des zweiten Jahrh., aber leider sind, wie von den meisten andern seiner Zeitgenossen, so auch von ihm keine Bücher auf uns gekommen. Ja, wir wissen nicht einmal, wo er gelebt und welchem Stande oder Berufe er angehört habe. Tertullian (adv. Valentin. c. 5) nennt ihn ecclesiarum sophista, wahrscheinlich wegen der dialectischen Gewandtheit, womit er die Sache des Christenthums vertheidigte, und zählt ihn neben Justin und Irenäus zu den sanctitate et praestantia ausgezeichneten Zeitgenossen der Valentinianer, welche diese instructissimis voluminibus bekämpft hätten. Hiemit stimmt zusammen, daß ein Anonymus bei Eusebius (Hist. eccl. V. 28) den Miltiades unter denjenigen Kirchenschriftstellern aufführt, welche schon vor Papst Victor, also vor 192 n. Chr., gegen Heiden und Häretiker geschrieben hätten. Uebrigens sind von allen Schriften des Miltiades nicht einmal Fragmente auf uns gekommen, und wir kennen davon bloß noch Titel und Zweck. Ein alter Anonymus bei Eusebius (Hist. eccl. V. 17) meldet: Miltiades habe gegen die Montanisten ein Buch geschrieben, „daß ein wahrer Prophet nicht in Ekstase sprechen dürfe.“ Wahrscheinlich ist dieß (*περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*) der Titel des betreffenden Buches gewesen (vgl. Valesii Annot. a. h. l.). Eusebius selbst sagt dann (l. c.) weiter: „Miltiades hat uns auch noch andere Denkmäler seines außerordentlichen Fleißes in der Theologie hinterlassen in den Büchern, die er gegen die Griechen (Heiden), und in denen, die er gegen die Juden geschrieben hat. Beide Werke enthalten je zwei Bücher. Ueberdieß hat er auch eine Schutzschrift (Apologie) für die Philosophie, zu welcher er sich bekannte (d. h. für das Christenthum), an die weltlichen Machthaber (*πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας* = Statthalter der Provinzen) geschrieben.“ Dasselbe Verzeichniß der Schriften des Miltiades gibt auch Hieronymus (Catal. script. eccl. c. 39) mit dem Beifügen: „Miltiades habe unter Kaiser M. Antoninus Commodus geblüht.“ An einer andern Stelle endlich (Ep. 83. ad Magnum) rühmt er insbesondere des Miltiades Schrift gegen die Griechen oder Heiden mit den Worten: scripsit et contra gentes volumen egregium, . . . ut nescias, quid in illo primum mirari debeas, eruditionem saeculi, an scientiam scripturarum. [Hefele.]

Miltitz, Carl von, päpstlicher Nuntius, war der Sohn eines sächsischen

Edelmannes, der zu Rom Cleriker und päpstlicher Kämmerer und Notar geworden war und von Papst Leo X. 1518 als päpstlicher Nuntius nach Teutschland geschickt wurde, um dem Churfürsten Friedrich die goldene Rose zu überreichen, vorzüglich aber in der Absicht, den lutherischen Handel, wie immer es geschehen könne, zu beenden. Da bei der Gesinnung des Churfürsten und bei der Stimmung eines großen Theiles des Volks an Gewalt nicht mehr zu denken war, so schlug Miltitz mit Luthern den Weg der Güte ein, die aber der Klugheit und Würde entbehrte und Complimente und Schmeicheleien zu Hilfe rief. Anfangs schien jedoch die Verfahrungsweise des Miltitz mit gesegnetem Erfolg gekrönt zu werden, denn bei der Besprechung mit Luther zu Altenburg im Januar 1519 stimmte er diesen durch freundliches Zureden dahin, daß er den bekannten so demüthigen Brief an den Papst schrieb, in Zukunft von den streitigen Lehrsätzen schweigen zu wollen versprach, wenn auch seinen Gegnern gleiches Stillschweigen auferlegt würde, und seine Zustimmung dazu gab, daß seine Sache vom Papste einem oder mehreren gelehrten teutschen Bischöfen zur Untersuchung übergeben werde. Während indeß Miltitz überaus freundlich mit Luther verfuhr, zog er zu Leipzig den Tezel mit einer solchen Härte zur Rechenschaft und bedrohte ihn, als den Anstifter des ganzen Unheils, so ernstlich mit dem Zorne des Papstes, daß Tezels bald darauf erfolgter Tod dem darüber empfundenen Aerger zugeschrieben ward. Obgleich in Folge der Leipziger-Disputation es noch viel schwieriger geworden war, den lutherischen Handel zu beenden, so verzagte doch Miltitz noch lange nicht an dem Gelingen seiner Unterhandlungen mit dem sächsischen Churfürsten Friedrich und mit Luther, unterredete sich mit letzterm zu Liebenwerda 1519 und zu Lichtenburg 1520, und war nicht wenig über Eck (s. d. A.) erbost, der das Versöhnungswerk störe. Luther stellte sich bei diesen Unterhandlungen fortwährend als sei es ihm Ernst, von seinem Unternehmen wieder abzustehen, woraus man sieht, auf wessen Seite die italienischen Künste und Verstellung waren, auf der des Miltitz, wie ihn Luther dessen beschuldigte, oder auf der des mit seiner Teutschheit prahlenden Reformators. Noch in der zweiten Hälfte des J. 1521 trug sich Miltitz mit Hoffnungen eines Erfolges seiner Bemühungen. Nach einem kurzen Aufenthalt zu Rom kehrte er 1522 wieder nach Teutschland zurück, wo er Canonicate zu Mainz, Trier und Meißen besaß und starb 1529. S. Pallavicini, Gesch. d. Conc. v. Trient, A. Menzel, Gesch. d. Teutschen, Schröckh, Kirchengesch. seit der Ref., Seidemann, Carl v. Miltitz, Dresden 1844. [Schrödl.]

Minden, Bisthum. Seine Stiftung hängt zusammen mit der Einführung des Christenthums in Sachsen. Der hl. Bonifacius (s. d. A.) verfolgte bis an das Ende seines Lebens den Gedanken, die Sachsen als den letzten teutschen Stamm, welcher noch nicht bekehrt war, in den Schooß der Kirche zu führen. Diesen Plan hat Carl d. Gr. verwirklicht. Das Bisthum Minden soll 780 von Carl d. Gr. errichtet worden sein. Wegen der Kriege mit den Sachsen waren aber dauernde Einrichtungen von Bisthümern erst seit 804 möglich. Minden findet sich in den Kriegszügen Carls zuerst 798 erwähnt als Minda, in demselben Jahre findet es sich wieder in einer Urkunde des Klosters Werden als Minithun; der Abt Liudger kaufte nämlich am 19. Juli 798 ein Weingartenstück zu Bachem am Melenbache bei Bonn. Der darüber lautende Kaufcontract selbst ist auf dem Feldzuge Carls gegen die Sachsen zu Minithun ausgefertigt. Die wirkliche Errichtung des Bisthums Minden ist allem Anschein nach nicht viel vor 804 erfolgt. Der Sprengel von Minden lag auf beiden Seiten der Weser, und wurde auf dem linken Ufer dieses Flusses durch die Hunte vom Bisthum Osnabrück, durch die Werra vom Bisthum Paderborn getrennt, schloß außer dem späteren Stiftsgebiet die Grafschaft Diepholz und die südliche Hälfte der Grafschaft Hoya in sich, reichte im Osten der Weser dagegen über Soltau hinaus und bis in die Gegend von Celle und Hannover. Als erster Bischof wird Herenumbert, Herumbert oder Herimbert genannt. Er muß sehr begütert gewesen sein, da er an das Kloster Fulda ein bedeutendes Geschenk machte. Eine seiner Schwestern

Lutburc ward Nonne. Sein Nachfolger wird Haduard, Hadowart oder Hardwardus genannt; er wohnte der feierlichen Uebertragung der Reliquien des hl. Martyrers Vitus nach Corvey (s. d. A.) bei, und reicht also schon in die Zeit Ludwigs des Frommen (s. d. A.) herab; er starb am 16. September 853. König Ludwig bestätigt am 14. October 871 die durch den Bischof Thiederich zu Minden geschehene Stiftung des Nonnenklosters zu Wonherestorp (Wunstorf). Bischof Drogo von Minden wohnt 887 der Provincialsynode zu Cöln bei, 892 war er auf der Synode zu Frankfurt und 895 auf der zu Tribur. Er starb am 5. Juni 902. Bischof Eberis, Ebergis oder Eburgis erscheint 932 auf der Synode zu Erfurt, 933 auf der zweiten Synode zu Altheim, 948 auf der Synode im kaiserlichen Palast Ingelheim und starb den 18. October 950. Bischof Helmward weihte 952 mit Assistenz der Bischöfe Dudo von Paderborn und Drogo von Osnabrück die neuerbaute Domkirche zu Minden zu Ehren der hl. Gorgonius, Laurentius und Alexander; er starb 14. Februar 958. König Otto I. nimmt 961, den 7. Juni, die Kirche von Minden auf Bitten des Bischofs Landward in seinen Schutz und bestätigt alle ihr von den früheren Königen verliehenen Privilegien, besonders von aller fremden Gerichtsbarkeit. In demselben Jahre ist Bischof Landward gegenwärtig bei der Translation des hl. Mauritius nach Magdeburg, und unterschreibt am 13. Februar 962 den Vertrag des Kaisers Otto I. mit Papst Johannes XII. Von demselben Kaiser wird Bischof Landward 963 mit andern Gesandten an den Papst geschickt und wohnt am 6. November der großen Synode in Rom bei. Am 2. Juni 965 erscheint er auf dem Concil zu Cöln, in demselben Jahre ist er bei einer Verhandlung Bernhards, Bischofs von Halberstadt, mit der Kirche zu Magdeburg gegenwärtig und stirbt am 27. September 969. Bischof Milo von Minden (969—996) stiftete zwölf sog. Kreuzpräbenden für solche, welche im Kriegsdienste des Bisthums verwundet oder gefangen worden, oder im Dienste des Bischofs alt geworden waren, oder andere ehrbare Bürger der Stadt Minden; unter der Bedingung, daß die Inhaber dieser Präbenden im Dome bei der Messe dienen, und den Processionen in der Fastenzeit beiwohnen sollten. Kaiser Otto II. nimmt 21. Juli 974 die Kirche von Minden auf Bitten des Bischofs Milo in seinen Schutz und bestätigt ihre Privilegien, besonders die freie Wahl des Bischofs und des Vogtes. Bischof Milo erscheint 28. Juni 974 unter den Bischöfen, auf deren Rath Kaiser Otto II. das Kloster Thangmarsfelden nach Nienburg an der Saale verlegt; demselben verleiht Kaiser Otto II. 19. März 977 den Königsbann und das Münz- und Zollrecht. Kaiser Otto III. schenkt 9. September 991 dem Bischofe Milo und der Kirche zu Minden die beiden Forstdistricte Hukulinhago und Stioringewald, so wie den an der westlichen Seite der Weser gelegenen Theil des Waldes Suntal. Bischof Milo wohnt 995 einer Synode in Hildesheim bei, welche Bischof Bernward von Hildesheim in Gegenwart Kaiser Otto III. und des Erzbischofs Willegis von Mainz hielt und stirbt 18. April 996. Bischof Ramward von Minden verlegt das von Bischof Milo in monte Wedegonis erbaute Kloster in die Stadt Minden, er erscheint 24. Juli 1002 unter den Großen, welche Kaiser Heinrich II. bei seinem Einzuge in Merseburg empfangen; stirbt 8. October 1002. Bischof Theodricus oder Theodorich ist 27. October 1007 auf der Synode von Frankfurt, welche in Gegenwart Kaiser Heinrich II. und des Erzbischofs Willegis abgehalten wurde. Kaiser Heinrich II. bestätigt 26. Februar 1009 die Privilegien des Domstifts zu Minden, besonders die freie Gerichtsbarkeit, die Münze, den Zoll und die freie Bischofswahl. Bischof Thiederich wohnt im Juli 1017 der großen Versammlung in Liozgo bei und wahrscheinlich 1018 der Provincialsynode zu Goslar. Kaiser Conrad II. schenkt 30. März 1029 dem Bischofe Sigibert oder Sigebert und der Kirche von Minden den Forstbann zwischen dem Flusse Ossenbeke und Allerbeke bis an den Fluß Wermonou und von da bis Northsulerecampon im Entergau in der Grafschaft des Herzogs Bernhard. Derselbe bestätigt am 20. April 1031 der Kirche von Minden die von den vorigen Kaisern ihr verliehenen Privi-

legien. Kaiser Conrad II. schenkt 10. Juli 1033 der Kirche von Minden auf Bitten des Bischofs Sigebert den Forstbann von der Mündung des Flusses Linderinus in die Weser aufwärts bis Liusa und an die Mündung des Flusses Luzilursone in die Lume, dann weiter aufwärts bis Halle und der Landstraße folgend bis an den Ort Puregriffe, wo die Diöcese Minden an die von Hildesheim grenzt; ferner an den Fluß Wabeke und diesen aufwärts bis an den Berg Vogilari, an dessen westlicher Seite, Rena gegenüber, bis an die Weser und dieser entlang wieder bis zur Mündung des Flusses Linderinus. Derselbe bestätigt das von Bischof Sigebert zu Minden gestiftete Kloster St. Martini mit dessen einzeln aufgezählten Besitzungen, unter denen auch der Weinzehnte zu Rotherisdorf. Kaiser Conrad II. feiert 1033 das Weihnachtsfest zu Minden. Bischof Sigebert stirbt 11. October 1036. Sigebert baute die St. Martinskirche zu Minden und dotirte sie mit eigenen Gütern. Er schenkte auch der Domkirche kostbare Zierrathen, unter andern ein auf Pergament geschriebenes Epistelbuch mit kostbarem Einbande. Sein Nachfolger Bruno wird am 18. December 1036 zu Halberstadt durch den Bischof Godehard von Hildesheim consecrirt. Bischof Bruno gründete 1042 ein Stift auf der Insel (dem Werder) bei Minden, welches König Heinrich III. am 23. Januar 1043 bestätigt. Bischof Bruno weiht 1046 das Kloster Kemnade. Kaiser Heinrich III. bestätigt am 20. Juli 1048 die Privilegien der bischöflichen Kirche zu Minden. Im J. 1065 am 10. Febr. stirbt Bischof Bruno. König Heinrich IV. feierte am 19. Mai 1065 das Pfingstfest zu Minden. Auf der Synode zu Worms, auf welcher die Absetzung Papst Gregor VII. beschlossen wurde, 24. Januar 1076, war Bischof Eilbert von Minden gegenwärtig; er starb 1. December 1080. Bischof Witelo von Minden bewilligt unterm 25. Juli 1099 dem Kloster Visbeck auf die vier Marienfeste und deren Octaven sowie auf das Fest Johannes des Täufers und des hl. Nicolaus einen Ablaß von 40 Tagen und einer Karene (s. d. A.). Siward, Bischof von Minden, wird am 30. März 1124 von dem päpstlichen Gesandten geweiht. Werner, Bischof von Minden, starb am 10. November 1170. Nach Auflösung des gemeinsamen Lebens der Canonici, theilte er zuerst die Canonical-Präbenden ein, und stiftete 4 Vicarien. Anno, Bischof von Minden, ein geborner Graf von Blankenburg, machte im Anfange des J. 1175 eine Pilgerreise nach St. Jacob (Compostella) und schloß auf derselben Fraternitätsverträge mit verschiedenen französischen Klöstern. Der früheste derselben ist ausgestellt unterm 9. Januar 1175. Am 21. Februar 1175 schloß er einen Fraternitätsvertrag mit der Kirche St. Jacob zu Compostella. 1175—1178 ertheilte Kaiser Friedrich I. ein Privilegium wegen der Freiheit der Personen und Häuser der Geistlichen des Bisthums Minden. Die Dominicanermönche kamen 1236 am Tage Pauli Bekehrung nach Minden und wurden auf's Prachtvollste eingeholt. Das Cistercienserkloster zu Vlotho ward 1284 gestiftet und 1295 das Capitel von Neustadt nach Lübbecke verlegt. Der Ritter Wulbrand Mome stiftete 1295 ein Beguinenhaus in Minden. 1306 verlegte man die Dominicanerinnen von Lahde in der Diöcese Minden nach Lemgo in der Grafschaft Lippe, Diöcese Paderborn. Johann von Paderborn und Ludolph, ein Priester des Hauses Lage, kamen 1309 nach Minden, um die Kreuzzüge zu befördern. Bischof Ludwig von Minden stiftete 1330 das Benedictinerinnenkloster zu Walsrada oder Welpprode und consecrirte das zu Egestorpe. Im J. 1377 den 16. November kam Kaiser Carl IV. nach Minden und bestätigte dem Bischofe und Stift zu Minden alle ihre Privilegien, Freiheiten und Gerechtigkeiten. Zugleich erließ er einen geschärften kaiserlichen Befehl an die Stadt, daß sie allen Beschwerden des Bischofes abhelfen solle. 1441 kam Joannes s. Calixti Romanae ecclesiae presbyter cardinalis als Gesandter des Concils von Basel nach Minden und suchte die kirchlichen Angelegenheiten in gute Ordnung zu bringen. Der Cardinal Nicolaus von Cusa oder Nicolaus miseratione divina et sancti Petri ad Vincula Romanae ecclesiae presbyter cardinalis kam 1451 als Legat des apostolischen Stuhls nach Minden, um das kirch-

liche Leben zu reformiren, eingeschlichene Laster und Mißbräuche auszurotten, und bessere kirchliche und sittliche Ordnung einzuführen. Zu dem Ende machte er verschiedene Anordnungen und Gesetze und hob alle diesen widersprechende Statuten auf. Mit der Ausführung seiner Anordnungen beauftragte er den zeitigen Bischof, Dompropst und Thesaurarius. Das Kloster SS. Maurilii et Simeonis in Minden trat 1458 in die Bursfelder Congregation. Der Bischof Heinrich stiftete 1497 zu St. Martin und Marien in Minden die Frohnleichnamsbruderschaft. — Zur Zeit der sog. Reformation war Franz I., ein geborner Herzog von Braunschweig und Lüneburg, Bischof. Er war zu dieser Würde gewählt, als er kaum das 17. Jahr seines Alters angefangen hatte. Sein Leben entsprach aber nicht den Forderungen, welche man an einen Bischof stellen muß. Zu seiner Zeit, etwa um 1526, drang die Reformation in Minden ein. Wie in anderen Städten ging es auch hier so gewaltthätig und zwangsweise zu, daß das Capitel aus der Stadt flüchtete. Der damalige Domdechant Burchard vom Busche, ein Bruder Hermanns vom Busche (s. d. A.), einer der gelehrtesten Männer von Westphalen, war ein eifriger Gegner der Reformation. Ein gewisser Nicolaus Krage (Cragius), welcher (wie es bei einem protestantischen Schriftsteller E. A. F. Culemann, 4. Abtheilung Mindischer Geschichte, Minden 1748 S. 30 heißt) „zwaren kein sonderlicher Gelehrter, dennoch aber ein beredter und zum Lehramt geschickter Mann war", predigte bald in dieser und bald in jener Kirche und fanatisirte das Volk so, daß beinahe alle Geistlichen aus der Stadt flüchten mußten. Den Geistlichen wurden alle schuldigen Leistungen verweigert. Bei Culemann l. c. S. 40 heißt es: „Und da ohnehin der gemeine Mann von dergleichen praestandis, so sie denen Geistlichen zu geben schuldig, mehrentheils einen ganz irrigen Begriff hatte, und die Reformation als eine Gelegenheit ansahe, sich davon zu befreyen, so trug solches in Ansehen desselben zu der so geschwinde in der Stadt Minden zu Stande gekommenen Reformation fast ein mehrers als der Eiffer und der wahre Begriff von der Evangelischen Lehre bey, als welches daraus offenbar ist, daß die sogenannten Evangelici keine Merckmahle von einem geänderten und verbesserten Leben und Wandel von sich blicken liessen, sondern im Sause und Schmäuse — — die Zeit zubrachten und an ihren Neben-Christen, welche der Römisch-Catholischen Religion zugethan verblieben, vielen Unfug ausübten, wozu sie sonder Zweifel durch den unruhigen Prediger Nicolaum Cragium, welcher mit denen Bürgern heimliche Zusammenkünfte hielt und allerhand gefährliche Rathschläge schmiedete, verleitet worden." — Die niedere Geistlichkeit erwirkte ein Urtheil des Reichskammergerichts, welches der Stadt Minden bei Strafe von 60 Mark löthigen Goldes aufgab, der Geistlichkeit ihr sämmtliches Eigenthum zurückzugeben, den gemachten Schaden wieder zu ersetzen, die Kläger wieder in ihre Häuser kommen zu lassen, die schuldigen Renten, Zinsen und Gülten richtig abzuführen und sie in ihrem Gottesdienste nicht zu stören. Von allem dem geschah aber gar Nichts, man fuhr dagegen fort, den Geistlichen ihre Güter zu nehmen u. s. w. Deßhalb klagte die Geistlichkeit nochmals, in Folge dessen erging unterm 15. März 1531 ein neuer Befehl. Von Seiten der Stadt geschah Alles, um die Sache in die Länge zu ziehen, aber beinahe Nichts, um der Geistlichkeit Recht wiederfahren zu lassen. Endlich am 9. October 1538 ward Minden in die Reichsacht erklärt. Culemann, l. c. S. 123: „Was die Sache wegen der abgenommenen Kirchen, Capellen, Kleinodien und derselben Restitution betraff, bekümmerte sich die Stadt um die 1538 publicirte Achts-Urthel wenig, nachdem sie in dem Schmalkaldischen Bunde aufgenommen worden, und die protestirende Stände sich einander versprochen hätten, mit gesammter Hand im Falle der Noth zur Wehre zu setzen." Im J. 1547 ward die Stadt von der kaiserlichen Armee zur Uebergabe gezwungen. Am 10. Febr. 1530 war Franz Graf von Waldeck zum Bischofe gewählt. Seine Räthe bemühten sich, die Stadt mit der Geistlichkeit zu vergleichen, aber die Stadt wollte nicht recht. Der Bischof hielt am 18. Februar 1549 eine Synode ab. Die Religionsstreitigkeiten

währten nachher aber immer noch fort, denn, wie Culemann Abtheil. 5. S. 24 sagt, „die Stadt Minden liebte Unruhe und Uneinigkeit.“ — Im dreißigjährigen Kriege ward die Stadt 1626 von Tilly, 1634 von Herzog Georg von Lüneburg eingenommen. Im westphälischen Frieden ward das Bisthum Minden an den Churfürsten von Brandenburg abgetreten. Den Katholiken wurde der Besitzstand vom Jahre 1624 in Betreff der Religionsübung, so wie rücksichtlich der Prälaturen, Canonicate, Beneficien aller Art garantirt. Doch gewährte dieser Besitzstand den Katholiken außerhalb der Stadt Minden nur sehr wenig, so daß das katholische Bekenntniß fortan fast nur auf die Stadt Minden beschränkt blieb. Hier gehörte den Katholiken außer einigen Canonicaten an dem mit der lutherischen Hauptkirche St. Martin verbundenen Collegiatstifte, das Benedictinerkloster St. Simon und Mauritius, seit 1696 mit der Abtei Huysburg im Halberstädtischen unirt, das Collegiatstift St. Johannes und dann der Dom mit dem Capitel. Vom Capitel ward der vierte Theil eingezogen, so daß es noch aus 18 Domherrn bestand, welche alle adelig sein mußten, von denen 13 katholisch, und 5 protestantisch waren. Im Dome aber fand nur katholischer Gottesdienst Statt. Bei der großen Säcularisation am Anfange dieses Jahrhunderts ward auch das Domcapitel zu Minden eingezogen. Minden bildet jetzt eine Pfarrei, welche zum Bisthum Paderborn gehört. Vergl. Rettberg, Kirchengeschichte Teutschlands. 2r Bd. Göttingen 1848, wo auch die Literatur über das Bisthum Minden angegeben ist. Erhard, regesta historiae Westfaliae. tom. 1. Monasterii 1847. Laspeyres, Gesch. und heutige Verfassung der katholischen Kirche Preußens. 1. Thl. Halle 1840. [Uedinck.]

Mine, s. Geld.

Minimen (Ordo fratrum Minimorum S. Francisci de Paula). Der Stifter dieses Zweiges des Franciscanerordens ist der hl. Franciscus von Paula, einem Städtchen in Calabrien. Geboren im J. 1416 als der Sohn armer, aber frommer Eltern wurde er einem Gelübde derselben gemäß in seinem 13. Jahre den Franciscanern des Städtchens St. Marco übergeben, bei denen er ein Jahr unter den strengsten Uebungen zubrachte. Obwohl noch durch kein Gelübde verpflichtet erfüllte er die Regel in ihrer ganzen Strenge, enthielt sich der Fleischspeisen und des Weines und trug keine Linnen mehr. In Begleitung seiner Eltern unternahm er eine Wallfahrt nach Rom und Assisi und zog sich nach seiner Rückkehr in die Einsamkeit zurück, kaum 21 Jahre alt. Bald gesellten sich fromme Personen zu ihm und theilten seine Lebensweise (1435). Die benachbarten Einwohner bauten Jedem eine Zelle, ein Priester aus der Pfarrei besorgte den Gottesdienst und so waren die Eremiten des hl. Franciscus von Assisi gegründet. Als sich die Zahl seiner Schüler immer mehr vergrößerte, unternahm Franciscus im J. 1454 mit Genehmigung des Bischofs von Consenza den Bau einer Kirche und eines Klosters, wobei er von allen Seiten unterstützt wurde. Nun mußte auch das Einsiedlerleben dem Cänobitenleben weichen. Alsbald erhielt die Stiftung in Calabrien und Sicilien Verbeitung und im J. 1474 päpstliche Bestätigung und Befreiung von der Jurisdiction der Ordinarien. Zugleich ward Franz von Paula zum Generalsuperior ernannt. Allein noch wollte er seiner Stiftung keine geschriebene Regel geben, sondern ihr nach dem Beispiele der ersten Aebte durch sein Vorbild selbst als lebendige Regel voranleuchten. Im Jahre 1482 wurde er nach Frankreich berufen, wo Ludwig XI. bei den nahenden Schrecken des Todes seiner Fürbitte vertraute; er starb wirklich in den Armen seines Dieners. Sein Sohn und Nachfolger Carl VIII. aber schenkte ihm noch größeres Vertrauen und ließ ihm ein schönes Kloster im Park von Plessis-les-Tours und ein anderes zu Amboise erbauen. In Paris wurden seine Mönche Bons hommes genannt (s. d. Art. Boni homines). In Spanien, wohin Franciscus Mönche aus dem Kloster Plessis-les-Tours sandte, erhielten sie den Namen: „Väter des Sieges,“ weil Ferdinand der Katholische es ihrem Gebete zuschrieb, daß Malaga den Mauren entrissen wurde. Im Jahre 1497

ließen sich die Mönche auf die Bitte Kaisers Maximilian auch in Teutschland nieder, wo sie anfänglich drei Klöster erhielten, aus denen viele andere besetzt wurden. Endlich im J. 1493 hatte Franciscus seine dreifache Regel vollendet, nämlich eine für die Religiosen, eine andere für die Nonnen und die dritte für die Tertiarier seines Ordens. Außerdem haben wir auch noch ein Correctorium, d. i. Anleitung zur Buße, von ihm. An der Spitze des Ordens steht der Generalis Corrector, jedem Hause steht der Corrector (Besserer) vor; Demuth, Buße und Besserung bilden das Fundament dieser Congregation, weßwegen sich ihre Mitglieder auch Minimi, d. i. mindeste Brüder nannten, sei es, um sich noch mehr als die fratres minores zu demüthigen, oder daß sie die Worte Christi im Auge hatten: „quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis, mihi fecistis" (Matth. 25. 40.). Als weitere Grundlage dieses Ordenslebens ist das Fasten zu betrachten: „Das Fasten, sagte Franciscus, gleicht dem Oele, das überall oben schwimmt." Daher war nicht bloß der Genuß des Fleisches, sondern auch alles dessen verboten, was vom Fleische herkömmt, als Eier, Butter, Käse, ferner alle Arten von Milchspeisen, nur Brod, Wasser und Oel waren erlaubte Nahrungsmittel. Die Päpste Alexander VI. (1502) und Julius II. (1506) bestätigten die Regel des Stifters und ließen seinen Orden an allen Privilegien der vier Bettelorden Theil nehmen. Franciscus selbst starb am 2. April 1507, als sein Orden bereits in fünf Provinzen blühte. In der Folge zählte er 450 Häuser, ist aber, obwohl es ihm nicht an einzelnen ausgezeichneten Männern fehlte, zu keinem besondern Ansehen gelangt und heutzutage nur auf wenige Häuser in Italien beschränkt mit dem Haupthause zu Rom. Die Kleidung der Brüder, Cleriker und Laien, besteht aus geringem Stoffe von natürlich schwarzer, ungefärbter Wolle und muß bis auf die Knöchel herabreichen. Vgl. Franciscus Lanovius, Chronic. Generale ord. minim. Helyot, Mönchsorden. Bd. VII. S. 515. Die Regel steht bei Holstenius cod. regul. monast. T. III. p. 85, die Reihenfolge der Generalcorrectoren ib. p. 99. Die Klosterfrauen erhielten nur 14 Klöster, von denen jedem eine Mater correctrix vorstand, haben heutzutage nur wenige Klöster, z. B. zu Palermo, s. die Regel bei Holstenius l. c. p. 91. Außerdem hatte der Orden auch seine Tertiarier, deren Hauptaufgabe Buße und Besserung war. (s. ihre Regel ib. p. 96.) Vergleiche hierzu den Art. Franciscanerorden. [Fehr.]

Ministranten, s. Meßdiener.

Minoristen, s. Domicellare.

Minoriten, s. Franciscanerorden.

Minutius Felix, einer der ältesten lateinischen Kirchenschriftsteller. Von seinen Lebensumständen ist uns nichts Sicheres bekannt, als daß er ein angesehener causidicus zu Rom war und auch nach seinem Uebertritt zum Christenthum dieses Amt beibehielt. (Min. Oct. 2, 28. Lactant. Instit. 5. 1. Hier. catal. 58.). Ob er aus der bekannten römischen Familie der Minucier stammte, ist ungewiß; ebenso unsicher ist die Vermuthung, daß er ein Africaner war; sein Styl, sein Verhältniß zu Tertullian und anderes, was man dafür anführt, sind wenigstens keine schlagenden Gründe. Wahrscheinlich blühte er im Anfange des dritten Jahrhunderts. Manche Stellen seiner Schrift haben große Aehnlichkeit mit Stellen bei Tertullian und Cyprian; am wahrscheinlichsten ist, daß er von Tertullian, Cyprian aber von ihm entlehnt hat. — Von seinen Schriften ist uns nur eine sehr schöne Apologie des Christenthums in dialogischer Form, unter dem Titel Octavius, erhalten. Die Veranlassung des Dialogs erzählt er in folgender Weise: Minutius hatte einen Freund, Cäcilius Natalis, welcher mit ihm zu Rom wohnte, aber noch Heide war. Ein anderer Freund, der Anwalt Januarius Octavius, hatte mit Minutius zu Rom den christlichen Glauben angenommen, wohnte aber nicht mehr in Rom. Bei einem Besuche des Octavius zu Rom machten die drei Freunde zusammen einen Spaziergang, und als sie bei einer Serapissäule vorbeikamen, warf Cäcilius nach heidnischer

Sitte dem Götzen einen Kuß zu. Dieses veranlaßte eine bittere Bemerkung des Octavius, und diese eine Unterredung über den Werth der heidnischen und christlichen Religion. Minutius wurde zum Schiedsrichter gewählt, die beiden andern sprachen ein jeder als Sachwalter seiner Religion, erst Cäcilius, dann Octavius. Als dieser geendigt hatte, erklärte Cäcilius, ohne die Entscheidung des Minutius abzuwarten, sich für besiegt und versprach, sich im Christenthum weiter unterrichten und taufen zu lassen. — Man hat allerlei Vermuthungen über die Persönlichkeit der beiden Freunde des Minutius angestellt, z. B. Cäcilius sei derselbe, welcher später den hl. Cyprian zum Christenthum bekehrt habe; es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß die ganze Einkleidung des Gesprächs erdichtet ist. — Die Vorwürfe, welche Cäcilius gegen das Christenthum vorbringt und Octavius widerlegt, sind dieselben, welche von den alten Apologeten überhaupt behandelt werden. Ein tieferes Eingehen in die Lehren des Christenthums lag wohl nicht im Plane des Verfassers. Die Darstellung und Sprache des Dialogs ist meisterhaft, und das Werk nach Form und Inhalt eins der schönsten Denkmäler der ältesten lateinischen patristischen Literatur. — Hieronymus (catal. l. c.) erwähnt noch eine andere, jetzt verlorene, Schrift de fato vel contra mathematicos, welche zu seiner Zeit dem Minutius zugeschrieben wurde, zweifelt aber wegen der Verschiedenheit des Styls an der Aechtheit derselben. Nach einer Stelle im Octav. c. 36 (de fato .... disputaturi alias et uberius et plenius) wäre es allerdings möglich, daß Minutius ein Werk über diesen Gegenstand verfaßt hätte; eben so gut wäre es aber denkbar, daß diese Stelle dazu Anlaß gegeben hätte, ihm jenes Buch zu unterschieben. — Der Octavius ist uns nur in einem einzigen Codex erhalten, welcher zugleich die sieben Bücher des Arnobius gegen die Heiden enthält. Derselbe wurde in der Vaticana gefunden und von Papst Leo X. dem Könige Franz I. von Frankreich geschenkt, durch welchen er in die königliche Bibliothek zu Paris kam. Sabäus gab den Octavius zuerst heraus (Rom 1543), aber als liber octavus des Arnobius; so erscheint er auch noch in den drei folgenden Ausgaben. Erst der Jurist Franz Balduin entdeckte den Irrthum und gab das Buch unter dem Namen seines wahren Verfassers heraus, Heidelberg 1560. Seitdem ist die Schrift sehr oft, namentlich von Philologen, von Desiderius Heraldus (Paris 1613) und Nic. Rigaltius (Paris 1643) nach einer neuen Vergleichung des Manuscripts, mit Anmerkungen und Dissertationen von Lindner (Langensalza 1760 und 1778), und neuerdings mit einem reichen Apparat, namentlich auch einer gründlichen und ausführlichen Dissertation Le Nourry's im dritten Bande von Migne's Patrologie. Das Werk ist auch in das Französische, Spanische, Italienische, Englische, Holländische und Teutsche (von Lichtwer, Nußwurm und Lübkert 1836) übersetzt. [Reusch.]

Miramionen, s. Genovefanerinnen.

Mirandola, Johannes Picus von, aus dem edlen Geschlechte der Pici von Mirandola, war der dritte Sohn Giovan-Francesco's, des Herrn von Mirandola und Concordia, geboren 1463. Von Jugend an zeichnete ihn ein durchdringender Geist und ein bewunderungswürdiges Gedächtniß aus. Seine Mutter bestimmte ihn dem geistlichen Stande und sandte ihn in seinem 14ten Lebensjahr nach Bologna zu den Studien des canonischen Rechtes, in welchen er große Fortschritte machte. Doch zogen ihn bald Philosophie und Theologie mehr an, und um sie gründlich kennen zu lernen, besuchte er verschiedene französische und italienische Universitäten. Zu Florenz war von Cosmo de Medici im J. 1440 eine Academia Platonica errichtet worden, an welcher Marsilius Ficinus (s. den Art. Ficinus) als das Haupt eines christianisirten, theilweise aber kabbalistisch-mystischen Neuplatonismus glänzte (s. Kabbala). In diese philosophische Richtung ging Picus ein, studirte zu diesem Behufe außer dem Griechischen und Lateinischen auch das Hebräische und die semitischen Dialecte, brachte längere Zeit mit cabbalistischen und auf seine Philosophie bezüglichen Studien zu und gelangte dergestalt zur Ueberzeugung, daß der Ursprung aller ächten Weisheit nur in der göttlichen Offenbarung des alten und

neuen Bundes zu finden sei, woraus die Weisen aller Völker und darunter besonders auch die Griechen und vorzüglich Pythagoras und Plato geschöpft hätten. Nachdem er sieben Jahre lang an verschiedenen Universitäten zugebracht hatte, ging er 1486 nach Rom und lud hieher alle Gelehrten Europas zu einer öffentlichen Disputation über 900 von ihm aus allen Theilen der Philosophie, Mathematik und Theologie ausgehobene Sätze ein, wobei er den Kommenden die Vergütung der Reisekosten versprach. Aber die Sache erregte großes Aufsehen und mannigfaltigen Tadel, mehrere der aufgestellten Thesen wurden sogar als häretisch bezeichnet; der Papst ließ daher die Thesen prüfen und man fand einige davon der Häresie verdächtig (s. Innocenz VIII.). Sohin konnte die Disputation nicht stattfinden; übrigens gab Mirandola eine Apologie der 13 Thesen, die man der Häresie beschuldigte, heraus, mit der Erklärung, sich in Allem dem Urtheile des römischen Stuhles zu fügen, und P. Alexander VI. stellte ihm 1493 ein Absolutions-Breve ad cautelam zu, worin er bezüglich der ihm vorgeworfenen Irrthümer losgesprochen wurde. Inzwischen begann er, mit Hintansetzung aller andern Studien, der Theologie und hl. Schrift sich ausschließlich zu weihen, verkaufte seine väterlichen Erbgüter, vertheilte einen Theil des Erlöses unter die Armen und starb, erst 32 Jahre alt, am 17. Nov. 1494. Mirandola's Biographie schrieb seines Bruders Sohn Giovan-Francesco Mirandola († 1533), der in die Fußstapfen seines Onkels trat und viele Schriften hinterließ. Die Werke des jüngern Picus erschienen zusammen mit jenen seines Onkels unter dem Titel: Pici utriusque opera, Basileae, t. II. fol. 1573, 1601. Alle Werke (des ältern Picus), bemerkt Dupin (bibl. t. XII) tragen das Gepräge der Eleganz, der Leichtigkeit, der Klarheit, der Geistesschärfe und ausgebreiteter Kenntnisse; weniger excellirt darin der jüngere Picus, ist aber dafür gründlicher und gleichförmiger. S. Dupin l. cit.; Rixners, Gesch. d. Philos. Bd. II; Leo's Gesch. v. Italien IV; Jöcher's Lexicon. — [Schrödl.]

Miräus, Aubertus, ein um die Kirchengeschichte verdienter Schriftsteller, wurde zu Brüssel 1573 geboren, machte seine Studien zu Douay und Löwen, wurde 1598 Canonicus zu Antwerpen und zugleich daselbst bei seinem Onkel, dem Bischof Johann Miräus, Secretär. In der Folge wurde er Hofprediger, Aumonier und Bibliothecar bei dem Erzherzoge Albert von Oestreich, und im J. 1624 Domdechant zu Antwerpen, als welcher er daselbst 1640 starb. Sein ganzes Leben war schriftstellerischen Arbeiten zum Besten der Kirche und seines Vaterlandes geweiht, wobei es ihm mehr um die Sachen als um die Form zu thun war, und wobei er einen emsigen Forschungsgeist bethätigte, ohne jedoch der Genauigkeit und Kritik immer die gebührende Rechnung zu tragen. Unter seinen vielen Schriften mögen angeführt werden: 1) Bibliotheca Ecclesiastica (Scriptorum Ecclesiasticorum), zwei Folianten, Antwerpen 1639—1649: eine neue Edition dieses Werkes erschien zu Hamburg 1718 von Joh. Alb. Fabricius, der in der Vorrede dazu dem Miräus das große Lob spendet: „vir et hoc et tot aliis monumentis in lucem editis non minus de veteri memoria quam de posteritate omni insigniter promeritus." — 2) De statu religionis Christianae per totum orbem, Helmstädt 1671. — 3) Notitia episcopatuum orbis Christiani, Antwerpen 1613. — 4) Geographia Ecclesiastica. — 5) Codex regularum et constitutionum clericalium, fol. — 6) Chronicon Cisterciense, worin auch eine Abhandlung über den Ursprung der Beguinen, Cöln 1614. — 7) Origines coenobiorum Benedictinorum, Carthusianorum etc. — 8) Opera historica et diplomatica, Elogia illustrium Belgii scriptorum, Chronicon rerum Belgicarum, Chronicon rerum toto orbe gestarum etc. etc. Alle kirchenhistorischen Werke des Aub. Miräus erschienen gesammelt in vier Folianten zu Brüssel 1733. [Schrödl.]

Mischna, s. Thalmud.

Miserere wird zunächst der 50. Psalm von seinem Anfangsworte „Miserere" genannt. Er enthält ein glühendes Bußgebet, daher er auch einer der sieben Bußpsalmen ist. Der gewöhnlichen Meinung nach hat ihn König David verfaßt, als

ihm der Prophet Nathan die bekannte Bußpredigt wegen Bethsabee gehalten hatte (2 Sam. 12.); Andere schreiben diese Ehre dem König Manasses oder irgend einem in der babylonischen Gefangenschaft befindlichen Juden zu (cfr. Calmet.). — In einem weitern Sinne versteht man unter Miserere eine Fastenandacht, bei der das Miserere feierlich gesungen, die mit der Segnung cum Venerabili begonnen und geschlossen und oft auch durch eine Bußpredigt eingeleitet wird.

Misericordia wird häufig der zweite Sonntag nach Ostern genannt, weil die Antiphon im Introitus der Messe dieses Sonntags mit dem Worte „Misericordia“ anfängt. Die ganze Antiphon, in der sich die Osterfreude eines dankbaren Gemüthes ausspricht, lautet: „Misericordia Domini plena est terra, alleluja: verbo Domini coeli firmati sunt, alleluja, alleluja“. Vgl. den Art. Messe.

Miß, Jacobus v., s. Jacobus v. Mies.

Missa praesanctificatorum; missa sicca, nautica; missa bifaciata, m. revocata. In der missa praesanctificatorum geschieht keine Consecration, sondern das Tags zuvor consecrirte Sacrament wird unter der einzigen Brodsgestalt sumirt. In der lateinischen Kirche geschieht dieses bloß einmal im Jahre, am Charfreitag (s. den Art. Charwoche); in der griechischen Kirche an allen Tagen in der Fastenzeit mit Ausnahme der Samstage und Sonntage. Die trockene oder Schiffsmesse ist gar keine Messe, denn es wird keine Eucharistie conficirt. Es ist eine bloße Ceremonie, eine Nachbildung der Messe, um auch auf Schiffen, wo wegen der beständigen Fluctuation die Messe nicht gelesen werden kann, der Andacht der Gläubigen wenigstens eine Erinnerung daran zu gewähren. Der Priester betet nur die Epistel, das Evangelium, die Präfation aus der Messe mit den übrigen Gebeten, ohne den Canon und die Consecrationsformel, reicht dann den Kranken die hl. Eucharistie, und genießt sie selbst, wobei die vorgeschriebenen Communiongebete abgebetet werden. Es ist also diese missa sicca nichts anders als eine Spendung der hl. Wegzehrung. Wenn deren Gebrauch sich ehemals auch auf Leichenbegängnisse ausdehnte, so ist ein solcher Gebrauch nicht zu rechtfertigen. Missa bi- oder trifaciata hatte ihren Ursprung von einem Mißbrauche, der besonders in Frankreich vom 11ten bis 14ten Jahrhundert sich einschlich und darin bestand, daß einige Priester mehrere Messen verschiedener Feste an Einem Tage bis zum Anfang des Canon lasen. Bei der letzten Messe wurde dann der Canon gesprochen und die Messe bis zu Ende gelesen. So sollte der Canon für die zwei, drei oder vier Messen, so viel man eben gelesen haben wollte, abgebetet und sollte für diese mehreren Messen zugleich dienen. Dieser Mißbrauch wurde auf mehreren Concilien, namentlich zu Paris im J. 1212 strenge verboten. Das bifaciare, trifaciare ist demnach nicht einerlei mit binare, trinare = zwei, drei complete Messen an einem Tage halten, was früher nicht sehr ungewöhnlich gewesen ist (s. den Art. Messe). — Missa revocata erklären Einige als eine vollständig gehaltene Messe, weil nach der Entlassung der Katechumenen die Gläubigen zur Messe zurückgerufen worden seien (s. Gläubigenmesse). Andere sind durch diese Erklärung wenig befriedigt und halten dafür, daß missa revocata für eine auf einen gewissen Tag festgesetzte Meßstiftung zu nehmen sei, weil dadurch das Andenken eines Gläubigen wieder hervorgerufen werde. [Dür.]

Missa catechumenorum fidelium, s. Gläubigen- und Katechumenen-Messe.

Missale, s. Liturgien.

Mißbrauch der Kirchengewalt (abusus), s. Jura circa sacra.

Mißheirath oder unstandesmäßige Ehe (disparagium) heißt nicht nur die Ehe einer freien Person mit einer unfreien oder leibeigenen (eine Verbindung, die sowohl nach teutschen als nach römischen Gesetzen schwer verpönt war, und heutzutage, wenigstens in Teutschland, ohnehin unpractisch ist), sondern auch nach neuerem Sprachgebrauche die Ehe einer erlauchten oder hochadeligen Person mit

einer Person unter ihrem Stande, gleichviel ob von niederem Adel oder vom Bürgerstande. Wenigstens galt die Heirath eines Hochadeligen mit einer Bürgerlichen nach der Wahlcapitulation des Kaisers Carl VII. (Art. 22. § 4.) unstreitig als Mißheirath. Die Behauptung aber, daß auch die Verbindung einer Person niederen Adels mit einer unadeligen eine Mißheirath im strengen Rechtssinne des Wortes sei, ist so wenig begründet, als die weitere Behauptung, daß ein Adeliger durch die Heirath einer Person aus dem Bauernstande seines Adels verlustig werde. Ueberhaupt müssen die bürgerlichen Wirkungen einer unstandesmäßigen Ehe nach den betreffenden Landesgesetzen beurtheilt, und, wo diese schweigen, gemeinrechtlich angenommen werden, daß die Frau den Stand des Mannes annimmt. Jedenfalls aber ist eine solche Ehe, wenn sie sonst an keinem trennenden Hindernisse leidet und in Tridentinischer Form geschlossen ist, in foro ecclesiae eine vollgültige Ehe. Es gibt eine Menge Abhandlungen über diesen Gegenstand; vgl. besonders v. Lehndorf, Berlin 1792, und C. F. Dieck, Halle 1838. [Permaneder.]

Missi Dominici. Kaiser Carl der Große erkannte die Verbindung der richterlichen und vollziehenden Gewalt in Einer Person als ein für die persönliche Sicherheit seiner Staatsangehörigen gefährliche Einrichtung. Daher glaubte er beide trennen zu sollen. Die executive Gewalt beließ er demnach den betreffenden Herzögen (duces) und Gaugrafen (comites); das Richteramt aber übertrug er eigenen durch Intelligenz und Bildung ausgezeichneten Männern, den zur Anhörung und Abhilfe aller Beschwerden des Volkes im ganzen Reiche ausgesendeten kaiserlichen Bevollmächtigten (missi dominici). Dergleichen kaiserliche Sendrichter waren es auch, welche die Bischöfe oftmals auf ihren Rundreisen (s. Kirchenvisitation) begleiteten, und mit ihnen gleich an Ort und Stelle gemeinschaftlich die sog. gemischten, d. i. theils die kirchlichen, theils die staatsrechtlichen Verhältnisse betreffenden Angelegenheiten untersuchten und entschieden; wie z. B. bei der alljährlichen Beaugenscheinigung der etwa nöthigen Reparaturen und Neubauten an Kirchengebäuden rc., wo der kaiserliche Richter die allenfallsigen Streitfragen über die Bauverbindlichkeit dieser oder jener physischen oder moralischen Person überhaupt (d. i. die reine Rechtsfrage) entschied, der Bischof dagegen über Art und Maß der Baubeiträge (sohin über den Vollzug der ausgemittelten Verbindlichkeit) erkannte. Vgl. dazu Criminalgericht, geistliches. [Permaneder.]

Mission des Priesters, kirchliche, s. Approbation.

Mission, Priester von der, s. Lazaristen.

Mission, äußere und innere. Es gibt eine Mission, eine Sendung von Glaubensboten an Heiden und an Christen, an Ungläubige und an Gläubige, die aber im Laufe der Zeit an ihrem Glauben Schiffbruch gelitten haben, laue, zweifelnde, kalte oder gar todte Glieder der Kirche geworden sind. Neben der äußern Mission an die erstern kennt unsere Kirche seit Jahrhunderten auch eine innere Mission an die letzteren, um durch diese die Indifferenten, die Irrenden und Sünder zu wecken, zu belehren und zu bekehren. Die Geschichte der Kirche zeigt uns, daß Gott den Feinden seines Reiches, sei es, daß sie absichtlich oder unabsichtlich, vereinzelt oder vereint gegen dasselbe sich erhoben haben, stets große und hervorragende Missionäre entgegengestellt hat. Ohne die frühesten Jahrhunderte zu berühren, fanden die großen Irrlehren die sie bekämpfenden Männer in dem hl. Bernhard, dem hl. Franciscus von Assisi, dem hl. Dominicus, den Brüdern Prediger, dem hl. Vincenz Ferrerius, Johannes Capistran, Berthold von Regensburg, dem hl. Carl Borromäus und Franciscus Salesius. Die Gesellschaft Jesu, gestiftet 1540 gegen die Irrlehre des Protestantismus, war der letzte große Orden dieser Art. Loyola kämpfte gegen den eingetretenen Glaubensabfall und rettete Teutschland dem Katholicismus. Späterhin trat die innere Mission gegen das in den Kampf, wegen dessen auch wir derselben bedürfen — nämlich gegen den Indifferentismus in Glaubenssachen und die Erschlaffung im christlichen Leben. Auch nach dieser Seite ist 1) die Gesellschaft

Jesu rühmlichst zu erwähnen (s. Jesuiten). Wir kommen nachher auf ihre Thätigkeit in dieser Beziehung zurück. Derjenige aber, welcher der innern Mission die berührte bestimmte Richtung gab, ist 2) Vincenz von Paula. Als Hausgeistlicher der Grafen von Gondy war er eines Tages in ein zwei Meilen entferntes Dorf zu einem schwer Kranken gerufen. Die abgelegte allgemeine Beicht des Bauern, der, ohne es zu verdienen, in allgemeiner Achtung stand, war für Vincenz die Veranlassung, seiner Zeit das Heilmittel der innern Mission zu bieten. Die erste Mission hielt er am Tage von Pauli Bekehrung, den 25. Jan. 1617, im Orte Folleville. Der Erfolg war außerordentlich. Vincenz stiftete darauf eine eigene Congregation, deren Glieder Priester der Mission, später von der Priorei St. Lazarus zu Paris Lazaristen (s. d. A.) hießen. Es entging indeß seiner Weisheit nicht, daß die Mission nur einen vorübergehenden Erfolg haben werde, wenn der Curatclerus das Werk nicht mit Eifer und Salbung fortsetze. Darum schlug er in Verbindung mit mehreren Bischöfen für diese geistliche Uebungen vor. Noch im 78. Lebensjahre hielt er selbst Missionen, und vor seinem 1660 erfolgten Tode hatten seine Missionspriester in Frankreich, auf Corsica, in Italien, Polen und Irland über 1000 Missionen gehalten. 3) In Italien stiftete Alphons v. Liguori (s. d. A.) in der ersten Hälfte des 18ten Jahrhunderts die Congregation des hl. Erlösers, um das Werk seiner Erlösung weiter zu verbreiten und dem Reiche Gottes durch die Anstalt der Mission Seelen zuzuführen (s. Liguorianer). Der Anblick eines verwahrlosten Hirtenvolkes erweckte im Stifter den Gedanken zur Schöpfung einer Anstalt, die nachher weithin der geistlichen Noth abgeholfen hat; denn die Liguorianer oder Redemptoristen, wie seine Genossenschaft genannt wird, beschäftigen sich ganz besonders damit, den Armen das Evangelium zu verkündigen und dem verlassenen Volke durch die Missionen katechetische Belehrung und geistliche Uebung zu Hilfe zu kommen. Neben diesen drei hauptsächlichen Congregationen war es aber auch andern einsichtsvollen und frommen Männern nicht entgangen, daß durch Vernachlässigung des religiösen Volksunterrichtes dem Protestantismus vorgearbeitet worden war. Je nach dem Bedürfniß der Zeit und des Ortes ersahen sie ihre Aufgabe entweder in Abhaltung von Missionen, oder, was gleichfalls zur innern Mission gehört, im Unterricht der Kleinen, in der leiblichen und geistlichen Pflege der Armen und Kranken. Nach der einen oder andern Seite verdienen Erwähnung 4) der Orden der Theatiner, gestiftet von Gaetano von Thienne, 1524 von Clemens VII. bestätigt. Durch seine Prediger und Missionäre wurde dieser Orden eine Pflanzschule des höhern Clerus. Mit ihm vereinigten sich später die Somasker (s. d. A.), gestiftet von Hieronymus Aemilianus, die der religiösen Erziehung armer Waisenkinder oblagen. 5) Der Orden der Capuciner (s. d. A.), gestiftet durch Matteo de Bassi, 1528 von dem genannten Oberhaupte bestätigt. 6) Für Mission innerhalb christlicher Länder wurden ganz besonders die Barnabiten (s. d. A.) verwendet, als Orden 1532 von ebendemselben Papste bestätigt. 7) Die Priester des Oratoriums, 1548 von Philippus Neri (s. d. A.) gestiftet, deren Haupttendenz Volksbildung war. 8) Beide Zweige der unbeschuhten Carmeliter (s. d. A.) haben sich in ihrer aufopfernden Thätigkeit in Krankenpflege und Unterricht ausgezeichnet und in ihrer Reform eine Ausdehnung über fast alle katholischen Länder erhalten. 9) Die von Franciscus von Sales (s. d. A.) mit Francisca von Chantal (s. d. A.) 1610 gestiftete weibliche Congregation von der Heimsuchung Unser lieben Frauen nahm sich neben Krankenpflege um Erziehung der Kinder an und erhielt Aufnahme in Frankreich, Savoyen, Italien, Teutschland und Polen. Gleiche Tendenz befolgten die Ursulinerinnen und die Schwestern der Schulen des Kindes Jesu (s. Frauenvereine). 10) Die Piaristen und die Congregation der Väter der christlichen Lehre. Letztere von Cäsar von Bus (s. d. A.) gestiftet und 1597 von Clemens VIII. bestätigt, unterrichteten nicht bloß Kinder, sondern Arme und Unwissende überhaupt. Endlich 11) die Brüder der christlichen Liebe, 1617 von Paul V. genehmigt, verpflichteten sich zu unentgeld-

licher Krankenpflege (s. Hippolytus und Brüder, barmherzige). Wenn wir dieses besonders über Frankreich, Italien und Teutschland ausgedehnte innere Missionswesen bis an das Ende des vorigen und den Anfang unseres Jahrhunderts verfolgen, so finden wir nach einer kurzen Unterbrechung durch die französische Revolution alsbald wieder auf Kosten der Regierung Bonaparte's veranstaltete Missionen in den Bisthümern Troyes, Poitiers, la Rochelle und Metz. Nach der Restauration im J. 1815 traten mehrere Geistliche, darunter die Abbé's Legres-Duval, Rausan, Forbin-Janson, zu dem Zwecke zusammen, den geistlich verwahrlosten Provinzen Missionen zu geben und Männer für die innere Mission in Frankreich heranzubilden. Die Folge ihres Wirkens war: es erhoben sich in vielen Bisthümern besondere Gesellschaften für den gleichen Zweck. Die Geistlichkeit setzte ihre Missionsthätigkeit auch während der anfänglich ihr feindlichen Regierung der Julius-Revolution zum Segen des Reichs und der Grenzländer fort. Die Missionen im Elsaß haben ein großes Verdienst um die Erhaltung und Erneuerung des katholischen Glaubens in Baden. In den andern romanischen Staaten hatten sich die Missionen gleichfalls forterhalten, aber meistens nur für das niedere Volk; die höhern Stände beherrschte völlige Gleichgültigkeit. In dem kirchlich freien Belgien blühten sie mächtig auf, ebenso wurden in der Schweiz vor dem Sonderbundskriege eifrig Missionen gehalten. In Teutschland wirkten neben den Franciscanern, Capucinern, Dominicanern vor allem die Jesuiten. Auf die Regierung der Maria Theresia (s. d. A.), die in Oestreich die innere Mission begünstigte, folgte die ungünstige Aufklärungsperiode Josephs II. (s. d. A.). Die Regierungsart unter dem teutschen Bunde verschärfte den Druck der geistlichen Polizei auf Kirche und kirchliches Leben, und wenn auch die Fürsten Oestreichs und Bayerns die Redemptoristen beriefen, — sie wirkten unter beständiger Befeindung von Seite der Beamten und Lichtfreunde. Im letzteren Lande war die Missionssache selbst vor den Landtag gekommen, wobei sich Fürst Wrede und Wallerstein, der eine in plumper, der andere in feiner Sprache, bemerklich gemacht haben. Erst die Ereignisse der verflossenen Jahre machten die Leute dieser Art ängstlich und stille, und wir sahen so großartige Missionen nicht bloß in Böhmen und Tyrol, sondern am Rhein, in Westphalen, Niederbayern, Baden und Württemberg, die durchgängig von Jesuiten und Redemptoristen gehalten worden sind. — Gehen wir jetzt zu der Frage fort, worin das Wesen einer Volksmission bestehe, und was sie demgemäß bezwecke. Dieselbe besteht in einem Cyclus von Bußpredigten und Bußübungen, die in einer fortlaufenden Reihe von Tagen von einigen durch den Diöcesankirchen-Obern ermächtigten Priestern (Missionären) zur Belehrung und Bekehrung der Sünder, zur Wiedererweckung des christlichen Glaubens und Lebens gehalten werden. Jener Cyclus von Betrachtungen, geistlichen Uebungen, Vorträgen, der die Erweckung des Bußeifers zum gemeinsamen Ziele hat, behandelt außer der einleitenden Gewissenserforschung die Bestimmung und das Ziel des Menschen, die menschliche Freiheit und das Bedürfniß der Gnade, die Gerechtigkeit Gottes, die Mahnungen der Ewigkeit, die Nothwendigkeit der Bekehrung, die Gefahren ihrer Verschiebung, die Schrecklichkeit der Sünde, ihre Folge und den Fluch des Beharrens in der Sündhaftigkeit, die letzten Dinge, das Dasein der Hölle, ihre Ewigkeit, die Schrecken der Verdammung. Daneben reihen sich Gottes Barmherzigkeit und Liebe, die Gnadenmittel der Kirche, wobei die einzelnen Theile des Buß- und Altarsacraments je besonders behandelt werden. Wir heben daraus hervor die eindringliche Lehre von der Feindesliebe, den unwürdigen und würdigen Empfang des hl. Abendmahls, die Ermahnung zur Erneuung des Taufgelübdes und zur Beharrlichkeit im Guten. So wird der Sünder zerknirscht, aber nicht vernichtet, sondern nach der Zerknirschung wieder emporgehoben. Es vereinigen sich alle Stimmen der Ewigkeit und des Gewissens, so daß auch der vieljährige Verächter des Bußsacraments nicht widerstehen kann, sich selbst erkennen, bereuen und einem vielleicht vordem nie gesehenen Beichtvater sein ganzes sündhaftes Leben ohne Rückhalt

und Scham in einer Generalbeicht bekennen muß, um hinwieder von diesem heilende und sühnende Belehrungen und Mittel zu einem neuen und genugthuenden Leben entgegenzunehmen. Darum dauern solche Beichten oft stundenlang, aber sie bringen die Wiedergeburt des Christen. Den Schluß der Mission bildet die Erneuerung des Taufgelübdes, die Uebergabe der Gemeinde an die hl. Jungfrau, die Abbitte und Danksagung vor dem hl. Altarsacrament, die Errichtung des Kreuzes oder der Stationen, die feierliche Ertheilung des Missionsablasses und die Seelenfeier für die in die Ewigkeit eingegangenen Eltern, Gatten, Kinder, Geschwister und Freunde. Dieser kurze Verlauf einer Volksmission mit all' ihren Wahrheiten und Thatsachen macht dieselbe zu einer wirklichen Tochter der Kirche und einer Quelle des Segens für die schwache Menschheit; sie ist ein großes Werk der Belehrung und Bekehrung, wodurch die Irrenden enttäuscht, die Zweifler überzeugt, die Kalten genährt und erschüttert, die hartherzigen Sünder zurückgerufen werden, ein außerordentliches Mittel, das stetig und unausweichbar das Scheingebäude der Lüge und des Irrthums angreift und Riegel um Riegel niederreißt, um über dem Schutt die Wahrheit aufzubauen. Veraltete Vorurtheile finden vereinzelten Predigten gegenüber, selbst wenn sie gehört werden, immer wieder einen Schlupfwinkel. Dasselbe gilt gegenüber den lasterhaften Sündern. Aber hier schaut der Zuhörer Schlag auf Schlag die Größe und Folge seiner Blindheit und Sündhaftigkeit. Das ungerechte Gut wird zurückgestellt, sündhafte Gewohnheiten und Bekanntschaften werden aufgelöst, Feindschaften gesühnt, entzweite Eheleute geeinigt, Rechtsstreite zwischen Einzelnen und Gemeinden beigelegt, das Leben der Belehrten und Bekehrten innerhalb der Familien, Gemeinden und ganzer Gegenden umgewandelt und geheiligt. Wo früher Unglaube, Sittenlosigkeiten, Streit, Ungehorsam und Empörung gewaltet, kehrt Glaubensfreude, die Tugend der Eintracht und Liebe und der Friede Gottes ein. Die Gatten lernen eheliche Liebe und Treue erneuern oder befestigen, die Eltern eine christliche Haushaltung, die Kinder Gehorsam, Liebe und Ehrfurcht, kurz, Dienstboten, Gesellen, Jünglinge und Jungfrauen, weltliche und geistliche Obrigkeit — sie alle lernen was sie vielfach lau befolgt, vielfach ganz vergessen hatten. Die Wirkung ist oftmals eine erstaunenswerthe. Wir erinnern an die vor kurzer Zeit im Bagno von Toulon unter den Galeerensträflingen gehaltenen Missionen der Jesuiten. Die trotz dieser unverkennbaren Früchte gegen die Volksmissionen vorgebrachten Einwendungen wollen, nur etwas genau besehen, Nichts besagen. Es sind meistens krankhafte Aeußerungen rationalistischer, glaubensloser Reflexion. Es sind Zuckungen papierener, dürrer Büreaukraten, denen in der jüngsten Vergangenheit nicht innere Beistimmung, sondern die Angst um Existenz und der Anblick der geschaffenen Wirklichkeit einiges Stillschweigen gebot, denen aber bei einiger Ruhe eine lebensfrische, viel zu stark riechende Aeußerung unserer Kirche, von ihnen gern Verdummung genannt, unwohl macht. Man fürchtet Zeit und Geldverschwendung, Ostentation und äußeres Gepränge, Gewissensbeunruhigung und Verzweiflung, Heuchelei und geistlichen Hochmuth und hegt diese Befürchtungen nicht bloß unter denen, die Versammlungen von Ronge und Consorten mit einem Seitenblick auf uns, statt auf sich selbst beliebäugelten, sondern selbst unter der Partei, die für Volksversammlungen nicht geräuschloser und heiliger, sondern tumultuarischer Art Tage opfert und in Anspruch nimmt, die in Beraubung des Gewissens vielfach nicht so ängstlich und scrupulös ist. An uns aber stellen sie die thörichte Anforderung, zu heilen, ohne zuvor wehe zu thun, auf sinnliche Wesen ohne alle äußerliche Form in übernatürlicher, geistiger Weise zu wirken. Wahrlich, diese Menschen tadeln zuletzt Niemand, als Christum selbst, der um unsertwillen eine sichtbare Gestalt angenommen, sinnliche Zeichen der Gnade hinterlassen, und nach einer Reihe sichtbarer Thatsachen an einem Kreuze gestorben ist! Denn aus diesen Sätzen folgt alles Gepränge, dessen sich die Missionen bedienen und bedienen müssen. Daß die versuchte Heilung bei einzelnen nicht die gewünschte Frucht hat, hebt gewiß den Versuch bei andern nicht auf. Wenn man aber

sagt, der allenthalben angestellte Weltclerus, dessen Geschäft im Wesentlichen gleichfalls in Belehrung und Bekehrung bestehe, vermöge zu gleichem Ziele zu führen, so könnten wir diesen Einwurf durch die Frage beseitigen, ob der ordentliche Arzt in allen Fällen den außerordentlichen überflüssig macht. Doch wir wollen diesen Punct von zwei Seiten näher besehen. Für's Erste geben wir zu, daß in jeder Diöcese eine Anzahl Weltgeistlicher zusammentreten und mit Frucht Mission halten könnte; ebenso, daß von Seite der dazu berufenen Ordensgeistlichen eine große Klugheit und Weisheit in Auswahl und Durchführung der Themata, eine Kenntniß localer Gebrechen, Sitten und Unsitten — kurz der jeweiligen Verhältnisse nothwendig ist. Die letztern Bedingungen fordern die Mitwirkung der betreffenden Weltgeistlichkeit; während unter Voraussetzung der so nothwendigen erstern Eigenschaften andere Gründe die Beiziehung von Ordensmännern zur Abhaltung von Missionen sehr wünschenswerth machen. Sie sind intellectuell und moralisch dazu vorbereitet und befähigt, durch eine geistliche Erziehung, ein inneres Leben geweiht um die Irrgläubigen zurückzulenken, die sündenwunden Seelen zu heilen, den Geist der Buße und Frömmigkeit durch ihre Lehre und ihr Beispiel zu erneuern. Der Mensch ist einmal so, er gebraucht die täglichen Wohlthaten in Belehrung, Bekehrung und Erneuerung zuletzt alltagsmäßig — dieß gilt von den Lehrenden und Lernenden, den Spendern und Empfängern. Und doch sind wir damit noch nicht Christen, daß unsere Voreltern es waren. Beide Theile bedürfen hie und da einer außerordentlichen Erneuerung, damit die ererbte Lehre in ihnen selbst zur That werde. Hiemit sind wir dem weitern Puncte nahe gekommen, ob der sittliche Zustand unserer Zeit die Abhaltung von Missionen, sei es durch den Zusammentritt inländischer Geistlicher oder durch Ordensmänner, nothwendig mache. Wie das Wasser von den Höhen der Berge sich nach und nach herabsenkt und in der Tiefe endlich zum Vorschein kommt, so hat religiöse Lauheit, Gleichgültigkeit, Sittenlosigkeit oben begonnen, um sich nach und nach in den niedern Schichten des Volkes abzulagern. Ueberschauen wir kurz die staatlichen, Gemeinde-, Familien-, Stand- und Alterverhältnisse. Lichtfreundliche Regierungen, kirchenfeindliche Schreiber höherer und niederer Art haben die Kirche seit Jahrzehnten beschränkt, ihre alten Gebräuche, so weit möglich, aufgehoben, die Zahl der Fest- und Feiertage vorgeschrieben, das religiöse Element in Volks-, Bürger-, Gewerbs- und Gelehrtenschulen zurückgedrängt, corporative Rechte im Kirchen- wie im Gemeindehaushalt vernichtet. Es fehlte bloß das ausdrückliche Gebot, zu leben ohne Lebensäußerung. Während die Wächter schliefen, trug die Frucht ihre Saat. Die Abnahme der Religion und Sittlichkeit wanderte durch alle Classen und Alter; die eingeimpfte Läugnung Gottes führte zur Läugnung einer staatlichen und kirchlichen Obrigkeit als Stellvertreterin Gottes, der Verzicht auf ein jenseitiges Reich und Leben zur Forderung eines irdisch glücklichen Reichs für Alle. Die Prediger des Atheismus sind zugleich die Apostel der Sinnlichkeit. Dieser sinnliche, materialistische, genußsüchtige Zug geht durch eine ungeheure Masse von Unzufriedenen. Allen Menschen soll die Gleichheit des Genusses werden. Weil aber die Mittel des Genusses das Eigenthum Einzelner geworden und das den gleichen Genuß hindert, muß das persönliche, häusliche Eigenthum flüssig werden. Das die Forderung des Communismus, Socialismus, dessen Zeitalter auf der einen Seite üppige, engherzige Reiche, auf der andern arbeitsscheue, ungenügsame Proletarier aufzeigt. Die Läugnung eines Jenseits ist aber die Mutter noch gar vieler böser Kinder. Der wachsende Fortschritt des Diebstahls, des Selbst-, Kinder- und Vatermords, die Zunahme jeglichen Verbrechens gehört großentheils ihr an. Wir wissen wohl, daß auch andere Zeiten solche Verbrechen bedauerten; aber kaltblütig und ohne Beunruhigung des Gewissens Solches und Aehnliches beginnen und begehen zu können und für jedes Verbrechen Beschöniger und gelehrte Vertheidiger in Wort und Schrift zu finden, ist das Vorrecht unserer Zeit. Dazu kommt, die Verletzung ehelicher Treue ist an manchen Orten beinahe gesellschaftliche Sitte geworden

und nach der Sitte bestimmt sich Sünde und Nichtsünde. Die Kinder verlieren die Pietät, Ehrfurcht und den Gehorsam, die Eltern sind pflichtvergessen; die Folge ist eine unbotmäßige, luxuriöse, eitle und ausschweifende Jugend unter den beiden Geschlechtern. Klagen wir nicht diese, sondern die Erzeuger und Erzieher an und suchen wir vor Allem jene sittlich zu heben. Der Dienstboten bemächtigt sich eine Zügellosigkeit, daß die wenigen guten Hausväter nur mit Mühe Zucht und Ordnung, Religion und Sittlichkeit handhaben können. Aber weit häufiger ist das Verhältniß zwischen Hausherren und Gesinde, zwischen Meistern und Gesellen ganz verrenkt. Je der zweite Theil gehört nicht mehr zur Familie; er ist nicht mehr durch diese getragen und geschätzt, was ihn vor so Vielem bewahren könnte. Einerseits sieht man bloß auf den Dienst, andererseits auf den Lohn. Der Lehrling, wenn er nicht wie seine bösen Gesellen aufgewachsen ist, wird von diesen frühzeitig in Genuß und Unsittlichkeit unterrichtet. Die wandernden Handwerksgesellen sind eine Propaganda des Verderbens. Noch loser ist das Verhältniß zwischen Fabrikherren und Fabrikarbeitern; die Erziehung ist auf ein Minimum beschränkt, die Verwahrlosung auf das Höchste gestiegen. Tausende sind heute dürftig ernährt und vielleicht morgen dem Hungertode übergeben, falls die Maschine stille steht. Um die Menge solcher Armen zu ernähren, fehlen uns die Klöster, ihr unter den Händen entwichener Besitz und ihre Wohlthätigkeit, um den unverschuldet verarmten, sonst fleißigen und guten Handwerker vor der Gantliste zu wahren, die Zünfte und ihr Kapital. Kurz, vom sittlichen Kapital unsers Volkes ist in der Vergangenheit Gut um Gut geschwunden; ganze Länder, Gemeinden, Familien, die einzelnen Stände und Altersclassen sind in der Auflösung begriffen. Ihren Fäulnißproceß kann nur die Religion hemmen; nur sie hat Versöhnung, Heilung und Hilfe für alle Classen der Gesellschaft. Aber durch welche Mittel? Dr. Buß sagt: Außerordentliche Zeiten und Zustände fordern außerordentliche Mittel. Unter diese gehört vor Allem die Volksmission, die zuerst erschütternd und erweichend, dann lindernd und heilend wirkt. Sie ist schon vor Jahr und Tag von den hist.-polit. Blättern als ein uns nothwendiges Belebungsmittel verkündet worden. Wenn der Staat auf seinem jetzigen Standpunct anderweitige Versammlungen gestattet, so läßt sich nicht mehr fragen, ob solche Versammlungen erlaubt sind. Gottlob! man hat von dieser Seite wahrgenommen, wohin hohle Aufklärerei und conventioneller Anstand führt. Der Polizeistaat hat Gelegenheit gehabt, seine Ohnmacht kennen zu lernen; er geht die Kirche und ihre Diener, die man vordem, wenn auch nicht verachtet, so doch wenig geachtet und gehört hat, um helfende Mittel an. Das ist der wichtige Fortschritt unserer Zeit. Man hat achten gelernt, was man glaubte entbehren zu können. Wie könnten wir uns sonst die ungehinderte Thätigkeit der Jesuiten erklären, deren Name schon vordem Manche erschrecken machte? Möchten nur auch alle Organe des Staates erfassen, wo das wahre Wohl zu finden ist; möchten sich Alle zu der geistigen Höhe erheben, die sich scheut, das Heilige und dessen Diener als bloßes Mittel zu selbstischen Zwecken und zur Beschwichtigung der Gemüther zu gebrauchen! — Dabei glaube man ja nicht, daß wir zu sanguinische Hoffnungen von den Früchten der Volksmission hegen. Gewiß ist, wir brauchen einen Neubau. Daß dieser nicht auf einmal und durch ein einziges Mittel aufgeführt werden kann, liegt schon in der Schwierigkeit der Sache. Die Aufgabe ist keine kleine, ein durch falschen Unterricht und sittliche Verwilderung wieder erwachsenes Heidenthum, das sich äußerlich als Christenthum gebärdet, auszurotten. Die Volksmission gibt bloß die Grundlage jenes Neubaues, sie gibt den Geist der Umkehr und Bekehrung. Sollen wir nicht zurückfallen, soll die Bekehrung von Unglaube und Sünde zum christlichen Glauben und Leben, die Besserung vor dem genußsüchtigen, politischen Faulenzer zum Fleiß und zur Sparsamkeit, wie egoistischer Reicher zur Barmherzigkeit eine dauerhafte werden, müssen Kirche und deren Organe im Vereine mit allen Gutgesinnten das Begonnene weiter bauen. An diesem Punct öffnet sich für die innere Mission noch eine große, weitausgehende

Thätigkeit. In derselben muß der Clerus von nun an zum Volke zurückkehren, nicht mehr durch den Polizeistaat und Protocolle regieren. Wir müssen im Vereine durch materielle und geistige Mittel zu wirken suchen, um das begonnene neue Leben auf die einzelnen Classen, auf Hausarme und Kranke, auf Reiche und Besitzende, auf mittellose Handwerker und Arbeiter, auf Gesellen und Lehrlinge, auf Verehelichte und Ehelose, auf Eltern und Kinder, Jünglinge und Jungfrauen, Vorgesetzte und Untergebene hinüberzuleiten, um das zerrüttete Familienleben, die Grundlage und Quellen so vielen Uebels, zu heben und zu bessern. Gelingt es uns nicht, religiöse und sittliche Hausväter und Hausmütter zu bilden, so ist Alles vergebens. Das heißen wir die innere Mission zur allseitigen Ausbildung bringen. Die Piusvereine, die mit derselben so innig zusammenhängen, haben die wichtigsten dieser Puncte bereits angeregt und betreffs der Mittel zur Abhilfe der leiblichen und geistlichen Noth Schritte gethan. Wir wünschen nur, daß es zur gedeihlichen Ausführung gelange, daß nicht auch hier die betrübende Wirklichkeit eines zerrissenen und nicht zu einigenden Teutschlands sich bewähre. Denn die hist.-polit. Blätter schildern die Lage der im nördlichen Teutschland zerstreuten Gemeinden auf eine rührende Weise. Die Sorge für solche arme katholische Gemeinden in protestantischen und gemischten Städten und Dörfern, denen Seelsorger und Lehrer, Kirchen und Schulen mangeln, und die in ihrer leiblichen und geistigen Verarmung verkümmern, wurde auf der dritten Generalversammlung zu Regensburg durch Kaplan Ruland zur Sprache gebracht, und auf der vierten Versammlung zu Linz der Bonifaciusverein als eigener Verein mit der Ausdehnung über Oestreich und die Schweiz constituirt und Graf von Stolberg zum definitiven Vorstand bestimmt. Ich erinnere ferner an den Elisabethenverein, der mit leiblicher Spende Belehrung und Trost verbindet. Rücksichtlich der Sonntagsheiligung erwähne ich die Bruderschaft zur Sühne der Gott zugefügten Gotteslästerung und Entheiligung des Sonntags, die von einer kleinen Pfarrei im Bisthum Langres 1847 ausging und gegenwärtig über 68 Diöcesen sich erstreckt. Daß Kirchenconventsacten und polizeiliche Verordnungen, kommen sie von wem sie wollen, nicht ausreichen, hat sich hinlänglich bewiesen. Ebenso hören wir zur Freude von Jünglings- und Jungfrauenbündnissen, von Gesellen- und Lehrlings-Arbeiterunterstützungsvereinen (zu Regensburg), von Congregationen für uneheliche und verwahrloste Kinder, für Verbrecher und aus den Strafanstalten entlassene verachtete Menschen. Aber all' das ist erst begonnen und erst vereinzelt begonnen; das begonnene Werk der religiösen und sittlichen Erneuerung muß umfassend verbreitet werden. Dieß wird den Zusammenfluß vieler materieller Kräfte, die Heranbildung von Organen nothwendig machen, die zur Erziehung und Pflege der Kleinen und Kranken tauglich und aufopferungsfähig sind. Allein nicht bloß das, — weit mehr Schwierigkeit bietet die erziehliche, religiöse und moralische Einwirkung auf all' diese Genossenschaften. Es fordert von Seite der Vorstände eine große Weisheit und Erfahrung, mit dem Obigen die intellectuelle, technische, berufsmäßige Ausbildung einzelner Classen zu verbinden, ihnen passende, religiöse und belehrende Schriften zu bieten, die schlechten Lieder durch gute zu verdrängen, die geselligen Freuden und Vergnügen zu leiten. Ein anderer wichtiger Theil dieses großen Werkes ist kaum oder noch gar nicht begonnen, nämlich die Ausgleichung des Mißverhältnisses zwischen Arm und Reich. Wird hierin nicht zu einer wirklichen Abhilfe und Ausgleichung im christlichen Geiste geschritten, so ist ein socialer Krieg unsere trostlose Zukunft. Der Staat kann hierin nicht ausreichend helfen. Er kann dieser Gefahr wohl auf einige Zeit trotzen, indem er die Ungestümen durch das Schwert zu Paaren treibt, aber er kann das Uebel durch seine physische Macht und materiellen Mittel nicht heilen und uns nicht vor der Gefahr retten. Die jüngste französische Revolution hat durch beide Mittel die Ausgleichung versucht, aber sie hat nur eine Masse Menschen geopfert und Millionen verschwendet, ohne dem Armen den geringsten Dienst zu erweisen. Nur die Kirche kann hier helfen und heilen durch Wiederbelebung des Christenthums

in den Herzen beider Classen, der Reichen und der Armen, indem sie dem Reichen Barmherzigkeit und Mitleid für seinen armen Nebenmenschen einflößt, und dem Armen in seiner Armuth nicht eine Erniedrigung, sondern einen ehrbaren, durch Christi Beispiel und Leben geheiligten Stand zeigt, ihn zum Fleiße, zur Sparsamkeit und Genügsamkeit anhält, mit ihm ihr Brod theilt, wie sie das immer gethan hat, so lang man ihr dasselbe nicht genommen (s. den Art. Armenpflege, mensa pauperum und Communismus), und ihm das Beispiel ihrer armen Ordensleute vorhält (s. den Art. Franciscus, der heilige), die sich der geistigen und leiblichen Noth ihrer Nebenmenschen zum Opfer bringen. Gewiß ist, daß die innere Mission, in ihrer ganzen Ausdehnung gefaßt, diese und andere umfassende Fragen nicht zurückweisen darf. Es handelt sich um Tausend und Tausende, und deren leibliches und geistiges Wohl. Sie muß den durch die Volksmissionen aufgerüttelten, zum Anbau tauglichen Boden nützen und darf sich dieser Arbeit um so weniger entziehen, als man auf protestantischer Seite für die innere Mission so außerordentlich geschäftig ist. Ihr inneres Missionswesen zählt wirklich 105 Agenten mit Reise- und Wanderpredigern. In Teutschland wirkt besonders Wichern, in Constantinopel Hr. v. Bethmann-Holweg, und in England Pastor Großmann. In paritätischen Städten werden für ungefähr 15 Protestanten eigene Pfarrverwesereien gegründet. Allenthalben wird für Verbreitung pietistisch-religiöser Blätter und Volksschriften gesorgt. Die Anzahl der ausgegebenen Bibeln und Tractätchen ist enorm. Ich erwähne das rauhe Haus zu Hamburg, das jetzt zugleich ein Schullehrerseminar unterhält. Und was merkwürdig ist, der zweite Congreß für die innere Mission der Protestanten, gehalten zu Stuttgart im Sept. 1850, spricht sachlich ganz von denselben Vereinen und Instituten, die bei uns schon zur Sprache kamen, theilweise bereits eingeführt sind. Er vermied höchstens anstößige Namen. Er schlägt Jünglings- und Jungfrauenbündnisse, Armen-, Kranken- und Gefängnißvereine vor, Lesekreise für Gesellen und Lehrlinge, technische und religiös-sittliche Ausbildung der nachwachsenden Handwerker, Armenpfleger und Pflegerinnen und deren Ausbildung für diesen Beruf, der nicht bloß leibliche, sondern auch geistliche Pflege, persönlichen Verkehr mit den Armen und Kranken umfaßt. Ebenso dringt man auf Einführung und Belebung des Hausgottesdienstes. Endlich wurde die Einleitung zu einem Versuch getroffen, Kirchenlieder auf Drehorgeln im Lande herumführen zu lassen. Es hat sich auch Jemand gefunden, der acht Thaler zur Anschaffung einer solchen Drehorgel beisteuerte. Wenn wir auch Manches durchaus nicht billigen, das Letzte lächerlich finden, so können wir dieser Rührigkeit unsere Anerkennung nicht versagen. Wir erlauben uns, mit einem Urtheile zu schließen, das der berühmte Geschichtschreiber Wolfgang Menzel über die katholische Mission fällt. „Die katholischen Missionen hatten theils als Bilder des zurückgekehrten Seelenfriedens einen hohen, unvergleichlichen Reiz, theils offenbart sich in ihnen so viel Kraft des Religiösen und Sittlichen mitten in der Corruption der Zeit, daß kein Anwesender, selbst der mit Vorurtheil dazu getreten, sich eines hl. Schauers zu erwehren vermocht hat. Auch Zuhörer des evangelischen Bekenntnisses waren tief ergriffen und bekannten, daß hier nichts, was ihnen fremd und feindlich sein könne, vorgekommen, sondern ein wahrhaft evangelischer Geist in apostolischer Einfachheit und Kraft sich offenbart hatte". „Man sieht, fährt Menzel fort, wie die alte Mutterkirche im Vortheil ist, da sie solche Meetings halten kann, ohne die mindeste Besorgniß vor einer Ausschweifung oder Lächerlichkeit. Vor dem tiefen Ernst ihres Sacramentes der Buße weicht jeder Spott wie jedes Verbrechen. Hätte man in Baden, statt mit dem Radicalismus zu liebäugeln, dem Erzbischof zu Freiburg gefolgt, es wäre im Oberlande nicht so weit gekommen". Vgl. Capistran von Dr. Buß, 2. Jahrg. I. Heft; Kirchengesch. von Alzog, 1. Aufl. S. 536—550; teutsche Vierteljahrsschrift von Wolfg. Menzel, Nr. 52; hist.-polit. Blätter, Jahrg. 1849, II. Bd. S. 523. [Stemmer.]

Missionsanstalten und Stationen, oder kurze Uebersicht des gegen-

wärtigen Missionswesens der katholischen Kirche. I. Institute zur Bildung von Missionären. A. In Rom: 1) die Propaganda (s. d. A.); 2) das teutsch-ungarische Collegium; 3) das griechische Collegium; 4) das englische Collegium; 5) das schottische Collegium; 6) das irländische Collegium (s. diese Art. unter Collegium); 7) das Collegium St. Peter in Montorio, von Observanten bewohnt, vor 1658 gegründet. Das Institut steht unter der Leitung der Propaganda, und zählt gegenwärtig an 30 Individuen. 8) Das Collegium des hl. Bartholomäus auf der (Tiber-) Insel, gegründet von Clemens XI. im J. 1707 als Seminarium für Missionäre nach dem hl. Lande. Es befinden sich dermalen sieben Missionäre — Observanten — darin, wovon zwei für China, zwei für Albanien und drei für Palästina bestimmt sind. 9) Das Collegium des hl. Isidor — von zwölf irländischen Observanten bevölkert. 10) Collegium des hl. Antonius von Padua für die Minoriten. Papst Clemens XI. hat am 3. Oct. 1707 mittelst Breve: „Coram ss. Clemente Papa XI." verordnet, daß jene Klöster, welchen Missionen anvertraut wären, gehalten sein sollten, in eigenen, vom Kloster abgesonderten Collegien taugliche Individuen für dieselben vorzubereiten. Die Minoriten errichteten sohin ein solches Collegium in Assis im J. 1710, das aber im J. 1748 nach Rom (Rione de' monti) verlegt wurde. Es zählt heut zu Tage nicht mehr denn sieben bis acht Individuen. 11) Das Collegium der PP. Capuciner, erst neuerlich gegründet — im J. 1841 — durch den seither verstorbenen Ordensgeneral P. Eugen von Rumilly. Die päpstliche Approbation erfolgte am 1. August 1841. Das Institut zählt an 20 Individuen und sandte in Zeit von nicht ganz fünf Jahren schon über ein halbes Hundert Missionäre in die Welt. Der hl. Fidelis von Sigmaringen (s. d. A.), Capuciner, Missionär und Martyrer, ist Patron dieser aufblühenden Gemeinde. 12) Das Collegium des hl. Pancraz. Im J. 1605 errichteten die unbeschuhten Carmeliter ihr erstes Missions-Seminarium zu Monte-Compatri, eine Stunde von Frascati, das später nach Rom verlegt wurde. Cardinal Maidalchini schenkte ihnen 1662 Kirche und Convent des hl. Pancraz, in deren Besitz sie noch heutigen Tages sind. Erst vor einigen Jahren reisten von diesem Colleg neun Missionäre und ein Katechist nach Malabar, Bombay, Persien und Syrien. 13) Das Kloster des hl. Gregor des Erleuchters (s. d. A.), von armenischen Antonianern bewohnt. Unter dem Pontificate Benedict XIV. schickten die Armenier mehrere Zöglinge nach Rom, um sich von dorther Bildung und neuen Eifer zu holen. Im J. 1761 kauften sie sich in Rom den Palast Cusi beim Vatican. Gegenwärtig bewohnen das Kloster bei 20 Individuen, die sich für den ganzen Orient als Glaubensboten brauchen lassen müssen. 14) Das Hospiz der Mechitaristen (s. d. A.) bei St. Joseph Capo le case. Da der Generalabt derselben in Venedig seinen Sitz hat, so residirt in Rom nur der Generalprocurator nebst einigen Ordensgenossen. 15) Das Hospiz der Antonianischen Maroniten am Libanon. Gegenwärtig erhalten die Zöglinge ihre Bildung in der Propaganda; das Kloster — auf dem Esquilin, nahe bei St. Peter in vinculis — ist nur vom Abte und dem Generalprocurator bewohnt. — Die Abyssinier, Kopten und Armenier hatten früher auch eigene Hospitien, werden aber einstweilen in der Propaganda untergebracht. B. Außer Rom. 1) Das chinesische Collegium in Neapel. Sein Stifter ist der Priester Matthäus da Stipa, Missionär in China, in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Clemens XII. bestätigte die Statuten. Die Zöglinge kommen aus China, werden zum geistlichen Stande erzogen, und kehren als Missionäre in ihre Heimath zurück. Gegenwärtig befinden sich acht Chinesen in demselben, von denen drei schon Priester sind. Die Leitung des Institutes besorgen die Väter des Oratoriums (Philippiner). 2) Das griechische Seminarium in Palermo. Gründer ist der P. Georg Guzzetta, im J. 1715; Zweck, Missionäre für die Levante, und taugliche Priester für die griechischen Colonien der Diöcesen von

Palermo, Monreale und Girgenti zu bilden. — 3) Das Collegium der Griechen von St. Benedict zu Ullano, in der Diöcese Bisignano (Calabrien), dotirt vom P. Clemens XII., um Missionäre zu erziehen für die griechischen Colonien in Calabrien. Dieses Institut zählt dermalen bei 80 griechische Zöglinge und 18 lateinische Convictoren. 4) Das illyrische Collegium von Loreto, gestiftet von Gregor XIII., ward es während der franz. Revolution aufgehoben, in neuester Zeit aber wieder hergestellt und im J. 1839 der Leitung der Jesuiten übertragen. Die jeweilige Anzahl der Alumnen beziffert sich auf 30. — 5) Das helvetische Collegium in Mailand. Der hl. Carl Borromäus (s. d. A.) errichtete ein eigenes Institut in Mailand, um für die Kantone der Schweiz Graubündten, Wallis und Schwyz tüchtige Arbeiter im Weinberge des Herrn zu erziehen. Die Revolution zerstörte das fromme Werk. Zu einigem Ersatz hat der Kaiser Ferdinand von Oestreich im J. 1842 die Erlaubniß ertheilt, daß von nun an fortwährend 24 Schweizer als Alumnen in das erzbischöfliche Seminarium aufgenommen werden dürfen. 6) Das Collegium von Melan in Savoyen. In der Gemeinde Tinniege gründete in neuester Zeit der gelehrte und fromme Priester Ducrey das sog. Collegium von Melan, welches der Propaganda in Rom ausgezeichnete Glaubensboten liefert. Die Leitung desselben haben die PP. Jesuiten. 7) Das Seminarium der auswärtigen Missionen in Paris. Der Stifter desselben war P. Bernard von der hl. Theresia, unbeschuhter Carmeliter und Bischof von Babylon; die Bestätigung erfolgte durch den Cardinal Chigi, legatus a latere und Neffen Alexander VII. (aus dem Hause Chigi). Diese Missionen erstreckten sich besonders über China und Tonkin. Pius VII. stellte diese durch den Krieg eingegangene Pflanzschule vortrefflicher Missionäre wieder her; sie leistet dafür der Kirche jetzt wieder die ersprießlichsten Dienste. — 8) Das Seminarium des hl. Geistes in Paris. Das Jahr der Gründung ist 1703, der Zweck, Missionäre für die französischen Colonien zu erziehen. Zur Zeit der Republik unterdrückt, erstand es wieder im J. 1819 und erlangte 1824 die päpstliche Approbation. — 9) Das irländische Seminar in Paris. Um das terroristische System der Unterdrückung des Katholicismus in Irland von Seite der englischen Regierung wenigstens zum Theil zu vereiteln, beschlossen fromme Irländer, im Auslande Seminarien ihrer Nation zu gründen, um sich auf diese Weise einen tüchtigen Clerus aus Eingebornen, und somit den Fortbestand ihrer hl. Religion zu sichern. — Eines dieser Institute ist das oben erwähnte Seminar zu Paris, welches sich bis auf unsere Tage erhalten hat und gegenwärtig hundert Zöglinge bildet. — 10) Das Collegium von Youghal in der Diöcese Cloyne und Roß. Sein Stifter ist der hochw. Hr. Joh. Loley, die Anzahl der Alumnen dermalen 60. 11) Das Collegium in der Nähe von Dublin, ist ganz neuen Datums; sein Stifter ist der hochw. Hr. Joh. Hand. — 12) Ebenso ist das Collegium von Thurles eine neue Pflanzschule für Missionäre, angelegt von dem hochw. Hrn. Slattery, Erzbischof von Cassel. 13) Das Collegium von Carlow. Hr. Knarney, Pfarrer von Clane (Diöcese Kildare) hinterließ dem genannten Institute 8000 Pf. St. unter der Bedingung, daß mit den Interessen eine Anzahl junger Priester sich dort für die auswärtigen Missionen befähigen sollten. 14) Das Collegium des hl. Carl in Buenos-Ayres. In letzterer Zeit erhielt es durch Zuthun der Regierung eine bedeutende Anzahl Individuen, bestehend aus spanischen Religiosen. 15) Außer dem erwähnten Collegium bestehen auch noch kleinere zu Tarza (Erzbisthum la Plata), zu Tarata (ebendort), das Collegium von Chilan (im Bisth. Chili), meist mit Religiosen aus dem Orden des hl. Franciscus (Observanten) besetzt. Spanien hatte vor seinem letzten Successionskrieg Collegien zur Bildung von Glaubenspredigern zu Ocana, zu Valladolid, zu Valenza, in Estramadura und zu Escornaboa in der Diöcese Tarragona; die ersteren zwei bestehen zwar noch, sind aber dem Erlöschen nahe, während die drei letzteren eine Beute des Krieges wurden. Auch Portugal

zählte fünf Seminarien dieses Zweckes, namentlich ein englisches und zwei irländische zu Lissabon; sie theilten aber allesammt ihr Loos mit den spanischen. — II. Wirkungsorte und Zahl der Missionäre aus den verschiedenen Orden und religiösen Congregationen. 1) Die Väter aus der Gesellschaft Jesu (s. Jesuiten) haben a) in Europa, und zwar in England 17 Missionen, Residenzen und Collegien, mit 67 Patres, 46 Schülern und 16 Brüdern, zusammen 129 Individuen *). In Irland 3 Collegien mit 20 Patres, 27 Schülern und 16 Brüdern, zusammen 63 Individuen. In Holland 6 Missionen und Collegien mit 21 Patres, 3 Schülern und 1 Bruder, zusammen 31 Individuen. In Gibraltar 1 Mission mit 3 Patres. In Scuttari 3 Patres mit 1 Bruder. Zu Tina 3 Patres mit 1 Bruder, somit in ganz Europa 30 Missionen und 232 Individuen. — b) In Asien. Zu Calcutta 1 Mission und 1 Collegium mit 10 Patres, 6 Schülern und 8 Brüdern, zusammen 24 Individuen. Zu Maduré 10 Missionen mit 21 Patres und 1 Bruder. Zu Siria 1 Collegium und 2 Residenzen mit 4 Patres, 1 Schüler und 3 Brüdern, zusammen 8 Individuen. In China, zu Nankin 3 Patres, zusammen in Asien 14 Missionen und 57 Individuen. (Anmerkung. Im J. 1844 und 1845 sind neuerdings Jesuiten nach China abgegangen.). c) In Africa, 3 Missionen, nämlich zu Algier, Constantine und Philippeville 8 Patres und 3 Brüder, zusammen 11 Individuen. Im J. 1846 reiste der Missionär P. Max. Styllo nach Alexandrien, und im J. 1847 mit noch einigen Missionären in das Innere von Africa. — d) In America. In den vereinigten Staaten, Provinz Maryland, 16 Missionen und Collegien mit 41 Patres, 23 Schülern und 45 Brüdern, zusammen 109 Individuen. In Missouri 12 Collegien und Missionen mit 36 Patres, 40 Schülern und 43 Brüdern, zusammen 119 Individuen. In Kentuky in 2 Collegien 11 Patres, 5 Schüler und 8 Brüder; zusammen 24 Individuen. In Canada, Diöcese Monreale, 6 Patres, 3 Brüder, zusammen 9 Individuen. In Mejico 11 Patres und 1 Bruder. In Jamaica 2 Patres. In der Mission von Buenos-Ayres und dem Colleg von Cordova in Tucuman 24 Patres, 12 Schüler und 14 Brüder; zusammen 50 Individuen. Somit die Summe für ganz America 325 Individuen, und die Totalsumme aller Missionäre aus der Gesellschaft im J. 1843 = 625 Individuen. — 2) Die Congregation des Oratoriums (Philippiner) hat auf der Insel Ceylon hundert Priester. 3) Die Congregation der Mission, deren Stifter der hl. Vincenz von Paula ist und deren Mitglieder in Frankreich unter dem Namen der Lazaristen (s. d. A.) bekannt sind, hat a) in Europa: zu Constantinopel, Naxia, Salonichi und Santorino 15 Priester und 11 Brüder. b) In Asien, 11 Missionen zu Smyrna, Damascus, Aleppo, Antura u. s. w. mit 11 Priestern und 5 Brüdern. In China, und zwar zu Pekin, Nankin, Tsche-Kiung, Kiang-Si und in der Mongolei mit 2 Seminarien und 35 Priestern. c) In Africa: 3 Missionen in Algier, Abyssinien und Sennar mit 8 Priestern und 1 Bruder. d) In America: Missionen in den vereinigten Staaten, 1 Noviciat, 2 Collegien, 6 bischöfliche Seminarien, 8 andere Häuser und Residenzen mit 47 Priestern und 39 Clerikern und Brüdern. Bei den Missionen von Texas sind 8 Priester beschäftiget; in Brasilien bestehen 4 Häuser mit 20 Priestern. Die Totalsumme der Lazaristen in den verschiedenen Missionen beträgt die runde Zahl von 200. 4) Die Congregation der auswärtigen Missionen zu Paris zählt bei 80 Priester, die alle in Asien, nämlich in Indien, Indisch-China und Corea thätig sind. 5) Die Congregation des hl. Sulpitius hat 8 Missionen in America, nämlich in Canada 1 Seminar, 1 Collegium, 1 Pfarrei und 1 Mission bei den Wilden; in den vereinigten Staaten 2 Seminarien, 1 Collegium, und 1 Mission mit 30 Priestern. —

---

* Da sich die Zahlen fortwährend ändern, so nehmen wir sie durchweg so an, wie sie sich im J. 1843 herausgestellt haben.

6) Die Redemptoristen — gestiftet vom hl. Alphons von Liguori (s. d. A.) — zählen 1 Mission in der Türkei und 6 in Nordamerica: zu Cincinnati, New-York, Pittsburg, Baltimore, Buffalo und Rochester mit beiläufig 25 Missionären. 7) Die Passionisten — ihr Stifter ist der ehrw. Paul vom Kreuze, bestätiget von Benedict XIV. im J. 1741 — haben 2 Missionen in Europa, in der Bulgarei und 1 Mission in Australien (seit 1843) zu Sidney mit 4 Priestern, zusammen 10 Missionäre. Auch in England — in der Grafschaft Staffort — ist eine sehr wohlthätig wirkende Niederlassung von 9 Individuen aus dieser Congregation. — 8) Die Congregation der Oblaten Mariens zu Turin verwaltet 2 Missionen in Asien: zu Ava und Pegu mit 12 Missionären. 9) Die Congregation der Eudisten zählt in ihrer Mission zu Vincennes in Nordamerica nur 4 Individuen. 10) Die Gesellschaft der heiligsten Herzen — Picpusgesellschaft — hat ihre Missionäre in Oceanien, gegenwärtig bei 30 Missionäre. 11) Die Gesellschaft Mariens — Maristen — hat ihren Wirkungskreis in Westoceanien und zählt dermalen an 30—40 Glaubensboten. — 12) Die Mönche des hl. Antonius. Dahin gehören α) die Congregation der Maroniten von Aleppo; β) die Congregation der Baladitischen Maroniten; γ) die Congregation der Maroniten vom Libanon. Diese letztere heißt gemeiniglich die Congregation von Kezhaja. Die Mönche legen vier feierliche Gelübde ab, das der Keuschheit, der Armuth, des Gehorsams und der Demuth, und besitzen 19 Convente auf dem Libanon und 1 auf Cypern nebst 15 Collegien an verschiedenen Orten. Ihre Anzahl belauft sich auf tausend. 13) Die Congregation der Mechitaristen a) von Wien hat Missionäre in Triest (1), in Constantinopel (10), in Mochilow (1), sowie einige zu Smyrna, Diarbekir und Ancyra; b) von Venedig — bei 60 Missionäre in Constantinopel, Armenien und Georgien. — 14) Die Mönche des hl. Basilius — Congregation der syrischen Melchiten — haben in Syrien bei 90 Missionäre, sowie die Mönche des hl. Hormisdas bei 30 Priester als Glaubensboten in Mesopotamien. — 15) Die Dominicaner zählen folgende Missionsorte: a) In Europa: 1 Convent und 1 Mission in England mit 8 Patres; in Irland 13 Convente mit 50 Patres; in Holland 14 Stationen mit 45 Patres; zu Constantinopel und Galata mit 6 Patres. b) In Asien: nämlich in China, Fo-Kien 1 Bischof, Coadjutor und 14 Patres; in Ost-Tonkin 2 Bischöfe und 34 Patres; zu Mossul 1 Mission mit 3 Patres. c) In America: in den vereinigten Staaten 1 Bischof, 2 Convente und mehrere Stationen mit 26 Patres. — 16) Die Franciscaner, und zwar α) die Observanten: 1) in Europa: in England 1 Bischof und 9 Patres, in Albanien 1 Bischof und 5 Patres; in Bosnien 1 Bischof und 160 Missionäre in 50 Pfarreien. 2) In Asien: in Palästina, Syrien u. s. w. 2 Bischöfe, 1 Custos, 100 Patres und 80 Brüder; in China, Xiangsi, Unqnam und Cochinchina 2 Bischöfe als apost. Vicare und 13 Patres. 3) In America: Chili, Peru, Bolivia u. s. w. erhielten vor Kurzem 40 Missionäre. — Ueber die Missionen der Patres, Franciscaner in Mejico und Südamerica, ist dem Berichterstatter nichts bekannt geworden.). β) Die reformirten Franciscaner haben Missionäre 1) in Europa: in Irland 46 Religiosen; in Holland 58 Religiosen; in Gibraltar, Albanien, Pulati, Antivari, Sappa (mit 1 Bischofe), Pedana, Sira in Griechenland (mit 1 Bischofe), Constantinopel mit beiläufig 50 Missionären. 2) In Asien: in China, Cochinchina 1 Bischof mit 8 Missionen. 3) In Africa: zu Tripolis, Bengasi und Aegypten 14 Missionen und 2 Bischöfe. 4) In America: den vereinigten Staaten, Neuland, Brasilien und Südamerica beiläufig 40 Missionäre und 2 Bischöfe. γ) Die Conventualen (Minoriten) haben zu St. Anton in Pera (Stambul), Adrianopel, Bujukdere mit Terapia 8 Missionäre; in der Moldau an 20 Individuen. — 17) Die Capuciner zählen a) in Europa: in der Schweiz zusammen 32 Missionen, z. B. Virio, Tenizzone, Moliri, Soveg-

nino u. s. w.; in der Levante haben sie zu Constantinopel, Philippopel, Cefalonien, Athen, Scio, Smyrna, Odessa u. a. O. 11 Missionen. b) In Asien: in Syrien, nämlich zu Beyrut, Gazir, Seida, Damascus, Berg Libanon und Aleppo 6 Missionen. Ebenso Missionen zu Gori, Akalsikes, Cutais, Guria und Tiflis in Georgien, und zu Diarbekir Omet, Maradin und Orfa (Edessa) in Mesopotamien; in Indien haben sie 14 Missionen, z. B. Agra, Miret, Campur, Gazipur u. s. w. c) In Africa: 6 Missionen in der Berberei und 1 im Guinea. d) In America: 4 Missionen in Brasilien: zu Bahia, St. Louis in Malagnano, Fernambuque und Rio Janeiro. Die Totalsumme der Missionäre aus dem Orden der Patres Capuciner beträgt 200. — 18) Die beschuhten Augustinianer unterhalten in England, Irland und Holland 7 Missionäre. — 19) Die unbeschuhten Carmeliter versehen Asien mit 50 Missionären und 4 Bischöfen, wovon Einer apostol. Präfect von Mesopotamien und Persien ist und die Hospizien von Bagdad, Bassora, Mossul, Mardin und Ispahan unter sich hat. Der zweite Bischof ist Provincialvicar von Syrien mit den Hospizien von Aleppo, Tripolis, Biscerre auf dem Libanon — besitzet ein Convent auf dem Carmel mit 12 Religiosen. Der dritte Bischof ist apostolischer Vicar von Bombay mit beiläufig 18 Missionären. Der vierte Bischof ist apostol. Vicar von Malabar mit 6 Missionären. — (Anmerkung. 1) Die Anzahl der Missionäre aus dem eigentlichen Weltpriesterstande bildet eine verschwindende Größe zu den eben aufgezählten Glaubenspredigern aus den verschiedenen Orden und Congregationen. 2) Einige Klöster anderer Orden, als hier erwähnt wurden, sandten in neuester Zeit auch einige Mitglieder als Missionäre nach America u. s. w., z. B. das Norbertiner Chorherrenstift Wilten in Tyrol, sowie das Benedictinerkloster Fiecht in Tyrol u. A.). — III. Vereine zur Verbreitung des Glaubens. A. Verein zur Verbreitung des Glaubens von Lyon. Das Werk zur Verbreitung des Glaubens, im J. 1822 zu Lyon in's Leben gerufen, hat zum Zwecke, die kathol. Missionäre, die zur Verkündigung des Evangeliums in die fernen Länder jenseits des Meeres gesendet werden, mit Gebet und Almosen zu unterstützen. Das vorgeschriebene Gebet besteht in einem Vater unser und englischen Gruß, täglich zu verrichten, dazu die kurze Anrufung: Heiliger Franz Xaver, bitt für uns. Zum Almosen wird wöchentlich ein Sous = 5 Pfennige C. M. gegeben. Was über die festgesetzte Gebühr gesteuert wird, wird mit Dank angenommen. Die gesammelten Beiträge gelangen sämmtlich an die Cassen der zwei obersten Räthe, deren Einer zu Paris, der Andere zu Lyon errichtet ist, und die beauftragt sind, die gehörige Vertheilung zu berathen und deren Versendung in die Missionen zu besorgen. In den „Annalen der Verbreitung des Glaubens“ erscheint alljährlich ein umständlicher Ausweis aller eingesammelten und versandten Almosen. Diese interessanten Berichte aus den Missionen werden zu sechs Heften jährlich herausgegeben und den Theilnehmern am Werke umsonst mitgetheilt. Das Werk zur Verbreitung des Glaubens, über welches der hl. Stuhl schon mehrmals seinen Segen aussprach, wurde sämmtlichen Gläubigen ganz besonders von demselben, wie auch neuestens von Sr. Heiligkeit Pius IX. angelegentlich empfohlen. Die Päpste Pius VII., Leo XII., Pius VIII. und Gregor XVI. haben in ihren Rescripten vom 15. März 1823, vom 11. Mai 1824, vom 18. Sept. 1829 und vom 25. Sept. 1831 allen Mitgliedern der Genossenschaft in jenen Bisthümern, wo selbe mit Bewilligung des Ordinariats errichtet wird, sowohl in Frankreich als in andern Ländern, die dem hl. Werke in Frankreich sich angeschlossen haben, oder anschließen werden, folgende heilige Ablässe bewilliget, die auch den Seelen im Fegfeuer fürbittweise zugewendet werden können. I. Vollkommenen Ablaß am hl. Kreuzerfindungsfeste (3. Mai Stiftungstag); am Feste des hl. Franz Xaver (3. Dec.) als des Beschützers und Patrons des Vereines; dann ein Mal jeden Monat an einem Tage, den jeder Theilnehmer sich selbst bestimmen kann, woferne jedoch die vorgeschriebenen Gebete nicht versäumt werden. Diesen Ablaß zu ge-

winnen, muß man mit reuevoller Beicht und dem Empfange der hl. Communion auch einen andächtigen Kirchenbesuch verbinden, und bei diesem Anlasse eifrig zum Besten der Kirche nach der Meinung des hl. Vaters zu Gott beten. Die kranken Mitglieder sind der Pflicht des Kirchenbesuches enthoben, wofern sie nur die übrigen Bedingnisse nach dem weisen Ermessen ihres Beichtvaters erfüllen. II. Einen Ablaß von 100 Tagen so oft man mit reumüthigem Herzen die vorgeschriebenen täglichen Gebete verrichtet, zum Besten der Missionen einiges Almosen ertheilt, oder sonst irgend ein Werk der Liebe und Barmherzigkeit verrichtet. Nach dem Ausweise vom J. 1847 wurden im J. 1846 von den eingegangenen Beiträgen vertheilt:

a) an die europäischen Missionen	643,816	Francs
b) „ asiatischen „	1,099,324	„
c) „ africanischen „	367,732	„
d) „ americanischen „	1,018,507	„
e) „ oceanischen „	486,660	„
Summe:	3,616,039	Francs.

B. Der Leopoldinenverein, gegründet im J. 1829. Sein Zweck ist, die katholischen Missionen in den nordamericanischen Freistaaten zu unterstützen. Vor 15 Jahren zählte man dort nur 9 Bisthümer, während dermalen 21 bestehen und schon wieder die Errichtung von vier neuen Kirchensprengeln beantragt wurde. Die Geldesbeiträge der Leopoldinenstiftung haben gewiß großen Antheil an dem glücklichen Gedeihen der aufblühenden americanischen Kirche. — Die Briefe der unterstützten Missionäre werden in eigenen Heften unter dem Namen: „Berichte der Leopoldinen-Stiftung im Kaiserthume Oestreich“ herausgegeben, sowie Rechenschaft abgelegt wird über die eingegangenen und verausgabten Gelder. Das 19. Heft 1846 liefert eine allgemeine Uebersicht der seit dem Entstehen des frommen Vereines unterstützten Diöcesen Nordamerica's. Die Summe übersteigt 638,000 Gulden C. M., ohne jene 48,418 fl. C. M. zu rechnen, welche für die Missionen der Gesellschaft Jesu, die Redemptoristen und für einzelne Missionäre von dem Vereine angewiesen wurden. Wie sowohl Berichte als Aussagen von Augenzeugen lehren, wurden diese Unterstützungen zu den frömmsten und heiligsten Zwecken verwendet, und zwar: a) für Begründung und Erhaltung von Seminarien zur Heranbildung eines Priesterstandes. b) Für Herstellung und Unterstützung von Klöstern, welche die weibliche Jugend leiten. c) Für Errichtung von Gymnasien und Schulen, um die religiöse, wissenschaftliche Bildung der Knaben sicher zu stellen. d) Für Erbauung von Kirchen, oder Zuschuß an arme und dabei mühselig arbeitende Gemeinden. e) Für Aussendung von Missionären zu den zerstreut wohnenden Katholiken, um ihnen Gelegenheit zum Empfange der hl. Sacramente zu geben u. s. w. — Präsident des Leopoldinenvereines ist der jeweilige Fürsterzbischof von Wien. — III. Der Ludwigs-Missions-Verein in Bayern hat sich seit einigen Jahren von dem Lyoner Werke zur Verbreitung des Glaubens getrennt, um ungehinderter die vaterländischen Missionäre in America u. s. w. unterstützen zu können. Präsident ist der Hr. Erzbischof von München. Die Jahresberichte, sowie Briefe der Missionäre, erscheinen in den Lyoner Annalen; erstere im Maihefte. Im J. 1846 betrugen die Einnahmen

im Königreiche Bayern allein	89,010	Gulden
im Auslande für denselben Zweck	1,232	„
Summe:	90,242	Gulden Rw.
während die Summe der Ausgaben sich auf . . .	89,792	„ „

bezifferte. — Es versteht sich von selbst, daß alle diese Vereine mit dem Hauptvereine zur Verbreitung des Glaubens — mit der Propaganda in Rom — in engster Verbindung stehen und sehr oft auf Ersuchen dieser Unterstützungen bewilligen.

(Nach gütigen Mittheilungen des Hrn. Erzbischofs von Thessalonica und Secretärs der Propaganda J. Brunelli, den Annalen von Lyon und den Berichten der Leopoldinen-Stiftung.). Vergl. hierzu die Artikel: Africa, America, Ausbreitung des Christenthums, Brasilien, China, Christenverfolgungen, Franciscus Xaverius, Japan, Indien. [Mitterrutzner.]

Missionspredigten als Casualreden sind nicht solche Vorträge, deren sich Missionäre als eines Mittels bedienen, um die Bewohner nichtkatholischer Gegenden zur Annahme des katholischen Glaubens zu bewegen, sondern sie werden in katholischen Ländern gehalten, und sind solche von einem fremden Priester gehaltene einfache populäre Predigten, in welchen solche Wahrheiten herzlich und lebhaft dargestellt werden, welche den Willen zur Besserung und Buße zu bewegen geeignet sind. Gewöhnlich sind diese Prediger Ordenspriester. Da der Zweck dieser Reden die Erweckung und Belebung des Bußgeistes und der Besserung ist, dieser aber theils durch Rührung des Herzens, theils durch Erschütterung des Gemüthes erreicht werden kann, so können Gegenstand dieser Predigten nur solche Wahrheiten sein, welche diesem beabsichtigten Zwecke entsprechen. Die Rührung des Herzens kann bei weichen, gefühlvollen Gemüthern erregt werden durch eine zweckmäßig lebhafte Darstellung der Liebe und Gnade Gottes nach allen ihren Beziehungen, betrachtet als Schöpfung, Regierung, Leitung, Erlösung, Heiligung der Menschen, oder wie sie sich im Leiden und Tode Jesu ausspricht u. s. w. Die Erschütterung wird bewirkt durch alle religiösen Wahrheiten, deren Betrachtung für die Sünder eine Quelle des Schreckens und der Furcht sind, z. B. Tod, Gericht, die Gerechtigkeit Gottes, die Größe des Leidens und der Schmerzen Christi, die Sünde, ihre Häßlichkeit, der Undank, die Schuld, die Beleidigung Gottes, die Frechheit und Bosheit, welche in der Sünde liegt u. s. w. Die aufgestellte Wahrheit muß so kräftig, lebhaft und eindringlich dargestellt und mit Beispielen belegt werden, daß die Zuhörer sich innerlich gerührt oder ergriffen fühlen, eine heilsame Furcht vor Gott in ihnen erweckt und dadurch zum Entschlusse, aufrichtig zu beichten und wahre Buße zu wirken, gebracht werden. Den Schluß können dann ein passendes Gebet, oder in Gebetsform ausgesprochene Vorsätze, oder eine Aufforderung zur Beicht, oder die Anrufung der Mutter Gottes, oder sonst eines Heiligen bilden. — Da unter der Menge der Zuhörer verschiedenartige Temperamente sich finden, so dürfte es zweckmäßig sein, wenn der Prediger in einem und demselben Vortrage beides, Rührung und Erschütterung, zu bewirken suchte und beide so mitsammen verbände. Da bei solchen Missionen, die gewöhnlich acht Tage dauern, mehrere Predigten zu halten sind, so dürfte es dem Zweck derselben entsprechen, wenn alle nach einem bestimmten Plane, entweder in psychologischer Ordnung, oder wie sich die gewählten Wahrheiten selbst einander voraussetzen oder unterstützen, eingerichtet und berechnet würden. Der Styl sei einfach und ungekünstelt, wenn er gleich eine entsprechende Wärme und Lebhaftigkeit an den Tag legen soll; der Vortrag sei theils lebhaft, theils herzlich. — In Zweck und Inhalt mit diesen Predigten nahe verwandt sind die Reden bei geistlichen Exercitien (s. d. A.); ihr Zweck ist ebenfalls die Beförderung der Tugend und der inneren Vervollkommnung; daher kann jede religiöse Lehre, welche geeignet ist, die innere geistige Sammlung zu erleichtern, die Reue und Sinnesänderung zu bewirken, und das Streben nach innerer Vollkommenheit anzuregen, Gegenstand solcher Anreden sein, und diese können entweder eine heilsame Furcht vor Gott bewirken, oder durch Darstellung der göttlichen Liebe in allen ihren Beziehungen zu den Menschen betrachtet das Herz rühren und erweichen, und durch diese Rührung den Willen beleben und bewegen; daher ihr Inhalt mit jenem bei Missionspredigten häufig zusammenfällt. Die Ausführung des Thema muß dem jedesmaligen speciellen Zweck der Rede entsprechen und mehr eine im Ganzen ruhige, jedoch, wo es der Gegenstand oder Zweck fordert, auch mit Wärme und Gefühl dargelegte Betrachtung, als eigentliche Predigt sein. Da in der Regel bei diesen Exercitien nur Mitglieder des

Clerus gegenwärtig sind, so kann der Styl etwas höher gehalten sein als gewöhnlich; der Vortrag sei betrachtend, daher theilweise ruhig, theilweise warm, gefühlvoll und herzlich. [Schauberger.]

Missionsvereine, s. Missionsanstalten.

Mithra — ist die vergötterte und personificirte Sonne, ein Begriff des persischen Gottesbewußtseins. Wie allen Heiden so war auch den Persern Gott nichts Anderes als das, was ihnen das Element der Natur zu sein schien, das sogenannte Absolute. Haben nun als dieses Absolute die Chinesen den Gravitationsproceß der anorganischen Natur, die Indier den Vegetationsproceß des Pflanzenreiches, Andere Anderes erkannt, so die Perser (Iranen, Arier) Licht und Finsterniß. Betrachtet man die Welt nach ihrer bestimmt gestalteten Materialität, so muß man sie denken als geworden aus einer zeit- und raumlosen oder, was dasselbe, zeitlich und räumlich unendlichen, also schlechthin bestimmungslosen Materie. Die erste Bestimmung dieses Unbestimmten ist ganz allgemein Scheidung, und das unmittelbare Product dieser Scheidung ist Licht und Finsterniß. Folglich erscheinen Licht und Finsterniß als Dasjenige, worin zuerst das Absolute zur Erscheinung kommt und faßbar wird, als die ersten Elemente, wovon sich reden läßt, mithin als die absoluten Grundformen und insofern als das Absolute selbst; und sofort erscheint der ganze Weltproceß oder das lebendige Wesen der Welt als Zusammenwirken von Licht und Finsterniß. Das war nun die Weltanschauung der Perser. Die Vergötterung jener Elemente war von selbst Personification derselben, und personificirt wurde 1) der bestimmungslose Urgrund Zerwane Akerene, 2) das Licht Ormuzd (Ahura Mazdao, bei den Griechen Ὠρομάζης), 3) die Finsterniß Ahriman (Agromainyus, Ἀρειμάνιος) genannt. Von Zerwane ist nun aber nicht weiter die Rede; sie ist ja in Ormuzd und Ahriman aufgegangen. In Betreff dieser aber geht die nächste Bestimmung dahin, daß sie sich in zahllosen Abbildern, gleichsam Effulgurationen, fortsetzen, jener a) in 7 Amschaspands, b) 28 Izeds, c) unzähligen Ferwer (Feruer), dieser in gleichfalls unzähligen Dews, dermaßen, daß immer einem Abbilde des Ormuzd eines des Ahriman entspricht. Damit sind zwei Reiche gesetzt, ein Lichtreich und ein Reich der Finsterniß. Sofort werden die beiden Begriffe, Licht und Finsterniß, erweitert; Licht ist Princip des Entstehens und Wachsens, des Seins und Lebens, damit die Quelle alles Schönen und Angenehmen, mithin überhaupt das Gute; Finsterniß ist das gerade Gegentheil von allem diesem. Demgemäß erscheint Ormuzd als guter, Ahriman als böser Gott, die Feruer als gute, die Dews als böse Geister. Der Begriff solcher Gegensätzlichkeit führt von selbst auf die Vorstellung, daß die beiden Reiche nebeneinander stehen. Mit dieser Stellung aber sind drei Hauptpuncte gegeben: einer wo reines Licht, ein zweiter wo reine Finsterniß, und ein dritter wo beide in einander und vermischt existiren. Dieser dritte Punct ist die Erde. Ueber ihr ist Licht, unter ihr Finsterniß, sie selbst vereinigt beides in sich, sie ist der Ort, wo die äußersten Ausläufer von Ormuzd und Ahriman, die Feruer und Dews, zusammentreffen und einen ununterbrochenen Kampf mit einander führen. Hiernach erscheint die Erde als der Indifferenzpunct zwischen zwei Extremen, die man bezeichnend den Brennpuncten einer Ellipse verglichen hat. Näher jedoch angesehen bleibt sie nicht dabei stehen, diese Beschaffenheit zu haben; es kommt ein weiteres Moment hinzu, welches eine wesentliche Modification begründet. Das Licht nämlich ist auf der Erde nicht allein in den Feruers vertreten, sondern steht auch als solches (als reines, der Finsterniß entrücktes Licht) mit ihr in Verbindung, und zwar in wirksamer Verbindung. Diese Verbindung ist vermittelt durch die Sonne. Die Sonne ist reines Licht, wie Ormuzd, d. h. der Berührung mit der Finsterniß entrückt. Dennoch wirkt sie auf und in der Erde ganz ebenso, wie die Feruers. Folglich besitzen diese in ihr einen Kampfgenossen, deßgleichen sich die Dews nicht erfreuen, und sind mithin diesen im Kampfe überlegen. Das Verhaltniß gestaltet sich so, daß die Dews nur dann zu wirken vermögen, wenn die Sonne abwesend ist, wo ihnen aber dann die Feruers

mit mindestens gleicher Kraft entgegen stehen, während der Anwesenheit der Sonne dagegen völlig gelähmt und nicht im Stande sind einen Kampf, geschweige einen wirksamen, mit den Feruers zu führen. Wohin immer die Sonne dringt, da ist Erleuchtung, Wärme, Wachsthum, Leben, ohne daß das Gegentheil, Finsterniß, Kälte, Zerstörung, Tod, sich geltend zu machen im Stande wäre. Dadurch ist die Indifferenz aufgehoben, und es steht als nothwendige Folge in Aussicht, daß im Laufe der Zeiten die Finsterniß (wenigstens auf der Erde) gänzlich verschwinde — theils durch Aufgehen in dem Lichte, theils durch Zerstörung. (Wobei zu bemerken, daß als Vollender dieses Werkes ein rein mythisches Wesen, Serosch, gedacht ist.) — So hat die Sonne die allergrößte Bedeutung für die Erde; sie ist eigentlich der direct für die Erde seiende Ormuzd. Diese Sonne nun aber, dieses unmittelbar für die Erde seiende reine Licht ist der Mithra. Damit hat nun bereits der Kern des Mithrabegriffes, nämlich dieß die Erklärung gefunden, daß Mithra als Mittler begriffen ist. Uebrigens muß hiezu eine Erläuterung gegeben werden. Es hat sich an diesen Mittler=Begriff grobes Mißverständniß geknüpft, welches noch heute nicht verschwunden ist. Dasselbe führt sich, wenn wir recht wissen, auf Plutarch zurück. Dieser Vielschreiber hat, seiner Oberflächlichkeit entsprechend, die vage Vorstellung ausgesprochen, Mithra stehe in der Mitte zwischen Ormuzd und Ahriman, *μέσον δ'ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι*, und deßwegen sei es, daß die Perser ihn Mittler nennen — *διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσιν* (de Is. et Osir. c. 46); und diese Vorstellung ist vulgär geworden und bis jetzt geblieben, obgleich sich entweder gar Nichts oder, was noch schlimmer, nur etwas dem ganzen persischen Gottesbewußtsein direct Widersprechendes dabei denken läßt. Zwischen Ormuzd und Ahriman gibt es kein Mittleres, welches zugleich ein drittes wäre. Wenn von einem Mittleren die Rede sein will, so sind sie selbst es, in dem Puncte nämlich, wo sie zusammenstoßen. Die Gedankenlosigkeit Plutarch's tritt auch schon im folgenden Capitel (c. 47) deutlich an den Tag. Hier heißt es nämlich, Ormuzd und Ahriman kämpfen mit einander, *πολεμοῦσιν ἀλλήλοις*. Wenn nun während dieses Duells Mithra zwischeninne stehen müßte, so wäre das eine sehr fatale Stellung und überdieß sinnlos, denn so hätten Ormuzd und Ahriman gut duelliren, wenn sich ein Dritter in die Mitte stellte, um entweder sie nicht aneinander kommen zu lassen, oder anstatt ihrer die tödtlichen Streiche zu empfangen. (Vergl. Creuzer, Symbol. und Mythol. 2. A. Bd. I. S. 740 ff., wo zu ersehen ist, die Gelehrten haben Plutarch's Gedankenlosigkeit nicht nur nicht anstößig gefunden, sondern sogar mit einigen Zusätzen vermehrt. Vgl. indeß auch ebendaselbst S. 795 ff., wo etwas besser über den Mithra=Mittler gesprochen ist.) Mithra ist Mittler, weil er einerseits für die Erde ist (auf der Erde wirkt) ohne doch aufzuhören, reines Licht und jenseitig zu sein, andererseits reines Licht wie Ormuzd ist und doch auf der Erde und für dieselbe wie ein Ferwer wirkt. Ormuzd ist zwar das reine Licht, aber er ist nicht für die Erde, diese hat Nichts von ihm, er bleibt im Jenseits. Die Ferwer sind zwar für die Erde, aber ihre ganze Thätigkeit verzehrt sich in dem Kampfe mit den Dews, die ebenso Besitz von der Erde genommen haben. Es muß also ein Drittes geben, welches Beides in sich vereinige: die Reinheit des Lichtes (Freiheit von der Finsterniß) und das Für=die=Erde=Sein oder, mit Einem Worte: das Jenseits und das Diesseits. Dieses Dritte ist dann Mittler im eigentlichen Sinne des Wortes. Dieser Mittler nun ist Mithra. Damit ist von selbst eine neuerlich (Buch der Religionen. Leipzig 1850) vorgebrachte Auffassung corrigirt, respective abgewiesen, die Auffassung nämlich, wornach fragliches Mittleramt darin bestünde, die Erde dem Lichteinfluß zu öffnen und so gegen Ahriman und die Dews zu schützen. Dieser Gedanke ist zwar im Allgemeinen richtig; im Zendavesta heißt Mithra sehr oft Mittler für die Erde, zur Beschützung aller Geschöpfe wider das Böse; aber er ist nicht erschöpfend. — Die hiermit aufgeklärten Mißverständnisse hängen mit einem andern zusammen, welches gleichfalls bis heute noch nicht ganz verschwunden ist.

Wir meinen die irrige Ansicht, daß Mithra etwas Anderes sei, als die Sonne. Mithra ist geradezu identisch mit der Sonne. Ließe auch ein Blick auf das Ganze des persischen Gottesbewußtseins, wie es oben kurz dargelegt wurde, einen Zweifel übrig, derselbe müßte verschwinden, wenn man im Zendavesta liest, z. B.: „Nach Beginn der Morgendämmerung erhebt sich Mithra in seinem Glanze über die Lichtberge," oder: „er eilt über den Berg aus dem Osten der unsterblichen Sonne, welche die raschen Rosse hat, zuerst einnehmend die von Goldgipfeln schönen Höhen," und: „lobet Mithra, dessen Blick über alle Weite der Erde geht, nach Hufraschmadad, der dieser Erde Breite genau durchläuft, sie umkreiset, in seinem Laufe den ganzen Raum zwischen Erd und Himmel vollendet und bis zur Brücke (Tschinevad) kommt," d. h. der den ganzen Himmelsraum vom Osten bis Westen durchschreitet — denn im Westen ist es, wo die Brücke Tschinevad sich befindet, eine Brücke, welche den Uebergang von dieser Welt in den Himmel (Gorotman) bildet. Durch Ausdrücke, wie „ich rufe an Mithra, der fort und fort lebt, Stand hält am Himmel fort und fort zwischen Sonne und Mond," überhaupt durch Unterscheidungen zwischen Mithra und Sonne darf man sich nicht irre machen lassen, denn Mithra ist ja nicht die Sonne als solche, sondern die vergötterte und personificirte Sonne und mithin von der Sonne als solcher trotz der Identität auch unterschieden, ebenso wie Zeus von dem Aether, Neptun von dem Meer unterschieden ist. Wenn daher die Sonne auch Khorschid heißt, ja gerade dieß die gemeine Benennung der Sonne ist, so macht das nicht nur keine Schwierigkeit, sondern ist dem Vorgetragenen vollkommen entsprechend. Nicht wenig Irrung und unnöthiges Kopfzerbrechen hat in Betreff dieses Punctes Herodot (I, 131) durch die Angabe veranlaßt, die Perser haben ursprünglich nur der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden geopfert; später jedoch haben sie gelernt auch der Urania (Venus) zu opfern; das haben sie von den Assyriern und Arabern gelernt; die Assyrier aber nennen jene Urania Mylitta, die Araber Alitta, die Perser aber Mitra. Es ist unglaublich, wie sich die Gelehrten abmühen konnten, herauszubringen, wer diese Mitra sei und in welchem Verhältnisse sie zu Mithra stehe. (Vgl. Creutzer, Symb. u. Mythol. Bd. I. S. 728 ff., wo die Willkür so recht zu Tage tritt, die mit dem Buchstabendienst der Philologen immer unzertrennlich verbunden ist). Es wird die einfache Bemerkung genügen, daß sich Herodot durch den Ausdruck habe täuschen lassen, Mithra 1) für ein Weib, und dann 2) dieses Weib für identisch mit Mylitta &c. zu halten und mithin von der Sonne zu unterscheiden. Daß Herodot Mitra anstatt Mithra geschrieben, hat offenbar gar keine Bedeutung; und doch beruht am Ende die ganze Scharfsinns-Entwicklung der Gelehrten hierauf. — Ist also Mithra die Sonne, so erklären sich von selbst die Bezeichnungen, welche er erhält. Er wird genannt starker Läufer (ebendaher der Name: Mithra-Darutsch), Schutzwächter, Wachehalter; kommt er in die Städte, so reinigt er sie und läßt in ihrer Mitte Licht und Wonne leuchten; sein Körper glänzt Licht, wie der durch sich selbst leuchtende Mond; er hat 1000 Ohren und 10,000 Augen, 1000 Hundsköpfe, d. h. er beleuchtet, sieht, bemerkt Alles, auch das Geheimste, namentlich die geheimen Verbrechen des Treubruchs, des Betrugs, der Ungerechtigkeit gegen Wehrlose, der Undankbarkeit; daher er auch als Todtenrichter fungirt, indem er (wahrscheinlich allabendlich) wenn er an der Brücke im Westen ankommt, die Gerechten unter den dort versammelten Seelen über die Brücke in den Himmel geleitet, die Ungerechten aber in den unten liegenden Abgrund (Duzakh) stößt. — Hiemit sind wir nun in den Stand gesetzt, Mithra vollkommen zu erkennen. Als die Sonne ist er das als reines Licht (= als Ormuzd) für die Erde seiende und wirkende Licht. Folglich hat alles Uebel auf der Erde (alles Finstere, Unschöne, Unangenehme, Schlechte &c.) an ihm einen Todfeind, alles Gute dagegen einen Schöpfer, Pfleger, Vermehrer, Förderer. „Wenn der Drache, Mithras Feind, meine Provinzen verheert (so spricht Ormuzd zu Zoroaster) und allgemeine Noth schafft, sogleich wird er von Mithra

geschlagen.“ „Zu Hilfe komme er, mit Licht komme er, mit Glück und Freuden, mit Mitleiden, mit Gesundheit und Sieg komme er, vernichte den Darudj (Sünder) in der ganzen Welt.“ „Er spricht das Wort der Wahrheit, ist wachsam, stark, schlaflos, aufmerkend, Besieger der feindlichen Schaar, erhabener Streiter; Schöpfer des Friedens, König der Provinzen, Vorbild der Häupter. .·. Mehrer des Wassers und der Bäume, Keim der Erhabenheit, Großer der Großen, Keim der Keime ... Mithra schenkt der Erde Wasser, Bäume, reine Feruer; über ihr ganzes Antlitz führt er seine heiligen reinen Ordnungen, und wo er erscheint, wird das Uebel getödtet in den Provinzen. . . Er nährt die Welt durch Weisheit und Segnungen aller Art“ u. s. w. Namentlich wird oft hervorgehoben, daß er der Vermehrer der Stiere und Heerden, der Befruchter der Wüsten und Oeden, der Schöpfer von Wasser und Bäumen, ganz besonders aber der Ueberwältiger aller Dews sei. Daraus erklären sich nun die Angaben über seine Waffen und Symbole. Jene sind 1000 Bogen, 1000 Pfeile, 1000 Lanzen, 1000 Dolche und 1000 Keulen. Besonders die Keule wird glänzend geschildert. Sie ist „Goldkeule des Verstandes, höchste Hilfe, groß, golden, lebendig, die zum Triumphe zerschlägt, so daß der todtschwangere Ahriman von Schrecken ergriffen und alles Böse überwunden wird.“ Daß diese Waffen durch die gehörige Anzahl Ohren, Augen und Hundsköpfe unterstützt werden, haben wir bereits gesehen. Mit all diesem sind eben nur das Licht und die Kraft der Sonne personificirt. Diesem entsprechen die Symbole. Es sind diejenigen Thiere, welche sich durch Scharfblick, Schnelligkeit, Wärme und Kraft auszeichnen: der Habicht, der Adler, auch der Rabe — als ein prophetischer Vogel, sodann der Hund, und ganz besonders der Löwe und das Pferd, vorzüglich das weiße. Es ist hiebei der berühmten Darstellung des Mithra zu erwähnen, welche auf Denkmalen enthalten ist. Mithra kniet, mit einem fliegenden Mantel angethan und eine phrygische Mütze tragend, auf einem Stier, hält mit der Linken dessen Athem auf, und stoßt ihm mit der Rechten einen Dolch in das Genick. Zur Seite stehend fängt ein Hund das herausfließende Blut auf. Unter dem Stier ruht ein Löwe auf der Hyder; rückwärts liegt ein Scorpion, der die Hoden des Stieres abkneipt; zur Rechten stehen zwei männliche Gestalten, ein Jüngling mit aufgerichteter, und ein Greis mit gesenkter Fakel; vorwärts und rückwärts je ein Baum; nach Oben sieben Feueraltäre. Die Deutung dieser Darstellung liegt nahe. Die Feueraltäre werden sogleich ihre Erklärung finden; die beiden männlichen Gestalten bedeuten das mit der auf- und untergehenden Sonne sich erhebende und sinkende Leben; die Bäume sind ein Zeichen der durch das Licht bedingten Fruchtbarkeit; der Löwe ist Repräsentant des Lichtes und der mit dem Licht gegebenen Wärme, Kraft rc. (Tertull. adv. Marc. I, 13: „Aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur“), deren Gegentheil durch die unterliegende Hydra repräsentirt ist. Aber welche Bewandtniß hat es mit dem Stier? Die rationalistische Erklärung, Mithra sei — ähnlich wie Ormuzd und Ahriman — ein starker Held gewesen, der wilde Menschen und Thiere bezwungen habe, und dieses wolle hier dargestellt werden (Brucker und Seinesgleichen, aber auch selbst Leibnitz), ist abgeschmackt. Mit der Erklärung, die ganze Darstellung symbolisire den Sieg des Menschen über die Natur, ist nicht nur Nichts gesagt, sondern auch eine irrige Vorstellung gegeben. Nicht Unterdrückung, sondern Pflege, Erhebung, Befruchtung rc. der Natur ist gut. Vernichtung ist überall nicht ein Werk des Lichtes, sondern der Finsterniß. Die neueste Erklärung ist: mit dem Tödten des Stieres wolle angedeutet werden, Mithra erzeuge Alles vermittelst des Stieres, der dann aber natürlich darüber zu Grunde gehen, sterben müsse (Schwenk, Mythologie der Perser. Frankfurt 1850. Vgl. hiezu Creuzer l. c. S. 748 ff.). Dieser Gedanke erinnert an Hegel. Er erweist sich aber nicht nur durch seine Künstlichkeit, sondern besonders deßhalb entschieden als irrig, weil ihn die angegebene Function des Scorpions ausschließt. Ohne allen Zweifel bedeutet die mörderische Behandlung des Stieres die Ueberwindung des vorderasiatischen, syrischen Princips

durch das persische. Nicht das thierisch-Männliche und Weibliche, sondern Licht und Finsterniß sind die Grundelemente der Welt, nicht das thierische Zeugungsprincip (repräsentirt im Stier), sondern das für die Erde seiende reine Licht (Mithra) ist das schöpferische Princip. Daraus sieht man, wie weit die Perser davon entfernt seien, ihren Mithra von den Syriern oder Assyriern entlehnt zu haben. Sie haben vielmehr das Bewußtsein, nicht nur einen andern, sondern entschieden vollkommeneren Gottesbegriff zu besitzen. — Die erwähnte monumentale Darstellung Mithra's stimmt also genau mit dem oben Angegebenen zusammen. — Alles aber, was im Bisherigen beigebracht ist, gehörig erwogen, so begreift man, es habe in dem religiösen Leben der Perser Mithra die erste Stelle einnehmen, den Mittelpunct bilden müssen. Die vollkommenste Gestalt des reinen Lichtes ist zwar Ormuzd, weßhalb auch dieser ein Gegenstand höchster Verehrung ist. Allein Ormuzd ist jenseitiges, nicht unmittelbar für die Erde seiendes Licht. Daher wendet man sich von ihm zu den Feruers, welche diesseitiges, unmittelbar präsentes Licht sind und auf der Erde, in den Menschen wirken. Allein diese sind nicht reines Licht, sie sind mit den Dews vermischt und ihre Wirksamkeit führt nicht über den Kampf hinaus. Daher bleibt man auch bei ihnen nicht stehen; man wendet sich zu Mithra und findet erst in der Verehrung dieses Mittlers Befriedigung, denn in ihm verehrt man Beides zugleich, Ormuzd und Feruer, und durch seine Verehrung hofft man Beides zugleich zu erlangen, sowohl das was Ormuzd, als das was die Feruer zu geben vermögen. Darin hat das abgeschmackte und bis heute herumgetragene Mährchen seine Quelle, daß in spätern Zeiten Mithra als der höchste Gott angesehen, selbst über Ormuzd erhoben, gewissermaßen mit Zerwane identificirt worden sei. Die Gottesverehrung selbst aber, die sich so im Mithradienste concentrirt, ist äußerst einfach. Die Perser haben keine Tempel und Altäre, bringen keine Opfer dar (nur Blumen, hauptsächlich wohlriechende, sollen sie den Göttern geweiht haben), veranstalten keinen Gottesdienst nach Art der übrigen Völker. Ihr ganzer Gottesdienst ist Gebet, Anrufung, Bitte, Lobpreisung. Davon sind die hl. Bücher voll. Dabei aber haben ihre Priester, die Magier, auf den Spitzen der Berge, hauptsächlich des heiligen Albordj (Albors oder Alborsch), unauslöschliche Feuer zu unterhalten — das sprechendste Sinnbild ihres Gottes (Herod. l. c. cf. Strabo lib. XV.). Daher wohl ist die irrige Meinung entstanden, die Perser seien Feueranbeter (vgl. Creuzer, Mythol. u. Symbol. Bd. I. S. 714. 2. A.). Nur ein religiöses Fest, welches diesen Namen verdient, feiern sie, nämlich das Mithrafest vom 16. bis 21. des 7. Monats von der Frühlingsnachtgleiche an gerechnet (also October), welcher Monat deßhalb Mithra heißt (vgl. indessen hiezu Creuzer S. 761 ff., wo eine abweichende Angabe enthalten ist). Diese Zeit des Mithrafestes hat etwas Auffallendes. Vielleicht liegt der Grund in Folgendem. Der ärgste Feind des Mithra ist der Schöpfer des Winters. Nun scheint der October die rechte Zeit zu sein, einerseits dem Mithra zu danken für seine Wirksamkeit während des Sommers, andererseits zu bitten, daß dem Schöpfer des Winters nicht gelingen möge, Mithra ganz zu verdrängen (die Perser feiern dieses Fest noch heute). Die Römer jedoch hielten für angemessener, das Mithrafest am 25. December als demjenigen Tage zu feiern, wo die Sonne wieder emporzukommen beginnt. War dann der Frühling gekommen und damit auf's Neue sichtbar, Mithra sei unbesiegt, so fügten sie ein zweites Fest hinzu, ein Nachfest. Hiebei mag gelegentlich bemerkt werden, daß man jenes am 25. Dec. gefeierte Mithrafest als den Grund angegeben habe, warum von der Kirche die Feier des Andenkens an die Geburt Jesu auf den 25. Dec. verlegt worden sei — eine Angabe, die trotz Harduin, Petavius und Creuzer als Fabel zu erklären ist, da besagtes christliches Fest lediglich deßhalb an dem genannten Tage gefeiert wird, weil die Geburt Christi wirklich an demselben stattgefunden (s. Sepp, Leben Jesu). — Wie aber sind die Römer an Mithra gekommen? Die Beantwortung dieser Frage führt uns auf den letzten Gegenstand, der jetzt noch zu erörtern ist. Der

persische Mithra ist eine so schöne Gestalt, der Ausdruck eines so vollendeten Begriffes, daß die Römer sich nicht versagen konnten, denselben sich anzueignen und zum Gegenstande eines Mysteriums zu machen. Dieses Mithra-Mysterium war eines der vornehmsten, selbst Kaiser ließen sich einweihen, und verbreitete sich schnell durch das ganze römische Reich. Vorzügliche Pflege fand es in den Hauptstationen des Heeres, denn vor Allem befreundeten sich die Krieger mit dem Mithra, weßhalb sich zahlreiche Mithradenkmale (entweder mit der oben erwähnten symbolischen Darstellung oder mit der einfachen Aufschrift Deo Soli invicto Mithrae oder Omnipotenti Deo Mithrae) nicht nur in Rom, sondern auch in Oberitalien, Frankreich, England, besonders auch in Südteutschland finden. Worin nun die Feier dieser Mysterien bestanden habe, erklärt sich der Hauptsache nach von selbst. Es wurde die Bedeutung der dem Mithra verliehenen Waffen, Symbole rc., kurz alles dessen angegeben und erläutert, was von der Sonne mythologisch gesagt war; und die eigentliche Bestimmung des Mysteriums ist ohne Zweifel in der Absicht zu erblicken, die Eingeweihten mit jenem Scharfblick, jener Kraft, jener Wahrhaftigkeit und Treue rc. kurz mit all' dem Schönen und Guten auszurüsten, welches die Perser ihrem Mithra beigelegt. Daher erklären sich die Prüfungen, durch welche die Einzuweihenden hindurchzugehen hatten: Hunger, Feuer, Frost, Schläge, gefährliche Kämpfe rc. (vgl. Gregor. Naz. Or. III. u. XXXIX. Ed. Par. 1630. T. I. p. 77 u. 626). Im Ganzen waren es, nach Angabe des Nicetas (ad Gregor. Naz. T. II. 1018), zwölf, nach Angabe des Nonnus dagegen (ib. T. II. 501) achtzig — eine Verschiedenheit der Angaben, welche wahrscheinlich nur auf einer Verschiedenheit der Zählungsweise beruht (vgl. auch Elias Cretens. ad Gregor. Naz. l. c. T. II. p. 407 u. 350, sowie Hieronym. Ep. 107. T. I. p. 678). Dabei ist noch zu bemerken, daß die Mysterien-Feier in dunkeln Berghöhlen stattzufinden pflegte. Celsus (Orig. c. Cels. VI, 22) gibt an, die Einzuweihenden haben durch acht Treppenpforten hindurchgehen müssen (Blei, Zinn, Eisen, Erz rc.), und knüpft daran eine Verspottung der sieben Himmel, deren Annahme er den Christen andichtet. Er will sagen, die Lehre der Christen über den Himmel sei von den Persern entlehnt. Origenes weist ihn gebührend zurecht. Indessen haben auch christliche Lehrer in den Mithra-Mysterien (wie auch anderwärts) Anklänge an christliche Lehren und Gebräuche gefunden und dann dieselben auf Rechnung des Teufels gesetzt. So erwähnt Tertullian (de praescript. c. 40), es werden in den Mithra-Mysterien die Einzuweihenden an der Stirne bezeichnet, es werde ferner eine Brod-Darbringung gefeiert, das Bild der Auferstehung angewendet rc. (Mithra signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam. Auf diese Krone kommt er noch einmal zu sprechen de cor. milit. c. 15), und knüpft daran die Bemerkung, so ahme also der Teufel in seinen Mysterien selbst die hl. Sacramente nach (Diabolus „ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum mysteriis aemulatur"). Aehnliche Bemerkungen hat schon vor ihm Justin gemacht. Dieser Vater erwähnt, in den Mythra-Mysterien werden dem Einzuweihenden ein Brod und ein Becher gereicht, und bemerkt hiezu: darin habe offenbar der Teufel eine Nachäffung der Eucharistie veranstaltet (Apol. I. c. 66). Ebenso erklärt er an einem andern Orte (Dial. c. Tryph. c. 70 u. 78) die Thatsache, daß die Mithra-Mysterien in Berghöhlen gefeiert worden. Christus, sagt er, ist, wie schon Jesaias (33, 16. vgl. auch Dan. 2, 34.) verkündet hat, in einer Höhle, spelunca, geboren. Das ist der Grund, warum der Teufel den Mithra-Dienern eingegeben hat, ihre Mysterien in Bergeshöhlen zu feiern. Er will damit die Wahrheit nachäffen, daß das Licht aus dunkler Höhle hervorbricht. — Wir können diese Bemerkungen der Väter auf sich beruhen lassen. Aber etwas ist zweifelsohne an der Sache. Jene Väter sind nur nicht tief genug gegangen. Der Mithras-Begriff ist unter den im Heidenthum liegenden Hindeutungen auf Christus eine der schönsten und sprechendsten. In dem Mithra ist der Begriff eines der Creatur

unmittelbar präsenten, in der Creatur wie eine Creatur wirkenden, und nichtsdesto-weniger in seiner Absolutheit, Reinheit, Jenseitigkeit bleibenden Gottes, ist also ein Gedanke ausgesprochen, der die volle Wirklichkeit in dem Gottmenschen gefunden hat. Diesem ist entsprechend, daß in dem Weitern, in der Wirksamkeit des Mithra auf der Erde der Begriff eines Processes ausgesprochen ist, welcher in dem christlichen Rechtfertigungsprocesse seine volle Verwirklichung gefunden hat. Jetzt erst, wenn wir diesen Alles umfassenden Gedanken zu Grunde legen, finden wir in den oben erwähnten Bemerkungen der Kirchenväter einen bestimmten und sehr guten Sinn; jetzt mögen wir begreifen, warum der Mithra-Dienst bei den Römern nicht nur Eingang gefunden, sondern das höchste Ansehen und die weiteste Ausbreitung gewonnen, insbesondere warum demselben der providentielle Apostate Julian ausgezeichnete Aufmerksamkeit geschenkt, und dessen Pflege und Verbreitung auf's Eifrigste betrieben habe (Creutzer l. c. S. 761); und jetzt endlich dürfen wir vielleicht auch hoffen, die Spur zur Lösung jenes Räthsels gefunden zu haben, daß es Magier, daß es persische Priester gewesen, die im Namen der Heidenwelt zuerst den erschienenen Erlöser erkannt und anerkannt haben, wobei freilich noch, zu näherem Verständniß, nachträglich bemerkt werden muß, daß in Persien seit uralten Zeiten der Glaube geherrscht, die Vollendung des Sieges über das Finstere und Böse werde durch einen von Mithra unterschiedenen Helden, Sosiosch oder Serosch, bewerkstelligt werden. Das Vorgetragene aber kann genügen, die Bedeutung klar zu machen, welche die Erkenntniß des persischen Gottesbewußtseins für den christlichen Philosophen hat, dessen Aufgabe ist, die welthistorische Stellung des Christenthums zu erkennen. Anschauungen, wie die des Dupuis, daß das Christenthum nur ein Zweig der Mithrasreligion sei (Origine de tous les cultes), und ähnliche werden keiner Widerlegung, kaum der Erwähnung bedürfen. — Zu der hieher gehörigen Literatur mag außer dem in Vorstehendem Angeführten noch erwähnt werden: von den Alten Clem. Alexandr. Protrept. c. 5.; Porphyr. de antro Nymph. u. de abstin.; besonders Jul. Firmici Materni de errore profan. relig. c. 5. 20. 21. 27. (bei Migne Patrol. T. XII.). Die Hauptquelle aber ist der Zend-Avesta, zuerst bekannt gemacht durch A. du Perron. Par. 1771; in's Teutsche übersetzt von Kleuker. Riga 1776, mit Nachträgen versehen von demselben. Riga 1781; dazu Burnouf, Vendidad Sadeh, mit Commentar und Uebersetzung. Par. 1830; dann die spätern pers. Schriften: Bundehesch und Schah-Nameh (Heldenbuch v. Firdusi, übersetzt v. J. Görres. Berlin 1820). Aus neuerer Zeit, aus dem vorigen und gegenwärtigen Jahrhundert, ist die Literatur über Persien und folglich auch den Mithra fast unübersehbar (vgl. Hanusch, Gesch. der Philosophie S. 184 ff.). Es mögen nur noch angeführt werden: Seel, die Mithrasgeheimnisse der vor- und nachchristlichen Zeit. Aarau 1823; Hammer, Mithriaka. Wien 1834, und Creutzer, das Mithreum bei Heidelberg. 1838. Das oben erwähnte Buch von Dupuis (Orig. de tous les cultes) ist in's Teutsche übertragen worden Stuttgart 1839. [Mattes.]

Mitra, s. Infel.

Mittagläuten, s. Abendläuten und Angelus Domini.

Mitteldinge, s. Adiaphora.

Mittelschulen (Gelehrtenschulen, niedere Schulen, Gymnasien, Lyceen, écoles sécondaires, instruction sécondaire) sind solche Schulen, in welchen der Unterricht in den allgemeinen, zu einer gelehrten und wissenschaftlichen Bildung nöthigen Vorkenntnissen ertheilt wird, sowohl zum Zwecke dieser Bildung überhaupt als insbesondere zum Zwecke der Vorbereitung sowohl für den allgemein wissenschaftlichen Unterricht der Universitäten als für den Unterricht in den einzelnen Facultätswissenschaften. Das Wesen und die zweckmäßigste Einrichtung solcher Anstalten ergibt sich auf dem kürzesten und einfachsten Wege aus der historischen Betrachtung des Gegenstandes. Der erste Anfang dieser

Art von Schulbildung geht für unsere europäische Civilisation auf die Zeit der Griechen zurück; sie nahm eine festere Gestalt in der römischen Zeit an, ging aus derselben unter der Pflege der Kirche in das Mittelalter über, und hängt auch in ihrer jetzigen Weise, wenn auch vielfach verändert und erweitert, dennoch, auf denselben Grundlagen beruhend, durch eine ununterbrochene Tradition mit jenen ersten Anfängen zusammen. In Griechenland, namentlich in Athen und in den nach dieser Weise lebenden Theilen des griechischen Volkes, waren von der Zeit an, als das Wesen und der Begriff der allgemeinen Bildung (*παιδεία, ἐγκύκλιος παιδεία, οἱ ἐλευθερίως πεπαιδευμένοι*) in der Wirklichkeit und im Bewußtsein der Menschen deutlicher hervorgetreten war, also von dem fünften Jahrh. von Christi Geburt an, Folgendes die Unterrichtsgegenstände des Schulunterrichtes der gebildeten Classe: Lesen und Schreiben (*γράμματα*) nebst Rechnen, woran sich das Lesen vaterländischer Dichter, ganz besonders Homers anschloß, dessen Lectüre sowohl in Beziehung auf das Lesenlernen wie auf den Inhalt zu den griechischen Schulen in einem analogen Verhältniß stand wie die biblische Geschichte in unsern christlichen Schulen; ferner Musik (Citherspiel und Gesang) und Gymnastik. Auf die Grammatik (Sprachunterricht und Lectüre der Dichter) folgte bei der im Alter etwas vorgerückten Jugend (die Epheben) in den Vorträgen der Sophisten Unterricht in Rhetorik und Philosophie zusammen; bald darauf aber, als in der Zeit nach dem peloponnesischen Krieg die Theorie der Rhetorik sich mehr ausbildete und als die verschiedenen philosophischen Schulen sich aufthaten, ein getrennter Unterricht in der Rhetorik bei den Rhetoren, in der Philosophie bei den Philosophen. Zur Philosophie wurde gerechnet, was man von Naturwissenschaften und Mathematik wußte und für die allgemeine Bildung zu lehren für passend hielt. Die natürlichen und von selbst sich ergebenden Studien des Unterrichtes waren also: Grammatik, Rhetorik, Philosophie. Oeffentliche vom Staate errichtete, unterhaltene und geleitete Schulen für diesen Unterricht gab es in der classischen griechischen Zeit nicht, sondern Alles war der Privatindustrie überlassen, wobei es in späterer Zeit auch vorkam, daß einzelne Stadtgemeinden berühmte Lehrer, besonders der Rhetorik und Philosophie auf eine gewisse Zeit für ihre Stadt kommen ließen und bezahlten. Ebensowenig gab es durch Verordnung oder Gesetz geregelte Lehrpläne, Studienvorschriften u. dgl. Der Mangel an solchen Veranstaltungen, ohne deren Dasein wir fürchten würden, in die Barbarei zu versinken, beweist bei der ungeachtet dessen so weit fortgeschrittenen Bildung in Griechenland die glückliche geistige Organisation der Griechen, welche solche äußere Antriebe und Nöthigungen nicht brauchten; zugleich gab diese ganz freie Bewegung dem Unterrichte einen wahrhaft liberalen Charakter. Zu Rom beschränkte man sich bei dem Jugendunterrichte vor der Bekanntschaft mit der griechischen Bildung auf das Nothwendigste: Lesen, Schreiben, Rechnen. Außerdem lernten die Knaben alte Nationallieder und die zwölf Tafelgesetze auswendig. Häufig schickten in dieser frühern Periode die vornehmen Familien ihre Söhne nach Etrurien, um ihnen dort eine bessere Bildung geben zu lassen. Im sechsten und siebenten Jahrh. der Stadt Rom kam griechische Bildung nach Rom und gegen Ende der Republik gestaltete sich der Jugendunterricht der gebildeten Classen der Bevölkerung und derjenigen, welche sich zu Aemtern in der Republik befähigen wollten, ganz analog dem griechischen Bildungsgange, nur wurde auf Musik und Gymnastik nicht so viele Zeit und Sorgfalt gewendet. Zur Zeit der Republik und im ersten Jahrh. der Kaiserzeit war wie in Griechenland der Jugendunterricht ganz der Privatindustrie und der freien Wahl, welche jedoch in der Regel der hergebrachten Uebung folgte, überlassen. Erst unter Vespasian wurde ein Professor vom Staate angestellt und besoldet, und zwar ein Professor der Rhetorik. Dieses Princip entwickelte sich später immer weiter, erstreckte sich jedoch nur auf die Lehrer der Grammatik (grammalici, Philologen, Humanitätsclassen) Rhetorik, Philosophie, später auch der Jurisprudenz und Medicin, nicht aber auf die Schulen für die Anfangsgründe bei den Schulmeistern (Gramma-

tisten), welche Sache der Privatindustrie blieben. Eine Leitung des Schulwesens durch die Regierung, vorgeschriebene Studienpläne für die Schüler gab es nicht, sondern Alles beruhte auf der Uebung und Gewohnheit, welche sich organisch im Laufe der Zeit gebildet hatte. Auch hier war der Stufengang: Grammatik, Rhetorik, Philosophie (mit Naturwissenschaften und Mathematik). (Roeder, De institutione scholastica Romanorum. Bonnae 1828. Cramer, Geschichte der Erziehung, I. Thl.) Seit dem vierten, fünften Jahrh. gliederten sich die eben genannten Unterrichtsfächer in die sieben freien Künste (artes liberales), wovon Grammatik, Rhetorik, Logik (Dialectik) das sogenannte trivium bildeten; die übrigen Theile der Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften, nämlich: Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie, bildeten das sog. quatrivium. (Eine Uebersicht derselben gibt Martianus Capella De nuptiis Philologiae et Mercurii, wobei die Geographie mit der Geometrie verbunden ist.) Diese Art der Schulbildung ging in die christliche Zeit über; sie überdauerte den Untergang des weströmischen Reiches und wurde durch das Mittelalter traditionell fortgesetzt unter vorwiegender oder fast ausschließlicher Pflege der Kirche, welche allein eine Reihe von Jahrhunderten hindurch die Gelehrsamkeit und die Wissenschaft erhielt. Zunächst zur Bildung des Clerus wurde von dem sechsten Jahrh. an im Abendlande durch Concilienbeschlüsse Unterricht der Cleriker in dem trivium und quatrivium durch die presbyteri namentlich an den Bischofssitzen angeordnet (Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina T. II. lib. 1. cap. 92). Von derselben Zeit wirkte der Benedictinerorden für den Jugendunterricht. Zur Zeit Carls d. Gr., welcher das Schulwesen sehr beförderte (Launoius, De scholis celebrioribus seu a Carolo Magno seu post eundem instauratis) und in der nächstfolgenden Zeit hatte man 1) bischöfliche Schulen, 2) Klosterschulen der Benedictiner (darunter in Teutschland sehr berühmte zu St. Gallen, Hirschau, Fulda, Corvey u. a., s. diese Art.), 3) Dom- und Stiftschulen (s. d. Art. Dom- und Klosterschulen), seit Chrodegang (s. d. A.) das canonische Leben der Geistlichen eingeführt hatten. In diesen Schulen wurde dasjenige, was jetzt den Lehrgegenstand der Gymnasien und philosophischen Facultät ausmacht, gelehrt und die alten römischen Classiker, an manchen auch die griechischen wurden fleißig gelesen. Eine Anschauung von der damaligen Schulbildung gibt Rhabanus Maurus de clericorum institutione. Mit dem Aufkommen der Universitäten seit dem zwölften Jahrh. traten die oben genannten Schulen zurück und hörten theilweise auf. Das trivium und quatrivium bildete nun den Lehrgegenstand der philosophischen Facultäten, oder wie sie damals hießen, der Artisten. Die allerersten Elemente des Lateinischen lehrten außerhalb dieser Facultäten einzelne Lehrer, Geistliche, lateinische Stadtschullehrer. Bald wurden mit Hintansetzung der übrigen Studien und der Lectüre der Classiker die Logik und die übrigen Theile der Philosophie nach den Werken des Aristoteles der Hauptgegenstand des Unterrichts an den Universitäten. Seit dem 14ten Jahrh. erhob sich in Italien ein neuer Eifer für die Lectüre der römischen Classiker und seit dem fünfzehnten auch für die griechischen. Diese Richtung wirkte nach und nach auch anderwärts, namentlich in Teutschland auf den Unterricht an Schulen und Universitäten ein. In den Niederlanden und in Nordteutschland wirkten in diesem Sinne der zum Zwecke des Jugendunterrichtes gegen Ende des 14ten Jahrh. gestiftete geistliche Orden der Hieronymianer (Gregorianer, Brüder des gemeinsamen Lebens), deren berühmteste Schule zu Deventer in Holland war (s. Clerici et fratres vitae communis). Nachdem die classischen Studien schon durch Verbreitung und lebhafte Liebhaberei sich festgesetzt hatten, trat die Kirchentrennung im 16ten Jahrh. ein, welche viele Klosterschulen zerstörte und dadurch im Allgemeinen den gelehrten Schulunterricht benachtheiligte, obgleich andererseits manche Schulen, aber nicht immer wie in Würtemberg und Sachsen mit Erhaltung der alten Kirchenmittel gut dotirt, sondern oft mit sehr ärmlicher Ausstattung gegründet wurden und einzelne Männer, wie Melanchthon, Neander, Sturm u. A. mit Gelehrsamkeit und Geschmack den

Schulunterricht hoben. Durch die Kirchentrennung kam als neues Princip in den gelehrten Schulunterricht: die Einwirkung der Fürsten und weltlichen Regierungen auf Schuleinrichtungen und allerhand pädagogische Versuche nach subjectiver Auffassung, da früher die Leitung der Kirche und Festhalten an der objectiven Tradition in Einrichtungen und Methoden wirksam waren. In der katholischen Kirche machen die Schulen des neu gegründeten Ordens der Jesuiten (s. d. A.) zur gleichen Zeit Epoche und wurden selbst von ihren Gegnern vielfach anerkannt und gelobt. Diese Schulen schlossen sich ganz an den seit der alten classischen Zeit eingeführten Studiengang: Grammatik, Rhetorik, Philosophie (Logik und Physik). Ihre Vorzüge bestanden in der glücklichen Verbindung einer festen Organisation und eines genau geordneten Lehrplanes mit der bisher bloß auf Herkommen beruhenden Tradition, in glücklicher pädagogischer Methode; vornehmlich aber darin, daß die geeignetsten Lehrer für jede Stelle aus einer großen Anzahl talentvoller, aus höhern Motiven sich ihrem Berufe ganz aufopfernder, durch Nahrungs- und Familiensorgen ungestörter Individuen ausgewählt werden konnten. (S. Ratio et institutio studiorum Soc. Jesu, in: Institutum societatis Jesu. Pragae 1795. Fol. und sonst oft gedruckt; Der Societät Jesu Lehr- und Erziehungsplan. Landshut 1813. 3 Bde. A. Theiner, Geschichte der geistlichen Erziehungsanstalten S. 85. ff.). Dem gelehrten Schulunterrichte widmeten sich von den neu gestifteten Orden des 16ten Jahrh. auch noch die Väter des Oratoriums, gestiftet von Philipp von Neri (s. d. A.), welche indessen keinen allgemeinen Schulplan unter ihren Statuten haben (s. Holstenii Codex regularum monasticarum T. VI. p. 529. sqq.) und die Piaristen (Clerici scholarum piarum), gestiftet von Joseph von Calasanza (s. d. A.), einem vornehmen Spanier voll wahrer Begeisterung für die Erziehung und Religion. Der ausschließliche Zweck dieses Ordens ist die Jugenderziehung, und in den Constitutionen desselben ist ein ausführlicher Schulplan des Gymnasialunterrichtes (Holsten. am angef. Ort T. VI. p. 494. ff.). In dem 16ten Jahrh., bis wohin dasjenige, was in den mittlern und obern Classen unserer Gelehrtenschulen jetzt gelehrt wird, zu dem Lehrkreis der Artistenfacultät gehörten, zweigten sich von denselben für die jungen Studenten, die in den Bursen zusammenlebten, eigene Vorbereitungscurse, Vorbereitungsschulen ab (so zu Heidelberg und Freiburg), welche den Namen Pädagogien erhielten und den Anfang der Gymnasien bildeten. Von dem siebenzehnten, theilweise schon im sechszehnten, machten sich Stimmen für das Nützlichkeitsprincip und für größere Berücksichtigung des practischen Lebens geltend, und gegen Ende des 17ten Jahrh. und im 18ten Jahrh. zeigte sich zuerst in protestantischen Schulen Nordteutschlands das Eindringen des sogenannten Realismus in den gelehrten Schulunterricht (Amos Comenius, Basedow), während die katholischen Schulen bei der alten Uebung blieben. Im 18ten und 19ten Jahrh. folgten allerlei Lehrpläne von Seiten der meisten teutschen Regierungen mit Erweiterung, oft Ueberfüllung des Lehrstoffes; während jedoch der Unterricht an den Schulen selbst fortwährend bei Katholiken und Protestanten, bis vor etwa 30—40 Jahren, fast ausschließlich in den Händen geistlicher Lehrer blieb. Von den alten Schuleinrichtungen hat sich am meisten noch in England erhalten. Ueber die bisher angedeutete Geschichte des Gelehrtenschulwesens im Allgemeinen vrgl. Ruhkopf, Geschichte des Schulwesens in Teutschland. I. Th. Bremen 1794. Raumer, Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen der classischen Studien bis auf unsere Zeit. Stuttgart 1843. 2 Thle. Beide Werke sind jedoch größtentheils von einseitigem protestantischem Standpuncte aus verfaßt. Aus dem bisher Angeführten geht hervor, daß die wesentliche Grundlage des gelehrten Schulunterrichtes durch die Natur der wissenschaftlichen Bildung und durch die historische Entwicklung unserer modernen Cultur gegeben ist und daher auch bei allen Unterschieden der Länder, Zeiten, Confessionen doch in den wesentlichen Hauptstudien festgehalten worden ist und nicht willkürlich aufgegeben werden kann. Es gehören zu diesen wesentlichen Hauptstücken: Sprachen (die beiden alten classischen) und

Literatur (Grammatik und Rhetorik); (die Anerkennung der Nothwendigkeit der classischen Studien als unerläßliche Vorbedingung der Gelehrsamkeit und als bestes Mittel, die allgemeinen Erfordernisse einer gesunden, richtigen und schönen Darstellungsweise kennen zu lernen und sich anzueignen, sowie die Würdigung dieser Studien als einer gemeinsamen Grundlage und als eines gemeinsamen Verbindungsmittels der europäischen Civilisation, darf jedoch nicht, wie schon geschehen ist, in eine einseitige Ueberschätzung bis zur Verläugnung und Geringschätzung unserer christlichen Religion und Bildung ausarten); die Elemente der exacten Wissenschaften (Mathematik und Naturwissenschaften) und der Philosophie. Den für die allgemeine Bildung der Seelenkräfte und die sittlich-ästhetische Erziehung wichtigern Theil bilden die literarischen Studien vorzugsweise vor den exacten Wissenschaften. Der Hauptgesichtspunct muß bei dem gesammten gelehrten Schulunterricht sein die formale Bildung, Stärkung der Arbeitskraft, Gewandtheit des Denkens und der Sprache, nicht Anhäufung einer materiellen Masse von Notizen: daher der Unterricht, Realien (Geschichte, Geographie, Naturgeschichte) darnach verhältnißmäßig zu beschränken ist. Eine andere wichtige Frage ist, ob mehr das Princip des gleichzeitigen (simultanen) Unterrichts mehrerer Lehrfächer nebeneinander, namentlich der Sprachen und Realien, oder das Princip des Nacheinander (des successiven Unterrichtes) gelten soll. Gewiß ist das Letztere bei weitem das Bessere, nach der alten Weise der katholischen Schulen in drei Stadien: 1) Grammatik (und Rechnen); 2) Rhetorik (Stylbildung, Lectüre der Classiker, das Allernothwendigste aus Geographie und Geschichte); 3) Logik und Physik (Mathematik, Naturwissenschaften, Philosophie), wobei Lectüre der Classiker fortgesetzt wird. — Aller Unterricht und so auch der gelehrte Schulunterricht muß mit der Erziehung verbunden sein. Die Grundlage der Erziehung ist die sittlich-religiöse Bildung des Charakters; diese Bildung selbst kann und soll bei der Jugenderziehung aus anthropologischen, pädagogischen, politischen Gründen nur durch inniges Anschließen an die positive Religion der Gesammtheit, welcher die zu erziehenden Individuen angehören, angestellt werden, sie muß, wenn sie gesunder Natur sein soll, nach den richtigen pädagogischen Grundsätzen von confessionellem Charakter sein, sie muß also für uns Katholiken, wohin auch unsere religiösen Ueberzeugungen und Pflichten uns führen, durch Anschließen an die Kirche geleitet und gesichert werden. Nicht minder hat die Kirche von ihrem Standpuncte aus die Pflicht, für Lehre, Unterricht und Erziehung im rechten christlichen Geiste zu sorgen. Eine fernere Frage hinsichtlich der Einrichtung des gelehrten Schulwesens besteht in der Bestimmung der Abgrenzung zwischen dem Gymnasialunterricht und der Universität. Es gibt darüber im Allgemeinen zwei Systeme. Nach dem erstern, ältern, den katholischen Schuleinrichtungen zu Grund liegenden, werden die drei oben angegebenen Stadien festgehalten und müssen gänzlich und in der angegebenen Reihenfolge zurückgelegt sein, ehe dieß Studium der speciellen wissenschaftlichen Berufsfächer (Theologie, Jurisprudenz, Medicin) angefangen wird. Dabei wird entweder, was die Regel ist, das letzte Stadium (Logik und Physik) der Universität (philosophische Facultät) zugewiesen, oder auch an den Gelehrtenschulen selbst gegeben, welche letztere dann in manchen Ländern (wie in Bayern) nicht Gymnasien, sondern Lyceen (nach dem Namen eines Gymnasiums in Athen) genannt werden. Das andere System des protestantischen Schulwesens in Teutschland hält nicht auf einem solchen regelmäßigen Gang, führt den Unterricht bis zu dem dritten Stadium und überläßt es dann dem freien Willen und der eigenen Auswahl des Studirenden, die diesem dritten hohen Stadium angehörenden Fächer auf der Universität, in welcher Reihenfolge er will, neben dem Studium der speciellen Berufswissenschaft zu betreiben. — Von der größten Wichtigkeit für die Gelehrtenschulen ist die Bildungsweise und Stellung des Lehrstandes. Die ältere bis vor einem Menschenalter bei beiden Confessionen, Katholiken und Protestanten, in Teutschland bestehende Verbindung des

Lehrstandes mit dem geistlichen Stande, hatte jedenfalls den Vorzug, daß sie die Harmonie zwischen der wissenschaftlichen und religiösen Bildung sicherte und beförderte; auch hatte man bessere Bürgschaft dafür, Lehrer mit pädagogischem, nicht bloß wissenschaftlichem Geschick zu erhalten, weil diejenigen, welche sich in der Praxis weniger bewährten, so wie auch diejenigen, welche bei dem Lehrgeschäft ermatteten, einen andern Wirkungskreis fanden. Die Leitung des gelehrten Schulwesens ist nun in den meisten Staaten nach dem Charakter der centralisirenden Administration in den Händen von Regierungsbehörden, wogegen in England, in Nordamerica solche Schulanstalten autonom oder nur unter einer allgemeinern kirchlichen Leitung stehen. Was sich auch gegen eine in das Specielle eingreifende Leitung von Seiten der Behörden sagen läßt, so wird sie doch fast unerläßlich da, wo eine feste Uebung und traditionelle Auctorität fehlt und ohne eine solche Schranke die subjective Willkür überall sich durchkreuzen würde. Bei den leitenden Staatsbehörden ist darauf zu sehen, daß der Mitwirkung der Männer vom Fach, so wie besonders dem Einflusse und der Mitleitung der Kirche die gehörige Rechnung getragen wird. Aus einer großen Anzahl theoretischer Werke über Einrichtung und Methode des gelehrten Schulunterrichtes beschränken wir uns der Raumersparung wegen nur folgende zwei Werke anzuführen, von welchen das erstere, ältere als Repräsentant des katholischen Schulwesens, das andere als Repräsentant des protestantischen gelten kann: Rollin, De la manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres par rapport à l'esprit et au coeur. Paris 1726 (Oft gedruckt). — Fried. Thiersch, über Gelehrtenschulen. Stuttgart 1826—29. [Zell.]

Mittler, s. Christus, Jesus und Erlöser.

Mittwoch als Abstinenztag, s. Stationsfasttage.

Mitylene (*Μιτυλήνη*, Vulg. Mitylene, Liv. Mytilenae) auf der zu Kleinasien gehörigen Insel Lesbos (heutzutage Metelin) im ägäischen Meere, eine griechische Colonie, gegründet durch Nachkommen des Arestes von Böotien aus nach dem Verluste der Herrschaft des Peloponnes. Insel und Stadt waren gleich berühmt, jene durch ihre Fruchtbarkeit und herrliche Lage voller Buchten, Wein-, Feigen- und Olivenpflanzungen, diese durch ihren Reichthum, ihre Pracht und Liebe zu den Wissenschaften. Im peloponnesischen Kriege und im Kriege gegen Mithridates wurde die Stadt von Grund aus verwüstet. Aber sie erstand immer bald wieder aus ihren Ruinen und erhielt von Pompejus viele Privilegien, welche von den spätern Cäsaren bestätigt wurden. Auf seiner letzten Reise nach Jerusalem kam der hl. Apostel Paulus von Macedonien her durch Mitylene (Apg. 20, 14).

Mizuephet, s. Hoherpiester.

Mizpa, מִצְפָּה, Vulg. Maspha, 1) Stadt in Gilead, zum Stamme Gad gehörig; es scheint nordöstlich gelegen zu sein, da Jephthe von hier sich in das (nahe) Land Tob flüchtete. Mizpa war der Aufenthaltsort und später die Residenz des Richters Jephthe (s. d. A.). Die Veranlassung des Namens Mizpa ist Gen. 31, 49. angegeben. Zum Unterschiede von Mizpa diesseits des Jordan hieß es auch מִצְפֵּה גִלְעָד. — 2) Stadt im Stamme Juda und im Stamme Benjamin, denn wir müssen Jos. 15, 38. und ebendaselbst 18, 26. wohl unterscheiden; an jeder Stelle ist eine andere Stadt gemeint. Ueber ersteres sagt Hieron. Onom. s. v. Maspha, in finibus Eleutheropoleos contra septentrionem pergentibus Aeliam. Es muß somit zwischen Eleutheropolis und Lachis gesucht werden. Mizpa in Benjamin dagegen (1 Kön. 15, 22) lag unterhalb Gibeon, 2 St. nördlich von Jerusalem. Hier wurden während der Richterperiode und unter Saul mehrere Volksversammlungen gehalten (Richt. 20, 1. 1 Sam. 7, 5—16). Der König Asa befestigte den Ort, so wie Geba mit Steinen und Holz aus Rama. Nach der Zerstörung von Jerusalem residirte hier der Statthalter Gedalia und wurde hier erschlagen. Das alte Mizpa findet man am nordöstlichen Gipfel des Bergrückens Nebi Samvil in einem elenden Dorfe,

das aber viele Spuren alter Bauten enthält. Der Hügel hat eine Höhe von 600 F. über der Ebene, und gewährt eine prachtvolle Aussicht bis an die Gebirge des todten Meeres und jenseits des Jordans, so daß durch die Lage seine Benennung Mizpa, d. i. Warte, Wartthurm, gerechtfertigt ist. Deßhalb bringt ihn Hoseas 5, 1. in eine Parallele mit dem Thabor. [Schegg.]

Mizraim, s. Aegypten.

Moab, Moabiter. Moab, der Stammvater der Moabiter, war der Sohn Loths von seiner ältesten Tochter (מוֹאָב, „vom Vater"), der Halbbruder Ammon's. Die Moabiter wohnten, als die Israeliten auf dem Zuge durch die Wüste zuerst mit ihnen zusammentrafen, in dem Lande, welches früher die Emim, ein der Enakim ähnliches riesiges Volk innegehabt hatten (Deut. 2, 10. 11), östlich vom todten Meere, nördlich von Edom. Nach Norden hin hatte sich ihr Gebiet früher über den Arnon hinaus erstreckt; Sehon, der König der Amorrhiter, hatte ihnen aber den nördlich vom Arnon gelegenen Theil ihres Gebiets entrissen (Num. 21, 26. ff.), und dieser Fluß bildete damals die Grenze zwischen beiden Völkern (Num. 21, 13. Richt. 11, 18). Der Name „Gefilde Moab (עַרְבוֹת מוֹאָב, campestria Moab) am Jordan, Jericho gegenüber" (oder auch „Land der Moabiter", Deut. 34, 6), blieb aber dem ganzen frühern moabitischen Lande, auch dem von den Amorrhitern besetzten nördlichen Theile desselben (Num. 22, 1; 26, 3; 31, 12. u. s. w. Jos. 13, 32). Die Hauptstadt der Moabiter war schon damals Ar (עָר Deut. 2, 9. 18. 29. s. den Art.), später Areopolis genannt (Hier. in Js. 15). — Gott verbot den Israeliten, die Moabiter anzugreifen (Deut. 2, 9. 18. Richt. 11, 18. 2 Paral. 20, 10). [Nach Deut. 2, 29. gestatteten sie den Israeliten den Durchzug durch ihr Gebiet, nach Richt. 11, 17. dagegen schlugen sie ihnen die Bitte um freien Durchzug ab; es scheint also, daß sie sich anfangs friedlich, später, wohl nach der Besiegung Sehon's, wo sie ein gleiches Schicksal befürchten mochten, wie die Amorrhiter getroffen, feindlich benahmen.] Die Israeliten besiegten die Könige Sehon von Hesebon und Og von Basan und lagerten sich in den „Gefilden Moab", d. i. in dem von den Amorrhitern besetzten Theile des frühern Moab, nördlich von dem damaligen Wohnsitze der Moabiter. Die Moabiter und Madianiter (s. d. A.) befürchteten nun, es werde sie ein gleiches Schicksal treffen, wie die Amorrhiter, und der König von Moab, Balak, der Sohn Sephor's, ließ durch eine Gesandtschaft der Aeltesten von Moab und Madian den Wahrsager Balaam (s. d. A.) holen, um die Israeliten zu verfluchen. Statt des Fluches sprach er Segen; auf seinen Rath verführten aber die Moabiter und Madianiter die Israeliten zu dem mit fleischlichen Ausschweifungen verbundenen Dienste des Baal-Peor (Num. 25, 1. ff.; 31, 16). Aber auch jetzt wurden nicht die Moabiter, sondern nur die Madianiter angegriffen und besiegt, die Moabiter aber wurden bis in das zehnte Geschlecht von dem Eintritt in das israelitische Volk ausgeschlossen (Deut. 23, 3. Von den Frauen scheint dieses nicht zu gelten, denn Ruth war ja eine Moabitin, cf. Midrasch. Tillim fol. 2. a.: traditum ferunt Judaei, Ammonitam et Moabitam quidem semper fuisse interdictos, et feminas eorum statim permissas, bei Bertheau, Buch der Richter S. 240). — Ueber die spätere Geschichte des Volks und seine Beziehungen zu den Israeliten finden sich in der hl. Schrift noch folgende Angaben: Eglon, der König von Moab, besiegte vereint mit den Ammonitern und Amalekitern die Israeliten, eroberte Jericho und bedrückte Israel 18 Jahre lang. Der Richter Ehud (Aod) ermordete ihn, erschlug 10,000 Moabiter und „Moab ward gedemüthigt an jenem Tage unter der Hand Israels" (Richt. 3, 12—30). — Nach Jair's Tode dienten die Israeliten den Götzen, unter andern denen der Moabiter (Richt. 10, 6). Diese scheinen sich lange nicht von ihrer Niederlage erholt zu haben; denn unter Gedeon (Richt. 11) treten bloß die Ammoniter auf, zugleich als Sachwalter der Moabiter. — In die letzte Zeit der Richterperiode fällt die Geschichte der Moabitin Ruth. — Saul hatte

wieder mit ihnen zu kämpfen (1 Sam. 14, 47). David floh vor Saul nach Maspha in Moab und ließ seine Eltern bei dem Könige von Moab (1 Sam. 22, 3). Als er König geworden war, schlug er die Moabiter, tödtete die Hälfte (nach dem Hebräischen zwei Drittel) der Gefangenen, und die Moabiter wurden nun den israelitischen Königen dienstbar und zahlten Tribut (2 Sam. 8, 2; 1 Paral. 18, 2). Mesa, der König von Moab, zahlte den Königen von Israel von seinen großen Herden einen Tribut von 100,000 Lämmern und 100,000 Widdern (2 Kön. 3, 4). Nach dem Tode des Achab, unter Usia, verweigerte er den Tribut (2 Kön. 1, 1; 3, 5). Joram, der Nachfolger des Usia, zog, mit Josaphat, König von Juda, und dem Könige von Edom verbündet, durch die edomitische Wüste gegen Moab; Eliseus sagte ihnen den Sieg vorher. Die Moabiter wurden geschlagen, das Land verwüstet und der König in Kir-Hareseth belagert; er bewirkte durch die grausame Opferung seines erstgebornen Sohnes den Rückzug seiner Feinde (2 Kön. 3, 7—27); vrgl. Amos 2, 1 (?). Etwas später zogen die Moabiter, mit den Ammonitern und den Edomitern vom Berge Seir verbündet, mit großer Macht gegen Josaphat, König von Juda; das Heer wurde auf wunderbare Weise vernichtet (2 Paral. 20, 1—29). Unter Joas, König von Israel, brachen Räuber aus Moab in's Land, bei der Beerdigung des Eliseus (2 Kön. 13, 20). Unter Jojakim, König von Juda, sandte der Herr die Räuber (Kriegshaufen) der Chaldäer, Syrer, Moabiter und Ammoniter wider Juda (2 Kön. 24, 2). Nach Jer. 27. scheinen die Könige von Moab, Ammon, Tyrus und Sidon den jüdischen König Sedecias zum Abfall von Nabuchodonosor gereizt zu haben. — Nach der Abführung der ostjordanischen Stämme durch Tiglath Philesar (2 Kön. 15, 29) scheinen die Moabiter deren Gebiet besetzt zu haben; darum nennen Jesaias (15. u. 16), Jeremias (48) und Ezechiel (25, 8—10) mehrere dort gelegene Städte als Städte Moab's. — Nach Jos. Ant. 10, 9. 7. wurden die Moabiter durch Nabuchodonosor fünf Jahre nach der Zerstörung Jerusalems unterworfen. Nach dem Exil widersetzten sie sich mit den Ammonitern dem Bau der Mauern untern Nehemias (Jos. Ant. 11, 5. 8). Viele Juden hatten nach dem Exil moabitische und andere fremde Weiber, welche entfernt wurden (Esr. 9, 10; Neh. 13, 1—3. 23. ff.). Alexander Jannäus besiegte um 90 v. Chr. die Moabiter; sie verlieren sich später unter den Arabern. Jos. Ant. 1, 11. 5; 13, 13. 5; 13, 14, 2. — Städte der Moabiter: Ar (s. d. A.), Kir Moab, wahrscheinlich = Kir Hareseth (s. d. A.), Choronaim (Oronaim Jes. 15, 5), Luchith (Luite. ib.), Zoar (Segor Gen. 19; Deut. 34, 3; Jes. 15, 5) u. and. — Der Götze der Moabiter war Chamos (Num. 21, 29), dessen Dienst Salomon in Israel einführte (1 Kön. 11, 7; 2 Kön. 23, 13); daher heißen die Moabiter auch „das Volk des Chamos“ (Num. 21, 29, Jer. 48, 46). — Weissagungen gegen Moab: Amos 2, 1—3; Jes. 15. u. 16, drei Jahre vor ihrer Erfüllung wiederholt (16, 13. 14): „die Herrlichkeit Moab's wird von dem ganzen zahlreichen Volke genommen werden, obgleich ihrer viele sind, und ihr Ueberrest wird klein und gar nicht groß sein; vgl. 11, 14; 25, 10, 11; Soph. 2, 8—10; Jer. 48 (V. 47: „aber in der Folgezeit will ich wenden die Gefangenschaft Moab's) vgl. 9, 26; 25, 21. Ezech. 2, 8—11; Ps. 60. (59), 10. [Reusch.]

Modena, s. Italien.

Modestus, Apostel der Karantanen, s. Kärnthen.

Modius, s. Maaße.

Modrus, Bisthum, s. Koloeza (S. 243).

Mohammed *). Ueber das Leben dieses merkwürdigen Mannes ist sehr viel

---

*) Wir schreiben im Teutschen fast mit gleichem Rechte Muhammed und Mohammed; auch Muhamed. مُحَمَّد „der Belobte, Lobwürdige, Namhafte“. Mit Recht vermuthet v. Hammer, daß die spätere Berufung Mohammeds auf das Evangelium in dem Sinne,

geschrieben *), aber wenn man das offenbar Sagenhafte einerseits, und die chronikenhaften Mittheilungen über Kriegszüge, Verträge u. dgl. andererseits abrechnet, so bleibt fast nur der Koran übrig, um das Persönliche an Mohammed zu erkennen, so lange nicht die Traditionssammlungen von Bochari und Muslim u. A., welche bisher für diesen Zweck noch unbenützt geblieben sind, mehr Licht geben werden. Uebrigens sehen wir im Koran (s. d. A.) und Tradition (s. Sonna) schon den fertigen Reformator, keineswegs aber die Entwickelung, durch welche er das geworden ist. Die außer den beiden genannten Quellen liegende Geschichte ergänzt diese Lücke nur mit spärlichen Aufschlüssen. I. Jugend. Mohammed wurde im J. 569, oder nach Andern 571 zu Mecca geboren (s. Weil, Leben Mohammeds und Hammer, Gemäldesaal I. S.). Sein Vater Abdallah starb bald nach seiner Geburt. Er wurde von nun an mit seinen vier Oheimen, Abu Taleb, Abu Lahab, Abbas und Hamza als Sohn seines Großvaters Abdulmotaleb behandelt und wuchs unter diesem zum Knaben heran. Abdulmotaleb war der Stammhalter der haschemischen Linie des Stammes Koreisch und hatte als solcher unter Anderem das Recht und die ehrwürdige Pflicht, die Pilger an der Caaba (s. d. A.) zu speisen. Zu den ersten und größten Anregungen, die Mohammed empfing, muß die gehört haben, daß er als Nachkomme Ismaels und Abrahams, welche von der arabischen Sage als Erbauer der Caaba gerühmt wurden, eine ganz nahe Beziehung zum Heiligthum der Araber und durch dasselbe zu ihrer ganzen Religion fühlte. Die verschiedenen Reisen, welche er mit Kaufleuten aus seiner Familie in Arabien und den nördlichen Grenzländern machte, enthüllten ihm zunächst den Unterschied zwischen der einheimischen Religion Arabiens einerseits und der christlichen und jüdischen andererseits. Dunkel ist es, wie viel die Unterredungen mit — nestorianischen (?) — Mönchen eines Klosters zu Boßra **) an der Straße von Damascus zur Entwicklung seiner reformatorischen Ideen beigetragen haben; selbst das läßt sich nicht feststellen, ob diese Bekanntschaft vor seiner Vermählung mit Chadidscha, in seinem 25. Lebensjahre begonnen habe, oder erst von da an. II. Großen Einfluß übte sicher der Umgang mit einem Anverwandten Chadidscha's, Namens Waraka, oder Werka. Werka B. Naufil, der Vetter Chadidscha's, war nicht nur Christ, sondern auch Priester und hatte das alte und neue Testament aus dem Hebräischen in's Arabische übersetzt (?) (Hammer a. a. O. S. 57). Doch sind diese Einflüsse nicht zu überschätzen und Waraka war auf keinen Fall ein orthodoxer christlicher Priester, sondern vermuthlich ein Anhänger der Nazarener. — Mohammed entwickelte sich aus der innern Sammlung, in welcher er öfter Beruhigung suchte ***) und vielleicht aus einem Nervenleiden †) zum Visionär. Die Geistererscheinungen, welche er sah, waren ihm äußere Thatsachen und erklären sein späteres Verhalten. Er zeigte zu viel Selbstverläugnung, Begeisterung und Geduld bei großen Hindernissen, als daß man in ihm einen absichtlichen Betrüger sehen dürfte. III. Im vierzigsten Jahre seines Lebens, dem sechszehnten seiner Vermählung mit Chadidscha, war er wieder in der Einsamkeit des Berges Hora, als er von einer Erscheinung, die sich für den Engel Gabriel ausgab, aufgefordert wurde, eine dargebotene Schrift zu lesen; während sich der Erschrockene

---

daß dort Mohammeds Auftreten prophezeit sei, auf einer Verwechselung des Paraclet παράκλητος mit περίκλυτος beruhe, welches letztere so ziemlich die Uebersetzung von: „Mohammed" ist.

*) S. das Ende dieses Artikels.

**) Einer dieser Mönche wird Boheira genannt. Maraccio, vita Mah. S. 13. Andererseits wirkte ein Jude Said ben Katin bedeutend auf Mohammed ein. Das. S. 13.

***) Er zog sich als Gemahl Chadidscha's öfters mit seiner Familie aus Mecca in die Einsamkeit des nahen Berges Hora zurück. Abulfeda I. S. 26.

†) Zonaras macht ihn zum Epileptiker. Bei Hottinger, hist. or. S. 14. Vgl. Sura 7. und 73. Hammer a. a. O. S. 40.

sträubte, schritt die Erscheinung zur Mitte des Berges vor und rief: „O Mohammed! du bist der Gesandte Gottes, ich bin Gabriel.“ S. Sura 96. Der Eindruck dieser visionären Ereignisse war ein düsterer; Waraka, der bereits genannte zweideutige Bekenner einer halbchristlichen Religion, mußte ihn durch Chadidscha aufmuntern (s. Abulfeda I. S. 28). Jetzt fanden die ersten Bekehrungen Statt; diese waren aber noch mehrere Jahre hindurch sparsam. Es war um so weniger einladend, dem Propheten zu folgen, da mehrere seiner Jünger das Loos des Exiles traf *) und andererseits Mohammed selbst noch nicht mit voller Kraft freudiger Begeisterung lehrte. Daß sich Männer von großem Einflusse, wie Omar und Hamza, anschlossen, hemmte zwar die Verfolgung, welche von allen Seiten auf den Reformator einbrach, etwas, aber im Ganzen war seine Lage eine sehr gedrückte. Schon hatte er 50 Jahre zurückgelegt (619 n. Chr.) und noch immer war sein Werk ein schwaches Beginnen; da entriß ihm noch überdieß der Tod schnell nacheinander seine treue Gattin Chadidscha, die unläugbar einen großen sittlichen Einfluß auf ihn geübt hatte, und den Oheim Abu Taleb, der ihn mit seinem Ansehen und seinem guten Willen zugleich schützte und tröstete. Zwar predigte er sehr eifrig, besonders auf großen Märkten und bei andern Volksversammlungen, aber im Ganzen ohne Erfolg. Ueberdieß scheint er noch immer mit nicht geringer Muthlosigkeit gekämpft zu haben. Da trat ein visionäres Ereigniß ein, welches ihn innerlich vollkommen stählte, nämlich eine, wie er glaubte, ganz buchstäblich wahre Entzückung in den Himmel, oder die sogenannte Himmelsreise (معراج). S. Sura 13, 1. f. 17, 1. ff. 72, 1—15. 53, 1. ff. Wie immer die Psychologen über diese Sache urtheilen mögen, so viel steht fest, daß Mohammed von da an innerlich kein Zagen und Schwanken mehr kund gab. Die gesteigerte Entschiedenheit, mit welcher er nun auftrat, führte ihm auch neben allerdings nicht geringer Verspottung von einer Seite wirklich von einer andern eifrige Bekenner zu, namentlich aus Medina (s. d. Art. Ansar und Mohadscherun, und Gefährten Mohammeds). IV. Diese Stadt wählte er auch seit 622 zu seinem bleibenden Aufenthalte, da seine Feinde in Mecca ihn mit stets giftigerem Hasse verfolgten und mit dem Tode bedrohten. Jenes Jahr heißt darum das Jahr der Flucht oder Hedschra (s. d. A.). In den zehn Jahren, welche Mohammed hier zubrachte, gewann seine Lehre eine solche Ausbildung, daß er als Gesetzgeber auftreten konnte. (Im siebenten Jahre der H. das Weinverbot. S. Hammer S. 157). Namentlich wurde die Liturgie geordnet und die in Medina erbauten Moscheen dienten allen andern zum Vorbilde. Daran schlossen sich mehrere kriegerische Unternehmungen, vorzüglich gegen die mächtigen Juden des nördlichen Theiles von Mittelarabien (Chaibar). „Der heilige Krieg“ **) unterschied sich freilich wenig von Raub- und Plünderungszügen, die Schlachten von Beda, Ohod, Chandok, Fedek, welche in diese Periode fallen, konnten nur durch die rückwirkende Größe der spätern Waffenthaten des Islam Bedeutung erhalten. All' diese kriegerischen Versuche würden mit tausend andern Fehden arabischer Stämme vergessen worden sein, wenn nicht die bewaffnete Wallfahrt nach Mecca, welche Mohammed im achten Jahre der Flucht, 629 n. Chr. (Od. 630, Hammer S. 172) unter-

---

*) Sie wanderten nach Abyssinien und fanden dort bei Christen Schutz. Abulfeda I. 42.

**) S. darüber Hammer, Gemäldesaal S. 101. Bemerkenswerth ist die XVII. Fehde, welche die des Grabens „Chandok“ heißt. Das. S. 139. „Bei der Arbeit des Schanzens stießen die Araber auf einen allen Hieben widerstehenden Stein. Mohammed nahm selbst die Haue und hieb denselben auf drei Hiebe in Stücke. Jedesmal entstoben Funken dem Steine; für den Propheten waren es Blitze; der erste hatte ihm den Palast Ghamdon der Könige von Jemen in voller Herrlichkeit gezeigt, der zweite den rothen Palast von Damascus beleuchtet, der dritte war durch die Zinnen des Palastes des Cosroe's zu Medain gefahren. Der Prophet verhieß aus diesen Erleuchtungen den Gläubigen die Eroberung der Paläste von Ssanaa, Damascus und Medain.“

nahm, eine Entscheidung herbeigeführt hätte. Jetzt war er Herr des Centralheiligthums der Araber, in welchem er die Götzenbilder zertrümmerte, um in der gereinigten Caaba (s. d. A.) zum ersten Mal öffentlich sein moslimisches Gebet zu verrichten. Nach einigen Kämpfen konnte er im nächsten Jahre, dem neunten der Flucht 630 n. Chr., von allen Seiten Huldigungen annehmen. Diese machten ihn so sicher, daß er schon an Kriegszüge gegen die auswärtigen Fürsten dachte, welche seine Gesandtschaften (Hammer S. 165) vom vorigen Jahre nicht gut aufgenommen hatten. Zuerst sollte der byzantinische Kaiser an die Reihe kommen, gegen welchen der heilige Feldzug von Tabuk *) unternommen wurde. Dieser Plan mußte jedoch bald aufgegeben werden, da in Arabien selbst der neue Zustand der Dinge noch nicht genug befestigt war. Eine großartige friedliche Wallfahrt nach Mecca im 10. Jahre der Flucht 631 diente hiezu. Da lehrte und ordnete Mohammed sehr viel. Nach Medina zurückgekehrt, wollte er eben einen dritten Feldzug gegen den griechischen Kaiser rüsten, als er erkrankte. Er verschlimmerte sein Uebel dadurch, daß er zur Nachtzeit fieberkrank auf den Gottesacker zu Medina ging, für die Todten betete, ihnen Glück zu ihrer Ruhe wünschte und sich selbst des nahen Todes freute. Trotz seiner Erschöpfung nahm er noch an dem öffentlichen Gebete Theil und redete zum Volke. Als der Tod nahe war, sagte er: „Die Hölle flammt, die Empörung naht heran, wie der letzte Theil einer dunklen Nacht; aber bei Gott, ihr dürft mir keine Schuld geben, ich habe nur erlaubt, was der Koran erlaubt und nur verboten, was der Koran verboten“ (Weil, Einleit. S. 31). Unter so düstern Gedanken starb er den 8. Juni 632 zu Medina, wo noch gegenwärtig sein Grab ist (s. den Art. Abubeker). Ueber Mohammeds Natur und Charakter ist verschieden geurtheilt worden; jeder Unbefangene wird indeß gestehen müssen, daß in der Geschichte kein Mensch von melancholischer Stimmung je solche Thatkraft gezeigt habe wie er. Von seiner Sendung scheint er selbst überzeugt gewesen zu sein, obwohl er hie und da Offenbarungen vorbrachte, welche Abenteuer mit seinen Frauen beschönigen mußten (Hammer S. 195. ff. Sura 66, 1—6. Sura 24, 4—5. Weil, Einleit. S. 36). Im Verhalten gegen diese zeigte er sich seit dem Tode der Chadidscha sehr sinnlich **). Seit der Flucht von Mecca zeigte er sich den Gegnern seines Islams (s. d. A.) gegenüber immer strenger und schien sich ganz dem Grundsatze hinzugeben, daß der Zweck, welchen er verfolge, jedes Mittel heilige. Von Hammer weist nach, daß er sich durch mehrere Meuchelmorde befleckt habe (s. Gemäldesaal S. 111. 121. 130. 135). In seinen Bedürfnissen war er, die Frauen ausgenommen, einfach. Im Ganzen ist er, wenn auch ein großartiger, doch furchtbarer Charakter, ein ewiges Muster von vollständig ausgeprägtem religiösem Fanatismus. Das Nähere geben die Biographien. Von den einheimischen, arabischen Biographien sind in Europa zwei unter den Gelehrten verbreitet, die von Abulfeda in den von Reiske bearbeiteten und übersetzten Annalen und die in Navavi's durch Wüstenfeld edirten Lebensbeschreibungen. Aus mehreren andern hat Moraccio sein reichhaltiges Leben Mohammeds zusammengestellt, welches der Ausgabe des Koran voransteht. In Gagniers: La vie de Mahomet, Amst. 1732. 2 T., teutsch von Wetterlein 1802. 2 Bde. ist Abulfeda's Text zu Grunde gelegt. In Hammer-Purgstalls: „Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen großer moslimischer Herrscher 1. Bd. Leipzig u. Darmstadt“ 1837. S. 1—238. nimmt das Leben Mohammeds die erste Stelle ein. Dieser Bearbeitung folgte das Werk von Weil: „Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre. Aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und

---

*) غزوة تبوك Abulf. I. 170. Hammer S. 186. Im vorigen Jahre war der unglückliche Zug nach Muta im alten Moabiterlande fast gleichzeitig mit dem Zuge nach Mecca unternommen worden. Abulf. I. 142.

**) „Außer Chadidscha hatte Mohammed noch zehn Gattinnen und mehrere als solche geltende Sclavinnen.“ Weil, das. S. 33.

dargestellt von Dr. G. Weil. Stuttgart, Metzler. 1843. 8." In kürzerer Fassung gibt derselbe Mohammeds Leben in der historisch-kritischen Einleitung in den Koran. Bielefeld 1844. 12. [Haneberg.]

Mohammedanismus, s. Islam.

Möhler, Johann Adam, wurde geboren den 6. Mai 1796 zu Igersheim unweit Mergentheim in Würtemberg. Sein Vater, ein wohlbemittelter Mann, Gastwirth und Gemeinderath im genannten Orte, beschloß, um den frühe sich entwickelnden glänzenden Geistesanlagen des Sohnes eine entsprechende Ausbildung zu geben, ihn den Studien zu widmen. Den Cursus seiner Gymnasialbildung legte er zu Mergentheim mit den ausgezeichnetsten Fortschritten zurück, und trat mit Anfang des Studienjahres 1813—14 zur höhern Ausbildung an das Lyceum zu Ellwangen über. Seine eigene Neigung hatte um diese Zeit sich den Lebensberuf bereits gewählt. Im Herbste 1815 ergriff er, mit classischer Vorbildung herrlich ausgestattet, das Studium der Theologie, welches er, nachdem die katholische Lehranstalt in Ellwangen inzwischen (1817) mit der Universität Tübingen war verschmolzen worden, daselbst unter den Professoren Drey, Hirscher, Herbst, Feilmoser fortsetzte und 1818 als Zögling des Wilhelmsstiftes beendigte. Am 18. September des folgenden Jahres empfing er die Priesterweihe und mit ihr die Sendung zu einer nachher so segensreichen Wirksamkeit in dem Dienste der Kirche. Nur kurze Zeit, kaum über ein Jahr, stand Möhler in der Seelsorge; es zog ihn zu mächtig zurück zu den Studien. Mit dem Herbste 1820 ward er in das mit dem Wilhelmsstifte verbundene Seminar oder Präparanden-Institut für das Gymnasial-Lehramt aufgenommen, und schon ein paar Monate später zum Repetenten der Anstalt ernannt. Zwei Jahre lebte er nun fast ausschließlich dem Studium der alten classischen Literatur. Es war besonders das Gebiet der älteren griechischen Philosophie und Geschichte, welches seinen rastlosen Eifer fesselte und beschäftigte. Hier war es vornehmlich, wo er, selbst noch unbewußt, wozu das Alles ihm dereinst dienen sollte, jene Schärfe und Klarheit des Urtheils, jene Feinheit des Ausdruckes und Gewandtheit der Darstellung sich aneignete, mit einem Worte, jene formelle Bildung schöpfte, welche später den Lehrer und theologischen Schriftsteller so ausnehmend wohl gekleidet haben. Der Geschmack für die classischen Studien und die darin gemachten Fortschritte hatten ihn auch schon so tief in das Interesse dieser Wissenschaft hineingezogen, daß er bereits auf dem Puncte stand, um eine eben erledigte Gymnasiallehrstelle nachzusuchen, als im entscheidenden Momente die höhere Fügung seine Lebensthätigkeit in ein anderes Geleise überlenkte. An dem nämlichen Tage, wo das über seinen künftigen Beruf bestimmende Gesuch abgehen sollte, erhielt er von der theologischen Facultät in Tübingen den Antrag, als Privatdocent die erledigte Lehrstelle der Kirchengeschichte mit den verwandten Fächern zu übernehmen. Möhler ging, den selbstgemachten Lebensplan mit einem, wie es schien, ihm von Obenher nahe gelegten vertauschend darauf ein, und so ward er unterm 8. September 1822 für dieses theologische Lehrfach designirt, mit der Weisung, durch eine literarische Reise sich darauf näher vorzubreiten. Er besuchte der Reihe nach die bedeutendsten Universitäten des nördlichen und südlichen Teutschlands: Göttingen, Berlin, Prag, Wien, Landshut ꝛc. nicht ohne den vielseitigsten Gewinn. Die Eindrücke, die er von dieser wissenschaftlichen Wanderung mit nach Hause und zu seinem Amte mitbrachte, verwischten sich nie mehr aus seiner Denkweise und seinem Wesen. Wie zur Einleitung in seine öffentliche Lehrthätigkeit, und um die in seiner Person getroffene Wahl zu rechtfertigen, lieferte er, bald nach seinem Auftreten (1823), die erste Probe seiner kirchlichen Gesinnung und literarischen Tüchtigkeit mit seinem Buche: „Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus", Tübingen 1825. Die Würdigung blieb ihm nicht lange aus. „In Anerkennung seiner bisherigen Leistungen" ward er durch Decret vom 16. März 1826 zum außerordentlichen Professor ernannt, und als er zwei Jahre später einen ihm gewordenen ehrenvollen Ruf an die Universität Breslau

auf den ausdrücklichen Wunsch des Ministeriums hin ablehnte, wurde er unterm 31. Dezember 1828 zum ordentlichen Professor der Theologie befördert. Gleichzeitig wollte auch die theologische Facultät ihm ein Zeichen der Anerkennung damit geben, daß sie ihn durch Diplom d. d. 28. December als Scriptis, eruditionis eximiae testibus et munere docendi egregie gesto probatissimum" mit der theologischen Doctorwürde zierte. — Seiner ersten Schrift war inzwischen zum Theil nicht ohne äußeren bestimmenden Einfluß eine zweite gefolgt: „Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit im Kampfe mit dem Arianismus", Mainz 1827, welche bereits einen ungleich tieferen Reichthum seines dogmatischen und patristischen Wissens zu Tage förderte, und denen, welche an seinem ersten Erzeugnisse über Gebühr Anstoß genommen, ihr Urtheil zu berichtigen Stoff und Gelegenheit darbot. Für die theologische Wissenschaft aber ward dadurch eine andere weit wichtigere Erscheinung vorbereitet. Möhler hatte nicht bloß die Schriften des kirchlichen Alterthums, sondern auch den Geist der Zeiten, welcher sie hervorgebracht, mit ihren Erscheinungen kennen gelernt. Er sah die Kirche der Gegenwart von ähnlichen Gegensätzen, wie sie dort die christliche Welt erschütterten, gespalten und gelähmt, und diese Wahrnehmung drängte ihn, wie ehedem die besten Geister der Kirche, der Sache auf den Grund nachzugehen. Er begann um die genannte Zeit her mit Vorlesungen über die Unterscheidungslehren zwischen Katholiken und Protestanten, welche die Aufmerksamkeit auf sich zogen, und nach Kurzem seinen Namen über alle Länder Europas trugen. Es erschien seine „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften", Mainz 1832. Es ist noch in frischer Erinnerung, wie dieses Werk gleich mit seinem ersten Erscheinen electrisch auf die Geister wirkte, und der religiösen und kirchlichen Controverse weithin eine überraschend neue Anregung und Richtung gab. Während aber die Symbolik von 1832—38 in Teutschland in fünf Auflagen sich verjüngte, und gleichzeitig in Frankreich, England und selbst in Italien, in fremde Sprachen umgesetzt, bewundert wurde, trug sie in der nächsten Heimath dem Verfasser schlimme Früchte. Daß die Protestanten den Schlag nicht ruhig hinnehmen würden, war wohl zu erwarten. Die literarische Fehde entzündete sich. Es stellte sich dem Möhler'schen Werke eine Reihe größerer und kleinerer Streitschriften entgegen, welche auf die Widerlegung des Ganzen oder die Kritik einzelner Puncte sich einließen, darunter die bedeutendste die Gegenschrift von Professor Dr. Christian Baur: „Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe mit besonderer Rücksicht auf Möhler's Symbolik." Tüb. 1833; darum die interessanteste, weil sie einmal in den Augen der Protestanten selbst die scharfsinnigste und befriedigendste Entgegnung sein sollte, und weil sie zunächst Seitens Möhlers eine Rechtfertigung seiner Darstellung des symbolischen Lehrbegriffes beider Confessionen zu Folge hatte. Der Baur'schen Kritik traten nämlich entgegen seine „Neuen Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten", Mainz 1834. II. Aufl. 1835, in denen er nicht bloß die Antithesen des Gegners beleuchtete, sondern auch die Symbolik mit neuen und speciellern Forschungen bereicherte. Allein bei der wissenschaftlichen Polemik blieb es nicht. Die Wendung, welche die erweckte gelehrte Controverse nahm, hatte den Beifall des protestantischen Theiles der Universität nicht. Seine Lehrthätigkeit ward ihm darum zunehmend vergällt, wo möglich selbst beschränkt, die Aussicht für immer getrübt. Natürlich ward dadurch der Wunsch in ihm angeregt, auswärts sich einen Wirkungskreis zu suchen. Die preußische Regierung kam ihm entgegen. Man suchte ihn, wie früher für Breslau, so jetzt für Bonn oder noch lieber für Münster zu gewinnen. Die Verhandlungen boten viele Aussicht, als durch die Gegenvorstellungen der Hermesianer, in deren Händen der damalige Erzbischof von Cöln, Graf von Spiegel-Desenberg, lag, der Plan zum

zweiten Male vereitelt wurde. Jetzt suchte ihn die bayerische Regierung nach München zu ziehen. Es gelang. Durch Decret vom 30. April 1835 ward die Zierde der Tübinger Facultät an die Ludwig-Maximilians-Universität verpflanzt. Sein Nominalfach war hier zwar eigentlich neutestamentliche Exegese, und damit begann er auch daselbst. Nach einem früher vereinbarten Plane aber übernahm er statt Döllinger hauptsächlich die Vorträge über Kirchengeschichte, in welchen er seine volle Meisterschaft entwickelte. Die Ruhe, welche er von da an in einer Umgebung fand, wo das kirchliche Leben ungestört sich entfalten durfte, that seinem zarten Gemüthe sehr wohl. Selbst auch seiner geistigen Richtung sagte die Veränderung in Vielem zu; es übrigte nichts als der Wunsch, ihn lange seinem Lehrstuhle erhalten zu sehen. Dieß ward aber leider nicht erfüllt. Er war mit sehr angegriffener Brust bereits nach München gekommen. Die 1836 hereinbrechende Seuche hatte außerdem seiner Gesundheit noch weiter zugesetzt, und so sah er sich genöthiget, im Sommer 1837 seine Vorlesungen auszusetzen, um im milden Meran Erholung zu suchen. Es fruchtete aber wenig. Die Kränklichkeit kehrte mit dem Spätherbste wieder zurück, und nur um so empfindlicher, als gleichzeitig die bekannten folgenschweren Ereignisse in Cöln sein Gemüth in gewaltige Spannung versetzten. Eben der Schlag, welcher am Rheine gegen die Freiheit der katholischen Kirche geführt, unerwartet große Aufregung und Verwirrung anrichtete, gab indeß zum dritten Versuche den Anstoß, Möhlern nach Preußen zu führen. In der Zeit großer Verlegenheit, als es galt, die Gemüther durch einen versöhnenden Act zu beschwichtigen, ward ihm am 8. December 1837 neuerdings und unter sehr glänzenden Bedingnissen der Antrag gemacht, eine Professur in Bonn mit oder ohne ein Canonicat in Cöln anzunehmen. Möhler sah zu klar in die preußischen Wirrsale und kannte zu gut deren Grund, Ziel und Bedeutung, um unter solchen Umständen auf das Anerbieten einzugehen. Ein paar Aufsätze, die er damals noch veröffentlichte, bezeugen, wie er die preußische Politik in Sachen der Kirche auffaßte, und was er selbst über den Ausgang des Streites urtheilte. Allein auch abgesehen hievon, ließ ihn schon seine leidende Gesundheit nicht daran denken, vermittelnd und versöhnend dort aufzutreten, selbst im Falle, daß man, wie man bei dieser Unterhandlung durchblicken ließ, die bis dahin geschützten Hermesianer bereitwillig aufopfern wollte; — er lehnte ab. Allein auch München sollte sich seiner nicht lange mehr erfreuen. Das eingehende Jahr (1838) konnten ihn seine Zuhörer nur einige Male noch auf dem Catheder begrüßen. Eine Brustentzündung warf ihn neuerdings auf das Krankenlager. Man ließ die Hoffnung allmählig sinken. Nach dem Ausspruch der Aerzte hatte man fast die Gewißheit erlangt, daß er den Anstrengungen seines Amtes nicht mehr gewachsen sei, und Falls sein Leben gefristet werden sollte, die Wohlthat eines milderen Klima ihm unentbehrlich sei. Diese Rücksicht bestimmte den König, ihn ohne sein Ansuchen auf die eben erledigte Dignität des Domdecans von Würzburg unterm 22. März zu befördern. Man glaubte ihm damit Freude zu machen. Allein sein Leben schien mit seinem Berufe wesentlich verwachsen. Die Trennung von diesem hatte für sein Gemüth etwas höchst Schmerzliches. Aus der Reconvalescenz, in die er nach überstandener Entzündung eben eingetreten, sank er an demselben Tage auf sein Leidensbett zurück, von welchem ihn nach drei Wochen ein rasch schreitendes Zehrfieber nach dem wiederholten Empfange der hl. Sacramente ein sanftes Hinüberschlummern aus diesem Leben am 12. April 1838 erlöste. Es war am Charsamstage, als er betrauert und beweint in die Gruft gesenkt wurde. Sein Andenken zu erhalten, hatte der Magistrat von München, damit die Hülle des ausgezeichneten Mannes unberührt bliebe, der theologischen Facultät seine Grabstätte zum Geschenke gemacht. Ein herrliches Grabmal, aus Beiträgen fast aller teutschen Länder errichtet, prangt auf der Ostseite des Münchner Kirchhofes über seinem Sarge. Ein Hochrelief — die Himmelskönigin mit dem göttlichen Kinde, das von Möhlers Engel dessen Schriften als Weihgeschenke aufnimmt und den vor ihm knieenden Verfasser dafür segnet, — in

weißem Marmor mit granitner Einfassung ausgeführt, und neben dem Namen die Inschrift hat: Defensor Fidei. Literarum Decus. Ecclesiae Solamen, bezeichnet die Stätte, wo der große Theologe ruht, der, wie Wenige seines Jahrhunderts, durch Geist und Gemüth, durch Gelehrsamkeit und sittliche Würde „die Liebe und Lust“ seines Zeitalters geworden. — Möhler war groß, dabei aber schmächtig von Körperbau, seine Gesichtsbildung fein und einnehmend, seine Haltung voll Würde, sein Benehmen im Umgang ein Gemisch von zartfühlender Zuvorkommenheit und besonnener Mäßigung. Von Natur aus sehr lebhaft und erregbar, hatte er zunehmend die Bewegungen seines Gemüthes unter die Gewalt und Herrschaft des Geistes gebracht, in der Art, daß sein äußerst gemäßigter und sanfter Charakter ihm allgemein Zutrauen und zuletzt fast einen Beinamen erwarben. Verabscheute er auch alle Unentschiedenheit des Sinnes, wo Recht und Wahrheit auf dem Spiele standen, so war ihm dennoch nach dieser der Frieden das Theuerste. Diese Eigenheit mit einem edlen Billigkeitssinne möchte den Schlüssel zur Erklärung einer Thatsache bieten, welche Möhler'n merkwürdig charakterisirt, — die nämlich, daß bei seiner so entschieden ausgesprochenen kirchlichen und theologischen Gesinnung, dennoch Männer von allen Confessionen und Parteifarben sich an ihn wendeten, in persönlichen und religiösen, in politischen und literarischen Dingen und Angelegenheiten um Rath angingen. Und daher erklärt sich auch, daß er auch außer seiner amtlichen Stellung eine magische Kraft über seine Umgebung ausübte, und Alles, was in seine Berührung kam, in seine eigene Richtung hineinzuziehen pflegte. — Das Gesagte wird zum Theil noch mehr einleuchtend, wenn man einen Blick auf seine Bildungsgeschichte wirft. Was zuletzt in den reiferen Jahren an ihm bewundert wurde, stand — das darf nicht übersehen werden — nicht von Anfang oder mit einem Male fertig in ihm da, sondern war das Product von Uebergängen und Erfahrungen, die sein Leben mannigfach durchzogen. War sein Herz jederzeit fleckenlos und der Wahrheit treu ergeben, so war doch seine theologische Erkenntniß nicht in allen Stufen seines Alters gleich geläutert. Wer den Zustand der teutschen Universitäten in jenem Zeitraume kennt, in welchen Möhler's Bildungsjahre fallen; wer da weiß, wie sehr den Schlag, welcher die Kirche getroffen, ihre Institute und ihre Wissenschaft mitempfinden mußten, und wieviel Zeit und Anstrengung es kostete, diese von der eingedrungenen Beimischung wieder zu säubern, wird die Möglichkeit begreifen, wie dieses ungestalte Wesen im Vorübergehen Schatten auch auf Möhler's bildsame Seele streuen konnte. Auch er fand in der nächsten Umgebung, in seiner Schule die Grenzen des Kirchlichen keineswegs überall so scharf abgesteckt, daß seine Jugend sich daran hätte sicher orientiren dürfen. Wundern darf man sich daher auch nicht, wenn anfänglich, auch nach dem Eintritte in den geistlichen Stand, seine Urtheile über kirchliche Einrichtungen und Erscheinungen nicht ganz abgeklärt waren; wohl aber darüber, daß sein Streben durch die göttliche Vorsehung rascher, als nach den umgebenden Verhältnissen zu ahnen war, ihn einem Ziele entgegenführte, das anfänglich außer seiner Bahn und selbst seinem kirchlichen Gesichtskreise zu liegen schien. Hier nur einen Beleg, wie ihn sein Genius öfter führte. Als zu Anfang dieses Jahrhunderts mit der Glaubenskraft auch die kirchliche Zucht unter dem Clerus vielfach erschlaffte, stießen sich die Stimmführer des Zeitgeistes bekanntlich vorzüglich an einer Einrichtung, welche den Dienern der Kirche die Heiligkeit ihres Amtes nicht bloß, sondern auch ihre Sonderung von der Welt und die anzustrebende Heiligung des Lebens mehr als irgend etwas anderes vor Augen hält, — an dem priesterlichen Cölibate. In vielen auch sonst nicht unedlen Gemüthern erregte der Anblick der Tagserscheinungen einen Kleinmuth, der an die Wiederkehr einer heiligen Gesinnung kaum mehr zu denken wagte, und daher in die Meinung einstimmte, es sei besser ein Institut nach den behaupteten Forderungen der Zeit fallen zu lassen, das nur noch zu bestehen schien, um von den Einen übertreten, von den Andern gelästert zu werden. Möhler theilte für sich die Ansichten dieser Cölibats-Feinde nicht, im Gegentheil, er trat ihnen

von Anfang an in seinem Umkreise mit edlem Sinne entgegen; allein andererseits genügte ihm doch auch nicht, was man zur Vertheidigung gewöhnlich vorzubringen pflegte, und war eher geneigt, den Ursprung dieses Disciplinarstatutes anderswo, außer dem Kreise des Christenthums suchen zu müssen. Bei seinen classischen Studien hatte er nebenbei hierauf Rücksicht genommen. Wie es nun aber manchen geistvollen Männern erging, daß sie bei dem redlichen Forschen nach Wahrheit von entgegengesetzten Resultaten überrascht wurden, so langte auch Möhler bei einem nicht erwarteten Ziele an. Wir verdanken seinem Forschen und Sammeln über diesen Gegenstand eines seiner frühesten und blühendsten Erzeugnisse. Die Früchte davon sind verarbeitet in seiner Abhandlung „über den Cölibat der Geistlichen," zuerst im „Katholiken," dann auch besonders und zuletzt in seinen gesammelten Schriften Bd. I. S. 177—268 abgedruckt. Wie er sich aber hier durch eine vielfach getrübte Zeit hindurcharbeitete, so brach er sich auch Bahn in verwandten Zweigen der Wissenschaft. Die Erschütterungen der Disciplin hatten sich auch dem Kirchenrechte und zwar nicht erst seit seinen Tagen mitgetheilt. Die Verwirrung schien hier durch die Lockerung der kirchlichen Verhältnisse eher im Steigen als im Fallen begriffen. Auch Möhler, als er als Privatdocent in diesem Fache debütirte, trug die Merkmale seiner Zeit und Schule an sich. Aber sein nach Klarheit ringender Geist ließ ihn nicht ruhen, und trieb ihn, eine treue Anschauung von dem Organismus der katholischen Kirche zu gewinnen. Aus seinen darüber angestellten patristischen Forschungen erwuchs seine obengenannte Erstlingsfrucht, welche die Aufmerksamkeit auf ihn lenkte: „Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus." Daß es ihm von der einen Seite gelungen sei, das Bild, das seine Seele erfüllte, auch treu zu zeichnen, kann Niemand leugnen. Auch ist bekannt, wie eben dieser erste Versuch trotz aller Mängel Anstoß gab zur gründlicheren Behandlung der Sache. An welchen Fehlern die Schrift leide, wußte nachher Niemand besser als er selber auseinanderzusetzen. Viele Jahre nachher äußerte er noch oft dem Schreiber dieses, mit welcher Begeisterung und aufrichtiger Hingebung er sich dieser Arbeit gewidmet habe; verhehlte aber auch nicht, wie er zuletzt über dem Bestreben zu systematisiren und organisiren, zum Dichter geworden sei, und die einseitige Bewunderung des innern Princips der katholischen Einheit ihn unvermerkt zu einer verkehrten Construktionsweise fortgezogen habe. Wenn er, wie man ihm zu einer gewissen Zeit von Seite der Hermesianer als Bedingniß seiner Berufung an eine preußische Academie auferlegen wollte, die Mißgriffe nicht formell und öffentlich widerrufen hat, so lag der Grund theils darin, daß ihm von einer zuständigen Behörde ein solches Ansinnen nicht war gemacht worden, theils auch darin, daß er, wie er an den damaligen Erzbischof von Cöln erklärte, die Unrichtigkeiten in darauf folgenden Schriften bereits zurückgenommen hatte. Erlebnisse der Art verfehlten indeß ihren bessernden Eindruck nicht. Die Erfahrung lehrte ihn Behutsamkeit im Urtheil und ein heilsames Mißtrauen in seine bis dahin gewonnenen Einsichten. Daher vertiefte er sich nach allen solchen Wahrnehmungen wieder auf's Neue in seine Quellen, um zu berichtigen, was mangelhaft, um allseitiger zu ergründen, was mehr Ahnung oder Anschauung des Geistes als wohlbegriffene Wahrheit ihm vorgeschwebt war. Er war zunehmend zur Ueberzeugung gelangt, daß die Kirche immer im Rechte und sie auch für den wissenschaftlichen Forscher die untrügliche Führerin sei; und sein Geist ließ sich von da an in dem Maaße lieber von ihrer Authorität überherrschen, als er mit gereiftem Blick sich die Materien der Wissenschaft unterwarf. Erstarkte auf diesem Wege in ihm sein Sinn für die Einheit des kirchlichen Lebens und Strebens nach Innen und Außen, so suchte er auch mit aller Kraft seines Genies soweit möglich auch Andere vor Einseitigkeiten zu bewahren, und die Beimischung auflösender Elemente im Bereiche der Wissenschaft abzuhalten. Es ist noch in frischer Erinnerung der Streit, in den der sonst talentvolle Abbé Bautin durch seine philosophischen Schriften mit seinem nächsten Obern, dem Bischof von Straß-

burg verwickelt wurde. Die Tübinger Quartalschrift vom Jahr 1835 theilt das Schreiben mit, welches bei Gelegenheit die theologische Facultät an Bautin gerichtet hat. Möhler der Verfasser desselben schenkt dem wissenschaftlichen Streben des Mannes alle Anerkennung, bringt dann aber auch die Controverse unter den dogmatischen und kirchlichen Gesichtspunct, und legt ihn mit eben so überzeugender Klarheit der Gründe, als Eindringlichkeit der Vorstellungen nahe, wie viel ihn auffordere, im Interesse der Kirche und der Wissenschaft selber zur Verständigung mit dem Bischofe zurückzukehren. Um so trostloser war er darum andererseits, wenn er gerade von denen, welchen die Erhaltung der Einheit, der Disciplin, wie der Gerechtsame der Kirche anvertraut ist, durch schiefe Auffassung oder Handhabung ihrer Amtsgewalt, durch charakterlose Nachgiebigkeit in den wichtigsten Fragen der Kirche, durch falsche Politik in den Anforderungen der weltlichen Gewalten den fruchtbaren Keim zu Aergernissen, zu Zwiespalt, zur Verwirrung und Beirrung der Gläubigen, mittelbar auch zur Beschädigung des Staates legen sah. Er hat kein Bedenken getragen, wo die Wahrheit das Zeugniß forderte, auch in seinen Schriften seinen Abscheu über solche Unwürdigkeiten auszudrücken. Andererseits konnte man seine Gefühle darüber bemessen an der freudigen Begeisterung, welcher er in letzter Zeit über den eines Bischofs aus eer besten Periode der Kirche würdigen Widerstand begrüßte, womit der Erzbischof Clemens August von Cöln die Mißgriffe seines Vorgängers und man darf beisetzen, auch gar vieler anderer deutscher Bischöfe seiner Zeit gutmachte, — „ein Stoß, der zwar den greisen ehrwürdigen Hirten in Ketten, die Heerde aber aus denselben herauswarf,“ wie das Fragment seines letzten Aufsatzes prophezeite, welches die Münchener polit. Zeitung vom 29. Januar 1838 darüber geliefert hat. — Bei seiner Gesinnung und Stellung hat man es oft auffallend befunden, daß Möhler sich einer theologischen Streitsache ferne gehalten hat, die in seinen Tagen so viel Aufsehen gemacht und auch in sein Leben mehr als einmal thätig eingegriffen hat, — der Sache der Hermesianer. So lange diese Partei des äußeren Schutzes sich erfreute, hielten sie ein arges Auge auf Möhler geheftet. Ihre Critik wußte des Splitterlesens in dem Büchlein von „der Einheit der Kirche“ nicht satt und müde zu werden; und was man gefunden, trug man geheim und offen ihm noch lange nach, als sein Auge längst geheilt und ungleich gesunder war als das seiner Richter am Rheine, die über seine Orthodoxie sich durch keinerlei Probe beruhigen ließen, auch nachdem sie bereits durch die competenteste Authorität und mit aller Form wegen ihrer Verirrungen waren zurecht gewiesen worden. Sie trugen die Schuld, daß Möhler den preußischen Lehranstalten vorenthalten wurde. Gerade diese Gegenbestrebungen der Hermesianer aber waren es, wie Schreiber dieses verbürgen kann, was ihn bestimmte, sich der Theilnahme an jenen beklagenswerthen Streitigkeiten zu entschlagen. Wer sich erinnert, wie die Angeklagten die Controverse von der Sache ab auf das Gebiet von Persönlichkeiten nicht immer ohne Geschick und Glück hinüberspielten und dadurch den wissenschaftlichen Handel heillos verwirrten, der begreift, wie ein Auftreten Möhlers, auch zur Zeit, als seine Schrift von „der Einheit“ den Gegnern keine Waffen mehr bieten konnte, als sein Name das Gewicht einer Authorität hatte, diese doch nur reizen, ihm aber um so leichter der Schein einer persönlichen Animosität aufgehängt werden konnte, als wirklich Ursache dazu auf seiner Seite vorhanden war. Seine Einmischung konnte daher dem Streite Bedeutung, aber keine Entscheidung geben, zudem die Hermesianer ja bekanntlich weder in den Streitpuncten, noch in den Principien, noch in dem Verhältnisse zur beregten Sache festen Stand hielten. Auch entging ihm nicht, wie die letzten Fäden jener kirchlichen und theologischen Bewegung von den Hörsälen aus sich in das Bereich der kirchlichen und weltlichen Verwaltungsstuben fortspannen und zuletzt im politischen Gebiete sich verliefen. So sehr er daher die ganze Richtung dieser Schule im Allgemeinen und Besonderen mißbilligte, und über das Flache und Dünkelhafte ihrer Anhänger oft mit beißendem Witze sich äußerte, so ließ er sich

dennoch, obschon öfters angegangen, nicht bestimmen, die literarische und theologische Fehde mit denselben anzuknüpfen, und dieß nach ihrer Verurtheilung um so weniger, als nach dem Richterspruche es ihm schien, daß der fortgesetzte Streit nur Oel in's Feuer gießen, und durch die möglichen Wendungen und Winkelzüge der erhitzten Gegner dem Ansehen des apostolischen Stuhles eher Gefahr bringen als der Sache ersprießlich werden könnte. Dies die reine Sachlage. Die Hermesianer hätten aus jenem Stillschweigen eben so wenig Schlüsse zu ihren Gunsten ziehen sollen, als Andere Ursache hatten, sein Stillschweigen ihm zu verargen. — Bemerkenswerth ist übrigens noch in der Geschichte dieses Mannes, daß nicht selten auch die, deren Lehrsätze er mit so glänzendem Erfolge bekämpft hat, die Protestanten, theilweise Anspruch auf ihn machten. In ihren Schulen sagten sie, habe sich der Symboliker gebildet, auf den die katholische Kirche so stolz sei. Andererseits hat auch Katholiken bisweilen die Anerkennung befremdet, die er den literarischen Erzeugnissen der Protestanten oft unverhehlbar zollte. Es ist unleugbar etwas an diesen Beobachtungen; aber auch der Grund liegt nicht so tief, daß man sich darüber nicht klar werden könnte. Möhler war zu wenig selbst genügsam und erstarrt im Eigendünkel, und viel zu unbefangen, um das Nützliche und Treffliche, wo er es immer antraf, zu verkennen, oder ausgezeichnete Leistungen Anderer vornehm zu ignoriren. Das was die Väter wie Basilius, Gregor v. Naz. u. A. bestimmte, den schönen Hervorbringungen der classischen Zeit nicht fremd zu bleiben, das leitete auch Möhler zuerst in seinen classischen Studien darauf, die Leistungen protestantischer Gelehrter auf diesem Gebiete zu schätzen. Daß er sie überschätzt habe, kann ihm nicht aufgebürdet werden. Er war wie Wenige vertraut mit der teutschen Literatur, welche man die classische zu nennen pflegt, und zum größeren Theil unter den Protestanten aufgegangen ist. Die Schönheit der Formen, von daher erlernt, hat sein ästhetischer Geist in seinen eigenen Schriften gelungen nachgemünzt. Allein sein Urtheil war durch den Reiz der Formen nicht irre geleitet. „Die protestantische Literatur, sagt er irgendwo, ist eine große Erscheinung in der Geschichte der Menschen, aber ein höchst dunkler Fleck in der Geschichte des Christenthums.“ (Beleuchtung d. Denkschrift für Aufheb. des Cölibats d. Geistlichen, Gesamm. Schr. I. Bd. S. 261.) Gerade diese Unbefangenheit befähigte ihn so ausnehmend zu seinem schriftstellerischen Wirken. Und man kann ohne Bedenken sagen, daß eben durch jene Allseitigkeit, vermöge deren Möhler so wohl vertraut war mit den Erzeugnissen der Protestanten, ihn gerecht und fähig machte, um mit Gründlichkeit und Umsicht seine Beurtheilung des Protestantismus vorlegen zu können; und machte jene Unbefangenheit den Symboliker gerecht und mäßig in seiner Critik des gegnerischen Lehrsystems, so haben die Katholiken noch einen Grund mehr, sich damit zufrieden zu geben, indem die Kenntniß und Würdigung der protestantischen Literatur und Wissenschaft ihm alle diejenigen Vortheile gewährte, welche die eigene Kirche aus seiner Schrift gezogen. — Ueber die Leistungen Möhler's, seine Bedeutung und Stellung zur katholischen Literatur muß es erlaubt sein, sich kürzer zu fassen, da es nach dieser Seite wenig aufzuhellen gibt. Als Gelehrter mehr noch als geistreicher Theologe glänzt er mit unter den ersten kirchlichen Schriftstellern unserer Zeit. Seine Erudition war tief und weitgreifend, und dieß wie in der profanen so auch in der kirchlichen Literatur. Den Grundton seiner wissenschaftlichen Bildung und Richtung anlangend, so war dieser vorwiegend historisch. Die speculative und dogmatische Seite durch die Ergebnisse seiner aus den Vätern gezogenen Kenntnisse und Anschauungen wesentlich bedingt und geleitet. Eine vorweg speculirende und systematisirende Richtung ohne diese Grundlage, wie sie in einer gleichzeitigen Schule zu Tage getreten, war in seinen Augen eine einseitige und relativ unberechtigte Erscheinung auf katholischem Gebiete. Diese Positivität seiner theologischen Vorstellungen prägte sich überall, am meisten in seiner Symbolik aus. Ein Werk wie dieses konnte, sollte es im letzten Grunde befriedigen,

viele Fragen, welche die Zeit, die Gegenwart namentlich, hinlegt, nicht ignoriren, und wollte der Verfasser seinen Zweck erreichen, so mußte er auch über eine tief dogmatische Darstellung hinaufgehen und die Wahrheit der christ-katholischen Lehrsätze in ihrer höhern Einheit hervorstellen und beleuchten. Die Speculation konnte in soferne ihm nicht fremd bleiben; aber man kann leicht beobachten, wie er auch in dieser Operation überall die geschichtlichen Haltpuncte aufsucht und sichtbar macht, um den Leser sicher daran fortzuleiten. Diese Eigenheit und dieses eigenthümliche Geschick, welches sich auch in seinen Vorlesungen offenbarte, wußte er außer der Gründlichkeit seinen Expositionen ein Gepräge der Objectivität, und damit eine ansprechende Ueberzeugungskraft zu verleihen, welche das Vertrauen der Leser fesselte, ihm Authorität und seinen Schriften den nachhaltigsten Eindruck sicherte. Darin liegt das Geheimniß von dem Einflusse, den er auf seinem dem theologisch-literärischen Gebiete über sein Zeitalter ausübte. Es ist schwer zu sagen, ob er mit seiner Symbolik und deren Apologie, als den Werken, worin er seine dogmatische und historische, philosophische und dialectische Durchbildung im Bunde mit classischer Schreibweise am vollkommensten entfaltet hat, die Katholiken mehr in ihrem Bekenntnisse befestiget, oder den Protestantismus im Bewußtsein seiner Bekenner mehr erschüttert; und ob der von seinen Werken ausgegangene Impuls bestimmender auf Entfaltung und Haltung der katholischen Schriftsteller, oder aber auf die Richtung der protestantischen Literatur eingewirkt habe. Gewiß ist, daß die Protestanten selbst gerne einräumten, daß keine der von ihren Koryphäen gelieferten Gegenschriften die Möhler'sche Symbolik erreicht, viel weniger übertroffen habe. — Von dem, was Möhler außerdem für die Bereicherung der Kirchengeschichte geleistet, läßt sich wenig sagen, da fragmentarische Proben hievon zur öffentlichen Kunde gelangt sind. Was in seinen Monographien über Athanasius der Große, über Anselmus von Canterbury vorliegt, muß den Maßstab hiefür geben. Sein Plan war, dereinst die Ergebnisse seiner Forschungen zusammenzustellen, wozu er von vielen Seiten gedrängt wurde. Da aber eben das Döllinger'sche Geschichtswerk an's Licht zu treten anfing, so wendete er inzwischen seine Aufmerksamkeit einem besonderen Zweige zu, der ihm nicht genügend in der Literatur berücksichtiget zu sein schien, — der Erscheinung, Ausbildung und Stellung des Mönchthums in der Kirche. Merkwürdig: je reifer sein Denken wurde, je tiefer und geläuterter seine Forschung und Erfahrungen, desto mächtiger ward der Reiz, womit die Erscheinung des Mönchlebens ihn anzog. „Wäre ich noch jünger, oder doch nicht so kränklich, äußerte er oft dem Schreiber dieses, wie gerne würde ich die Abgeschiedenheit eines Klosters aufsuchen!" Die letzten Zeiten nahm das Studium der Geschichte der ältesten Quellen über das Mönchthum ihn fast noch einzig in Anspruch; und noch in den letzten Wochen seines Krankenlagers unterhielt er sich mit Freunden am liebsten über diesen Gegenstand. Eine Geschichte des Mönchthums im Abendlande hatte er sich vorgenommen, als Prodromus seiner allgemeinen Kirchengeschichte vorangehen zu lassen. Er hatte bereits Hand angelegt, und was die kirchliche Wissenschaft sich davon erwarten durfte, zeigt als Probe der Anfang derselben, welcher im II. Bande der gesammelten Schriften nach dem vorhandenen Manuscripte abgedruckt ist. Sie läßt ahnen, was mit ihm zu Grabe gegangen ist. — Auch in der Schrifterklärung sollte ihm das Verdienst nicht entgehen. Er hatte ein paar Mal in München über den Römerbrief gelesen und bedeutende Studien über diesen Brief mit der Absicht gemacht, einen Commentar zu liefern. Allein die Ausführung auch dieser Arbeit wurde durch sein frühes Hinscheiden vereitelt. Der Unterzeichnete versuchte es zwar, die mehr scholienartigen Annotationen, zunächst für den mündlichen Vortrag berechnet, zu vollenden, mußte aber bald die Ueberzeugung schöpfen, daß die Beschaffenheit der Papiere es nicht möglich mache, sie zu vervollständigen, ohne ein anderes Werk daraus zu machen, und darum vom Plane abstehen, die vorliegenden Scripten zu ediren. Aehnlich verhielt es sich auch mit seinen auf die Patrologie

bezüglichen Studien und Skizzen. Der Eingang zu einer von ihm beabsichtigten Geschichte der christlichen Literatur, zunächst der patristischen, war zu anlockend, als daß man, was vorhanden war, dem Publicum vorenthalten wollte. Auf mehrseitigen Wunsch habe ich es bald nach seinem Tode unternommen, diese Aufsätze zu sammeln und zu ordnen. Allein bei näherer Durchsicht stellte sich heraus, daß in dem handschriftlichen Nachlasse die Ungleichheit der Elaborate nach Zeit und Umfang und Studium es nicht gestattete, das, was vorlag, zu ediren; und sollte, nachdem der Druck einmal begonnen war, das Buch nicht ganz unbefriedigt lassen, so mußte von dem Herausgeber das Mangelnde fast bis zu zwei Drittheilen ergänzt werden. Ich habe mich darüber in der Vorrede gegenüber den Lesern nach Pflicht auseinandergesetzt. Endlich traf etwas Aehnliches auch sein Hauptwerk, die Symbolik. Während das Buch von allen Seiten zunehmend gepriesen wurde, und mit jedem Jahre eine neue Auflage nothwendig wurde, genügte er sich selber darin nie recht. Immer wieder von Neuem nahm er die Quellenforschungen auf, um Mängel, die er daran entdeckt hatte, zu verbessern. Die fünfte Auflage sollte namhafte Zusätze und Verbesserungen erfahren. Er war damit auch bis zum sechszehnten Bogen gekommen, als ihn die Krankheit um den Jahresanfang 1838 unterbrach; er ließ daher den Druck aussetzen, mit dem festen Vorhaben, wo möglich in der Exposition der Lehre von den Sacramenten eine theils noch tiefere und erschöpfendere, theils auch dem kirchlichen Lehrtypus noch enger angemessene Fassung zu geben. Dieser Gedanke beschäftigte ihn sehr in der letzten Zeit. Er vermochte seinen Wunsch nicht mehr in's Werk zu setzen: und daß ein Anderer nach seinem Verlangen und seiner Angabe die Hand dazu leihen sollte, konnte aus nahe liegenden Gründen nicht gewährt werden. Es wurde daher diese fünfte Auflage, die letzte von seiner Hand, ohne irgend eine Aenderung vom sechszehnten Bogen an nach der vierten abgedruckt und ich habe nichts weiter als eine kurze Vorrede, die den nöthigen Aufschluß ertheilt, sammt einer kurzen Lebensskizze meines verewigten Freundes beigefügt. Seine übrigen Aufsätze, größere und kleinere, wurden von Döllinger gesammelt, in 2 Bänden, Regensburg 1839—40, herausgegeben. [Reithmayer.]

Molanus, Abt von Loccum, im Friedensvernehmen mit Spinola und Bossuet. — Der Bischof von Neustadt bei Wien, Spinola, nährte in sich ein inniges Verlangen nach Vereinigung der Protestanten mit den Katholiken. Im J. 1691 erhielt er von Kaiser Leopold I. schriftliche Vollmacht zu Unterhandlungen. Spinola begab sich zunächst an den Hof zu Hannover, von dem er am meisten Entgegenkommen hoffte. Seit 1679 regierte hier der Herzog Ernst August, der der katholischen Kirche nicht abgeneigt schien, und der nach dem Range eines Churfürsten strebte. — Die Schwester der berühmten Herzogin Sophia von Hannover, Elisabeth, war im J. 1659 in Frankreich zu der Kirche zurückgekehrt, und seit 1664 Aebtissin von Maubuisson. Ihr Herzenswunsch war die Bekehrung ihrer Schwester, der Herzogin Sophia von Hannover. Darum übersandte sie der Herzogin neben andern besonders mehrere Schriften Bossuets. So traf Spinola in Hannover schon einen etwas zubereiteten Boden für sein Unternehmen — er fand eine freundliche Aufnahme. Der Hof von Hannover wollte das Seinige thun, um eine Union der Getrennten anzubahnen. Der Herzog wählte den Abt Molanus von Loccum, den angesehensten Theologen des Landes, vordem Professor zu Helmstädt, um mit Spinola zu unterhandeln. Mehrere protestantische Theologen wurden ihm beigegeben, damit sein Gutachten den Katholiken gegenüber mehr in das Gewicht falle. Spinola und Molan hatten sieben Monate lang mündliche Verhandlungen, die zu keinem bestimmten Ergebnisse führten. Die Commission der Protestanten entwarf ein Unionsproject, das den Titel trägt: „Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam reunionem — Regeln in Betreff der kirchlichen Wiedervereinigung aller Christen, zum Theil aus der hl. Schrift, theils aus der allgemeinen Kirche und dem Augsburgischen Bekenntnisse entnommen, und von einigen Lehrern aus Liebe zum Frieden

gesammelt, und der Beurtheilung, sowie dem frommen Sinne aller Christen vorgelegt —" 1691. Diese Schrift war zunächst für Spinola und den Kaiser bestimmt; aber sie wurde auch dem Bischofe von Meaux, Bossuet, mitgetheilt, und Spinola erhielt von diesem ein aufmunterndes Schreiben. Der Hof von Hannover aber wünschte auch den Bossuet (s. d. A.) zu den Verhandlungen herbeizuziehen, und durch Leibnitz (s. d. A.) wurde ein Briefwechsel mit ihm eingeleitet. Doch genügten die „Regulae" dem Bossuet nicht. Molan ging nun daran, einen neuen Entwurf zu bearbeiten. Dieser erhielt den bescheidenen Titel „Cogitationes privatae — Privatgedanken über den Weg der Vereinigung der protestantischen mit der römisch-katholischen Kirche, von einem aufrichtigen Anhänger des augsburgischen Bekenntnisses, ohne Kränkung gegen irgend Jemand entworfen, und mit Genehmigung seiner Obern auf vertrauliche Weise mitgetheilt dem ehrwürdigen und erlauchten Bischofe Benignus von Meaux u. s. w. zu dem Zwecke ihm mitgetheilt, daß sie von ihm geprüft, aber noch nicht veröffentlicht werden." Im Nov. und Dec. 1691 wurden die Privatgedanken beendigt, und in Abtheilungen durch Leibnitz nach Meaux geschickt. Nach Empfang des ersten Theiles schreibt Bossuet (10. Januar 1692), Molans Sätze könnten mit Gottes Gnade ein mächtiger Antrieb des schönen Werks der Wiedervereinigung werden. Bossuet freute sich besonders über mehrere Erläuterungen der Trennungspuncte, nahm aber besonders Anstoß an dem von Molan vorgeschlagenen Wege der Vereinigung. Molan hatte die Trennungspuncte in drei Classen getheilt: erstlich in solche, bei denen nur Mißverständnisse zwischen den Getrennten obwalten, wie die Lehren vom Opfer im Abendmahle, von der Zahl der Sacramente, zweitens in solche, die auf beiden Seiten nicht mit allgemeiner Uebereinstimmung angenommen, die von einigen Theologen bejaht, von andern verneint würden, wobei also eine Vereinigung leicht sei, wie die Lehre von dem Verdienste der guten Werke, der Fürbitte für die Todten; drittens in solche, bei denen sich beide Theile widersprechen, wie über die Anrufung der Heiligen, Transsubstantiation, richterliche Gewalt in Glaubenssachen. — Der Weg der Vereinigung aber wäre der, daß durch gelehrte Männer oder ein freies Concil über diese Puncte entschieden würde. Die Protestanten sollten die ganze hierarchische Ordnung wieder annehmen; den Primat des Papstes sollten sie als einen auf menschliches Recht gegründeten und durch historische Ueberlieferung übertragenen Vorrang anerkennen. — Vom April bis Juli 1692 arbeitete Bossuet an einer Beantwortung der Privatgedanken. Er lieferte seine Antwort in doppelter Form, in lateinischer und französischer Sprache, mehr gelehrt und mehr populär; jene für die Theologen, diese für den Hof in Hannover. Er schrieb „De scripto, cuius titulus etc. — ejusdem episcopi Meldensis sententia." Die andere Schrift hatte den Titel: Réflexions de M. l'évêque de Meaux sur l'écrit de M. l'Abbé Molanus. Bossuet zeigt darin, wie die Controverspuncte zu erklären, und wie die Wiedervereinigung zu erzielen sei. Den 4. Oct. 1692 schreibt Leibnitz über den Empfang dieses Werks an Bossuet. Im Anfange des J. 1693 ging Molan an eine weitere Antwort. Er arbeitete sie in der Fasten in der Stille seines Klosters aus, vermehrte und verbesserte den Aufsatz in Hannover, welcher im Juli 1693 abgeschrieben und am 1. August vollendet war. Dieß ist die Schrift: „Explicatio ulterior. — Weitere Auseinandersetzung des Wegs der kirchlichen Wiedervereinigung, aus Veranlassung desjenigen verfaßt, was der erlauchte und verehrteste Bischof von Meaux mit gleicher Mäßigung als Gelehrsamkeit darüber bemerkt hat." Den 25. Juni 1693 verspricht Leibnitz dem Bossuet die Uebersendung dieser weitläufigen und reichhaltigen Antwort." Am 12. Juli 1694 schreibt derselbe, daß der Abt von Loccum auf Weisung des Kaisers rastlos an der Einigung arbeite; er habe fast schon 50 Ausgleichungen zu Stande gebracht, und er wolle im Namen des Molanus einige davon senden. Doch von der „Weitern Auseinandersetzung" schickte Leibnitz nach Meaux nur die Vorrede und einige unerhebliche Stellen über das Concil. Damit endigten die Verhandlungen zwischen Bossuet und Molan, welche

indeß nie unmittelbar geführt wurden, der Hof von Hannover brach die Verhandlungen ab. Vielleicht schien es in Hannover, daß Molan zu viel nachgegeben; oder wahrscheinlicher nöthigten politische Rücksichten zu einem andern Verhalten, weil sich dem Hause Hannover, das in den Besitz des achten Churhuts gekommen war, lockende Aussichten auf den Thron des protestantischen Englands geöffnet hatten. Die Correspondenz zwischen Leibnitz und Bossuet, welche zum zweiten Mal in den J. 1699—1701 geführt wurde, bot nicht die mindeste Aussicht auf Einigung. — Molanus aber kam wegen der vorausgegangenen Unterhandlungen bei seinen Glaubensgenossen in papistischen Geruch. Diesen üblen Ruf suchte er, der Vorstand protestantischer Consistorien, abzulehnen durch die Schrift: „Nugae venales — Wohlfeile Spässe, oder Widerlegung der Verleumdung, oder vielmehr der Spässe eines Possenreißers über den Abfall des Gerardus, Abts von Loccum, zu der römischen Kirche." Der Wunsch nach Vereinigung der Kirchen blieb indeß dem edeln Manne. Noch in seinem Testamente schaut er mit Befriedigung auf seine Bemühungen zurück; er sagt, er habe schon 20 Controversen, darin ein Theil den andern bisher verketzert, durch göttliche Hilfe concilirt, und Ihrer Kaiserlichen Majestät auf zweimal zugesandt, getraue sich auch, wenigstens noch 20 andere auf die Art auszugleichen. Sein Tod erfolgte im J. 1722. Vgl. Friedens-Benehmen zwischen Bossuet, Leibnitz und Molan von Abt Prechtl. Sulzbach 1815. — Guhrauer, Biographie von Leibnitz. Breslau 1846. — Super reunione etc. tractatus inter Bossuetum et Molanum. Viennae 1782. — Bossuet, Oeuvr. nouv. Par. 1836. T. VII. [Gams.]

Molay, s. Templer.

Molina, Molinismus. Molin, Ludwig, ein spanischer Jesuit und berühmter Theologe, wurde 1535 zu Cuença in Neukastilien geboren. Er trat in seinem 18ten Jahre (1553) in den Jesuitenorden ein und machte seine Studien zu Coimbra. Unter seinen Lehrern ist Petrus Fonseca zu nennen, der ihn in die Lehre von der scientia media einführte und der später, als sein Schüler diese Lehre veröffentlicht und vielfach zu Ansehen gebracht hatte, in der Vorrede zu einer lateinischen Uebersetzung der Metaphysik des Aristoteles sich als den Urheber derselben bekannte, während er früher ob der Neuheit dieser Lehre an ihrer Veröffentlichung Anstand genommen hatte. Später wirkte Molina 20 Jahre hindurch als Professor der Theologie zu Evora in Portugal. Er starb 1601 zu Madrid, als er nicht lange zuvor aus Portugal zurückgekommen war. (Sotwel, bibliothec. scriptor. Soc. Jes. Le Blanc, histor. congreg. de auxil.). Unter seinen Werken sind zu nennen seine Schrift de justitia et jure 6 Bände, Mainz 1659, in welcher Molina eine große Kenntniß des Rechtes an den Tag legt; sodann seine Commentarii in pr. part. D. Thomae 1593. In dem ersten Theil seiner Summa handelt der heilige Thomas quaest. 14. von dem Wissen, quaest. 19. vom Willen Gottes, quaest. 22. von der Providenz und quaest. 23. von der Prädestination und Reprobation. Um den Bestand der menschlichen Freiheit neben dem göttlichen Wissen und Willen, neben der Providenz, Prädestination und Reprobation gründlich nachzuweisen, hielt es Molina für das Zweckmäßigste, diese bei Thomas an verschiedenen Orten vorkommenden, zersplitterten Puncte außerhalb seiner schon ausgearbeiteten Commentarien in einem besonderen Werke zusammenzustellen und mit Beiziehung der Lehre von der Freiheit und Gnade der Reihe nach zu zeigen, wie sich die Freiheit des menschlichen Willens mit der Gnade, Präscienz, Providenz, Prädestination und Reprobation vereinen lasse. So entstand das Hauptwerk Molina's: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia, das er noch vor seinen Commentarien 1588 zu Lissabon veröffentlichte und zu dem er 1589 einen Appendix als Vertheidigung seiner Lehre nachfolgen ließ. Spätere zum Theil veränderte Ausgaben dieses Werkes erschienen zu Lyon 1593, zu Venedig 1594 und besonders zu Antwerpen 1595. Ueber die durch dieses Buch veranlaßten Strei-

tigkeiten, sowie die Angabe der in demselben enthaltenen Lehre vergl. d. Art. Congregatio de auxiliis. — Unterzieht man den Molinismus einer Beurtheilung, so liegt die erste Abweichung Molina's von der strengen Gnadenlehre in seiner, auch von Lessius vertheidigten Auffassung des Satzes: facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. Wenn Molina dem Willen des gefallenen Menschen die Kraft zuschreibt, unter dem allgemeinen göttlichen Beistande im Unterschied von den heilsamen und übernatürlich guten Werken etwas natürlich Gutes zu verrichten, so ist ihm diese Lehre nicht eigenthümlich — sie findet sich auch bei Thomas — und sie verstößt an sich noch nicht ohne Weiteres gegen die schlechthinige Gratuität der Gnade oder gegen jenen Fundamentalsatz, den der hl. Augstin gegen die Pelagianer und Semipelagianer vertheidigte: gratia non secundum merita datur. Ein solcher Verstoß gegen die Gratuität der Gnade tritt erst da ein, wo die natürlich guten Werke des gefallenen Menschen irgendwie als ein Anlaß oder Grund der Ertheilung der Gnade gefaßt werden. Eine solche Auffassung findet sich bei einzelnen Scholastikern besonders Duns Scotus, Gabriel Biel, Durandus, welche behaupten, der Satz: gratia non secundum merita datur, bedeute nach den Vätern nur soviel, daß die rechtfertigende Gnade weder de condigno noch de congruo verdient werden könne, dagegen sei durch ihn nicht ausgeschlossen, daß der Gefallene durch das, was er aus sich selbst thue, die auf die Rechtfertigung disponirende Gnade de congruo verdiene. Zwischen dieser und der alten semipelagianischen Lehre ist nach dieser Seite kein Unterschied zu entdecken, da auch diese letztere den selbstgemachten Anfängen des Menschen im Guten nur eine ganz unzulängliche Verdienstlichkeit zuschrieb und die Gratuität der Gnade und die Barmherzigkeit Gottes eben darin erblicken wollte, daß er von so unbedeutenden Anfängen Anlaß nehme, seine Gnade mitzutheilen. Wie diese Unterscheidung zwischen Meritum de condigno und de congruo (s. d. A.) zur Rettung der Gratuität der Gnade nicht ausreicht, so ist auch die noch mehr einlenkende Ansicht derer ungenügend, welche lehren: durch das, was der Mensch aus sich selbst thue, bereite er sich auf die Gnade nicht positiv, sondern nur negativ vor, indem er durch seine Anstrengung nur jene Verblendung und Versunkenheit in Sünden und Laster ferne halte, die zur Aufnahme der Gnade unempfänglich machen; Gott aber habe sich aus freier Barmherzigkeit verpflichtet, dem, der thue, was er aus sich vermöge, regelmäßig seine Gnade zu ertheilen, nicht als ob jene Werke des Menschen aus sich selbst einen verdienstlichen Charakter hätten, sondern weil sie für Gott ein Motiv, eine Bedingung oder ein Anlaß seien, wodurch er zu einer barmherzigen Mittheilung der Gnade bewegt werde. Abgesehen davon, daß diese Ansicht der Erfahrung widerspricht, nach der Gott oft jene bekehrt, die ihn nicht suchen und in Sünden verstrickt sind (August. lib. I. de peccat. mer. et rem. c. 22), so bemerkt Tournely (de grat. Chr. qu. 4. art. 6) gegen sie mit Recht: frustra reponitur in eo explicandi modo nullum admitti ex parte hominis meritum, sed tantum hominem illa a se removere, quae gratiae recipiendae obicem afferre possint. Nam juxta hunc modum explicandi Deus fidem obstrinxit suam, ut homini, facienti quod in se est per solas vires naturae atque omnem gratiae obicem removenti, gratiam conferret, quod certe significat, esse ex parte hominis aliquid, quod Deum ex certa lege moveat ad conferendam gratiam, quo posito gratia mere gratuita non est nec stat amplius, quod dixit Apostolus 1 Cor. 4, 7.: „quis te discernit? Repugnant inter se haec duo: deum ideo dare gratiam homini, quia facit quod in se est, et gratiam dare ei ex pura misericordia. An dieser semipelagianischen Verkennung der Gratuität der Gnade participirt auch Molina, der zwar auf der einen Seite die natürlich guten Werke nicht einmal als eine dispositio remota gefaßt wissen will, auf der anderen Seite aber den Satz aufstellt: quotiescunque liberum arbitrium ex naturalibus viribus conatur quod in se est, circa ea, quae fides habet, addiscenda et amplectenda, a Deo gratia praeveniens confertur; non quidem quasi eo conatu dignus efficiatur gratia, ullaque

eam promereatur, sed quoniam id Christus nobis obtinuit ob sua merita, et inter leges, quas tam ipse quam pater aeternus statuerunt de auxiliis gratiae mere gratis conferendis, una eaque rationi maxime consentanea fuit, ut, quoties conaremur quod in nobis est, praesto nobis essent auxilia gratiae, quibus id ut ad salutem oportet efficeremus, ut ea ratione, dum essemus in via, semper in manu liberi arbitrii posita esset salus nostra, per nosque staret quod ad Deum non converteremur. Auch die Annahme eines solchen Vertrages zwischen Christus und dem Vater schließt eine Schmälerung der Gratuität der Gnade in sich, weil, einen solchen Vertrag als eine von Gott aus für Alle geltende Regel einmal vorausgesetzt, die Gnade als eine freie aufgehoben und die wirkliche Zuwendung oder Nichtzuwendung von dem Verhalten des Menschen abhängig gemacht ist. Deßhalb hat der gallische Clerus auf einer Versammlung 1700 mit Recht die zwei Propositionen verworfen: daß das Axiom facienti quod etc. Wahrheit habe und die Verpflichtung Gottes ausdrücke, dem seine Gnade zu ertheilen, der aus den Kräften der Natur thue, was an ihm sei, sodann: daß diese Verpflichtung Gottes entspringe non ex bonitate talium operum aut ex ullo merito sive condigno sive congruo, quod insit illis operibus in ordine ad gratiam, sed ex pacto inter Christum fidejussorem nostrum et Patrem inito ad gratiam hominibus conferendam propter Christi merita, respiciendo ea naturalia opera ut purum terminum non ut meritum ullum aut rigorosam conditionem. Hae propositiones fügt die Versammlung bei, qua parte causam discernendi inter justos et non justos in opera mera naturalia referunt, Semipelagianismum instaurant, mutatis tantum vocibus. Pactum autem illud commentum est temerarium et erroneum, nec solum tacente sed etiam adversante scriptura et patrum traditione prolatum. Da die Freiheit durch den Fall nicht vernichtet, sondern nur geschwächt worden ist, so findet zwischen den Unerlösten nothwendig ein sittlicher Unterschied Statt. Allein da dieser Unterschied wegen der angeerbten durch keine menschliche Anstrengung zu übersteigenden Sündhaftigkeit bloß darin besteht, daß der eine in Folge seiner freien Selbstbestimmung weniger sündhaft ist als der andere, oder was dasselbe ist, daß er relativ, d. h. im Vergleich mit Andern besser ist, während Gott gegenüber alle zumal sündhaft und verdammlich sind, und da die sog. natürlich guten Werke nur zur Erreichung natürlicher Endzwecke ausreichen, in Bezug auf das übernatürliche Heil aber vor Gott so gut wie nicht sind, so ist es allerdings billig, daß Gott die Unerlösten nicht gleichmäßig, sondern jeden nach Maßgabe der ihm zukommenden persönlichen Verschuldung bestrafe, dagegen kann die Zuwendung des übernatürlichen Heils oder der Gnade mit der bloß natürlichen Anstrengung des Unerlösten in keinem ursächlichen, sondern nur in dem Zusammenhange stehend gedacht werden, daß die Gnade bei jenem, der thut, was in seiner natürlichen Kraft ist, und deßhalb weniger in das Böse verstrickt ist, für die Aufnahme einen empfänglicheren Boden vorfindet. — Der zweite Punct in der Lehre Molina's betrifft die Einigung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Gnade, und was hieran sich anknüpft, die Unterscheidung zwischen hinreichender und wirksamer Gnade oder die Frage: wo liegt der Grund, daß die Gnade bei dem einen wirksam ist, bei dem andern nicht, oder bei ein und demselben jetzt erfolglos ist, ein anderes Mal aber Erfolg hat? Bei der Beantwortung dieser Frage geht Molina auf das Verhältniß, das zwischen der ersten und zweiten, zwischen der göttlichen und endlichen Ursache überhaupt stattfindet, oder auf den concursus Dei generalis cum causis secundis zurück. Er verwirft in dieser Beziehung als gleich einseitig die zwei sich gegenüber stehenden Ansichten, einerseits die des Durandus als unvereinbarlich mit der Allwirksamkeit Gottes (causas secundas ita operari ut Deus non alio influxu cum iis concurrat quam conservando earum vires et naturas, quas contulit, esseque illos effectus causarum secundarum a Deo mediate tantum, quatenus tanquam causa prima contulit esse ac vires ad operandum easque conservat), andererseits die des Gabriel Biel und Anderer, Thom. S. I. qu. 105. art. 5. als

unverträglich mit der Selbstständigkeit der endlichen Ursachen (Deum immediate et proprie omnia operari, ut causae secundae nihil omnino efficiant sed ad earum praesentiam solus Deus omnia faciat ac si non adsint). Wenn nun aber Thomas das Verhältniß zwischen der ersten und zweiten Ursache dahin bestimmt: Deum ita cum causis etiam liberis concurrere ut non solum iis dederit et conservet virtutes operatrices sed etiam eas moveat et applicet ad agendum, so tritt ihm Molina entgegen, indem er zwar außer dem mittelbaren Einfluß Gottes auf die Werke der endlichen Ursachen durch seine erhaltende Thätigkeit noch eine unmittelbare Einwirkung der ersten Ursache zugibt, dieselbe aber nicht auf die endlichen Ursachen selbst gehen, sondern nur mit ihnen in der Wirkung zusammentreffen läßt: quo fit, ut concursus generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa, prius eo mota, agat et producat suum effectum, sed sit influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum. Weiterhin ist dieser Concurs von Gott aus noch ganz unbestimmt, indifferent, dieser oder jener Erfolg oder auch Nichterfolg hängt von dem Verhalten der endlichen Ursache ab, und Gott hat von sich aus nur verordnet, daß, so oft eine endliche Ursache, sei es mit Nothwendigkeit oder Freiheit, wirke, ihr der allgemeine Concursus nicht entgehe. — Hieran schließt sich Molina's Lehre über den speciellen Concurs Gottes oder über die Wirksamkeit der Gnade auf das Engste an. Wahrhaft oder übernatürlich gute Werke sind nur auf dem Grunde der zuvorkommenden Gnade möglich. Von Gott aus aber oder in actu primo ist die Gnade noch indefferent, bloß hinreichend, d. h. sie verhält sich bloß als adjutorium sine quo non, das den Willen des Menschen so erregt und bewegt, daß er das Gute thun kann, wenn er will. Daß diese Gnade nur die Einen zum Ziele führt, nur bei ihnen Erfolg hat, während dieses bei Anderen, an denen sie sich auch als innere Gnade erweist, nicht der Fall ist, hat seinen Grund nicht in der Gnade selbst, sondern kommt von Außen — ab extrinseco — von dem ungleichen Verhalten des menschlichen Willens. Hinc . . . asserimus, auxilia praevenientis et adjuvantis gratiae, quod efficacia aut inefficacia ad justificationem sint, pendere a libero consensu et cooperatione arbitrii liberi cum illis, atque adeo in libera potestate nostra esse, vel illa efficacia reddere consentiendo . . . vel illa inefficacia reddere retinendo consensum aut eliciendo contrarium consensum. Hoc est sane, quod concil. Trid. definit sess. 6. cap. 5. can. 4, quod ratio viae postulat et sine quo libertas arbitrii nostri non potest salva consistere. Quo fit ut divisio sufficientis auxilii in gratiam efficacem et inefficacem nostra sententia ab effectu, qui simul ab arbitrii libertate pendet, sumatur, illudque auxilium sufficiens, sive majus sive minus in se sit, efficax dicatur cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur, cum tamen non potuerit converti, illud vero inefficax, cum quo arbitrium pro eadem libertate non convertitur, cum tamen potuerit converti qu. 14. art. 13. disp. 40. — Molina trat mit dieser seiner Lehre den Thomisten entgegen, durch deren Gnadenlehre er die Freiheit des menschlichen Willens gefährdet glaubte. Nach den Thomisten, besonders nach Bannez (s. d. Art. Congregat. de auxiliis) hat der erfahrungsmäßige Unterschied, wornach die Gnade bald wirksam ist bald erfolglos bleibt, seinen Grund in der Gnade selbst, die schon an sich und unabhängig von dem Verhalten des menschlichen Willens in zwei Arten der Gnade sich trennt, in eine bloß zureichende, die nur das Können des Guten verleiht, außer der zum wirklichen Wollen des Guten noch eine andere Gnade nothwendig ist und mit der noch Niemand gerettet worden ist, noch auch je Jemand gerettet werden wird, was aber nicht der Gnade, sondern nur dem Menschen zur Last falle, und in eine aus und durch sich selbst wirksame Gnade, die das Wollen des Guten unfehlbar hervorbringt, und der der Mensch, weil sie das wirkliche velle et agere gibt, immer mitwirkt, obwohl er abgesehen von dieser Gnade und mit der bloßen gratia sufficiens d. h. in sensu diviso widerstehen konnte. Es war nicht ohne Grund wenn Molina und Lessius (s. d. A.) an dieser Trennung der Gnade in eine bloß zureichende und

wirksame Anstoß nahmen. Eine bloß zureichende Gnade in dem Sinn, daß sie nur das Können des Guten gibt und daß zum wirklichen Wollen und Thun desselben noch eine andere Gnade nothwendig ist, verdient weder den Namen einer zureichenden Gnade noch kommt ihr der Charakter einer actualen oder auch nur einer inneren Gnade zu, welche letztere im Unterschied zu der bloß äußeren Gnade nicht bloß die Möglichkeit des Guten verleiht, sondern wesentlich immer auf den guten Actus selbst abzielt. Auch ist nicht einzusehen, wie bei der Verleihung einer solchen Gnade, die bloß das Können des Guten verleiht und außer der zum wirklichen Wollen desselben noch eine andere Gnade nothwendig ist, das Nichtwollen dem Menschen allein zur Last fallen soll. Soll die Gnade wahrhaft zureichend sein und soll den Menschen ob des Nichtwollens Schuld treffen, so muß die Gnade als eine solche gefaßt werden, die nicht bloß das Können des Guten verleiht, sondern zugleich auch als wirksame Gnade auf das wirkliche Wollen als ihr Ziel ausgeht, und in der Erreichung desselben nur durch das Widerstreben des freien Willens verhindert wird. Was die zweite Art der Gnade, die aus und durch sich wirksame, betrifft, so war es zum Mindesten eine unpassende Ausdrucksweise, wenn sie von den Thomisten bezeichnet wurde als eine motio praevia, qua Deus voluntatem physice praedeterminet et ad consensum ita applicet, ut in sensu composito i. e. illa motione praesente, hominem non consentire repugnet. Ebenso war die Vorstellungsweise der Thomisten auch darin ungenügend, wenn sie, um den unfehlbaren Erfolg der wirksamen Gnade neben der Selbstständigkeit des mitwirkenden menschlichen Willens erklärlich zu machen, auf die Allmacht Gottes und auf sein dominium supremum d. h. darauf sich beriefen, daß Gott, vermöge seiner Allmacht und seiner obersten Herrschaft alle Geschöpfe, also auch den Willen des Menschen in seiner Gewalt habe und so über ihn verfügen und ihn bewegen könne, wie er wolle. Soll der menschlichen Freiheit durch die Gnadenwirksamkeit Gottes kein Eintrag geschehen, so muß diese letztere von der göttlichen Allmacht als dem Princip der Wirksamkeit Gottes in der Natur wohl unterschieden, und im Gegensatze zu dem mit physischer Nothwendigkeit wirkenden Schöpferwillen als eine, wenn auch unfehlbar, so doch frei oder auf moralische Weise zum Ziel führende Ursächlichkeit gefaßt werden. Ebenso ist die Ausübung des dominium supremum, das Gott über alle Geschöpfe zusteht, in Bezug auf die vernünftige Creatur als eine solche zu denken, die ihrer Natur angemessen ist und ihr deßhalb das Böse nicht unmöglich macht, weil sonst Gott mit sich selbst in Widerspruch kommen und durch die gnädige Wirksamkeit jene Freiheit, die er dem Menschen als Schöpfer verliehen, wieder zerstören würde. Durch diesen Gedanken suchte auch Thomas die menschliche Freiheit neben der unfehlbar und aus sich wirksamen Gnade aufrecht zu erhalten und die Berufung auf die Allmacht Gottes gleichsam zu corrigiren, indem er z. B. sagt: Deus movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis quae deficere non potest et tamen propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas sed manet libertas; divina enim voluntas non solum se extendit ut aliquid fiat per rem motam sed etiam ut eo modo fiat, quo congruit naturae ejus. Der Begriff einer absolut wirksamen und doch die Freiheit des menschlichen Willens nicht aufhebenden Gnade hat nun allerdings für den Verstand etwas Räthselhaftes und Geheimnißvolles, und die zwei Positionen: die Gnade bestimmt den Willen unfehlbar, und der Wille bestimmt sich selbst frei und selbstständig, gehen nicht in einen reinen und durchsichtigen Begriff zusammen. Aber wenn Molina und Lessius gegen diesen Begriff der Gnade so argumentiren: ist die Gnade aus sich und unfehlbar wirksam, so ist der Wille nicht frei, und deßhalb zwar im Anfang bei der Verleihung der Möglichkeit des Guten die Gnade von sich aus beginnen und dem Willen zuvorkommen lassen, bei dem wirklichen Wollen aber im Interesse der menschlichen Freiheit das Verhältniß umkehren und den Erfolg der Gnade als einer von sich aus bloß hinreichenden von der Einstimmung

des Willens abhängig machen, so verstoßen sie gegen jenes Merkmal in dem christlichen Gnadenbegriff, das Augustin in den Streitigkeiten der alten Kirche so angelegentlich hervorhob, nämlich gegen die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade. Deus non solum operatur, sagt Augustin, ut possimus si velimus, sed etiam ut velimus et faciamus. Et alio loco: Deus in nobis agit ut quod vult velimus, nec nostram voluntatem exspectat sed facit. Illud nescio, quamodo dicatur, Deum frustra misereri nisi velimus; si enim miseretur, etiam volumus, ad eandem quippe misericordiam pertinet, ut velimus. Subventum est infirmitati voluntatis humanae ut indeclinabiliter et insuperabiliter divina gratia ageretur et quamvis infirma non tamen deficeret. Ist es eine Verkehrtheit, wenn im Interesse eines durchsichtigen Wissens im Heilswerke entweder mit den Pelegianern die göttliche Gnade oder mit den Prädestinatianern die menschliche Freiheit ganz fallen gelassen wird, so nähert man sich solcher Verkehrtheit auch schon dadurch, wenn man, was die Molinisten thun, um den Bestand der Freiheit neben der Gnade begreiflich zu machen, die Wirksamkeit und Nothwendigkeit der letztern abschwächt, ihr so zu sagen die Spitze abbricht. Bellarmin bemerkt gegen die Unterscheidung zwischen gratia efficax et sufficiens im Molinistischen Sinne de gr. et lib. arb. I. c. 12: haec opinio aliena est omnino a sententia Augustini, et quantum ego existimo, a sententia etiam scripturarum divinarum. Deßhalb erfuhr auch die Molinistische Lehre in diesem Puncte bald eine Umänderung und Weiterbildung, durch die das Schroffe an derselben beseitigt werden sollte. Es ist dieses das System des Congruismus, das von Suarez, Vasquez und Bellarmin ausgebildet wurde (s. Congreg. de auxil.). Liegt der Grund, daß die Gnade wirksam oder erfolglos ist, nach Molina lediglich in dem Verhalten des menschlichen Willens, so ist die Wirksamkeit oder Erfolglosigkeit der Gnade nach den Congruisten auch daraus zu erklären, daß die Gnade entweder den individuellen Verhältnissen, theils den äußern Umständen (congruitas externa) theils der inneren Stimmung und Gemüthsbeschaffenheit (congruitas interna) angemessen ist und so den Menschen in dem Moment trifft, wo er zur Einstimmung aufgelegt ist oder aber daraus, daß dieses nicht der Fall ist (gratia congrua et incongrua). Ist diese Aufgelegtheit des Willens vorhanden, so erreicht die Gnade unfehlbar ihr Ziel, während dieselbe Gnade da, wo die rechte Stimmung fehlt, unwirksam bleibt. Deßhalb ist die Gnade, die zwei empfangen, von denen nur der eine sich bekehrt, nicht gleich groß, sondern jene Gnade, die sich als angemessene erweist und die Bekehrung zur Folge hat, ist eben wegen dieser Angemessenheit größer als die andere, die ob des Mangels solcher Angemessenheit erfolglos bleibt, während beide Gnaden im Uebrigen einander ganz gleich sein können, ja die letztere noch größer sein kann, als die erstere. Potest quidem fieri, sagt Bellarmin de gr. et lib. arb. l. I. c. 13, ut duo homines eadem interna motione accepta eundem concionatorem audiant et eadem signa videant et unus credat alter non credat; tamen non potest fieri, ut si eandem omnino gratiam excitantem duo homines accipiant, unus credat, alter non credat. Siquidem ad gratiam non solum pertinet motio sive excitatio interna sed circumstantia loci, personae, temporis etc. Si enim eadem motione accepta unus credit, alter non credit, sine dubio unus accipit motionem eo modo loco ac tempore quo Deus praevidit ejus ingenio congruere, alter non ita accipit, ac per hoc longe majorem habuit gratiam is, qui credit, quam qui non credit. Qui enim non credidit, habuit gratiam, per quam potest credere, qui autem credidit, habuit gratiam, qua posset et vellet credere. Diese Auffassung der Wirksamkeit der Gnade hat vor der Molinistischen, die sie auf die von Aquaviva (s. d. A.) hierüber erlassene Vorschrift bald auch in dem Jesuitenorden verdrängte, das voraus, daß sie die unnatürliche Abhängigkeit, in der Gott nach der Molinistischen Lehre vom menschlichen Willen steht, in Bezug auf den Erfolg seiner Gnade und den Verlauf des Heilsrathschlusses im Einzelnen und Ganzen mildert, da Gott unter den vielen Momenten des menschlichen Lebens immer einen finden wird und auswählen kann, wo der Wille aufgelegt

ist und in die Absicht Gottes mit ihm eingehen wird. Sodann läßt die Lehre der Congruisten dem Menschen in Bezug auf das Gute weniger Grund zum Rühmen zurück als dieses bei Molina der Fall ist, da das Wirksamwerden der Gnade jetzt nicht bloß in dem Verhalten des Menschen, sondern auch darin seinen Grund hat, daß Gott dem, der sich wirklich bekehrt, eine größere, weil angemessene Gnade ertheilt hat. Wenn endlich die dem Molinismus gegenüber stehende Thomistische Lehre zur Erklärung der unfehlbaren Wirksamkeit der Gnade auf die Allmacht und auf die oberste Herrschaft Gottes über alle Geschöpfe sich beruft und die Wirksamkeit der Gnade als eine physische faßt, die den menschlichen Willen, wie er auch gestimmt sei, so zu sagen nolens volens mit sich fortreißt und zu einem wollenden macht, so halten die Congruisten die Gnade mehr als eine moralisch wirkende fest d. h. als eine solche, die dem Willen keine Gewalt anthut, sondern ihn nur in so weit zu einem wollenden macht, als er aufgelegt ist und selbst will und so einem Pädagogen ähnlich verfährt, der, so er den rechten Zeitpunct abzuwarten und der Stimmung seines Zöglings angemessen einzuwirken versteht, seinen Zweck unfehlbar erreichen kann, ohne diesem Gewalt anzuthun. Deßungeachtet erschöpft auch dieser Erklärungsversuch die Sache nicht. Abgesehen davon, daß von einer gratia incongrua eben so wenig die Rede sein kann, als von einer bloß hinreichenden Gnade, da jede wahrhafte Gnade auch eine angemessene und zweckmäßige ist, so bringt die Gnade das Gute nicht bloß so hervor, daß sie dem Menschen nur das Können des Guten so nahe als möglich legt, im Moment des Wollens selbst aber zurücktritt, ähnlich dem Erzieher, der, nachdem er durch Beachtung der günstigen Stimmung dem Willen seines Zöglings das Gute und den Entschluß zu demselben nahegelegt hat, in dem Momente des Entschlusses auf den Willen desselben nicht unmittelbar einwirkt, sondern ihn sich selbst überläßt und ihm äußerlich gegenüber steht. Die Wirksamkeit der Gnade fällt mit keiner der zwei uns bekannten Wirkungsweisen, weder mit der physischen in der natürlichen Welt, noch mit der bloß psychologischen moralischen, wie sie ein Mensch auf den andern ausübt, zusammen, und es sind zwei gleich sehr zu vermeidende Abwege, einerseits die Wirksamkeit der Gnade als physische zu fassen, was bei den Thomisten der Fall zu sein scheint, da doch die Gnade im Unterschied zu einer naturnothwendigen Wirksamkeit wesentlich eine solche ist, die den Menschen so zum Guten bewegt, daß ihm die Möglichkeit des Bösen nicht genommen ist, andererseits sie mit Molina und den Congruisten einer bloß moralischen Einwirkung gleich zu stellen, die, ohne den Willen auch in dem Hauptmomente, in dem der Handlung, zu bewegen, sich zu wirklichem Entschluß äußerlich verhält. Die Gnade ist vielmehr eine dritte Wirksamkeit, bei der es leichter ist, negativ zu bestimmen, worin sie nicht bestehe, als ihr Wesen und ihre Wirkungsweise auf den freien Willen positiv auszudrücken. Soll nicht entweder die Gnade oder die Freiheit beeinträchtigt werden, so kann die Wirksamkeit der Gnade nur so verstellig gemacht werden, daß an ihr, die an sich eine und ungetheilt ist, zwei Seiten unterschieden werden, eine Seite, wornach die Gnade als wirksame oder als adjutorium quo den Willen nicht bloß zur Selbstthätigkeit anregt, sondern auch — und dadurch geht sie über eine bloß moralische Einwirkung hinaus — im Momente der Selbstentscheidung den guten Willen directe verursacht, sodann die andere Seite, wornach die Gnade zugleich auch als hinreichende sich verhält und als adjutorium sine quo non den Willen so bestimmt, daß dieser auch selbst sich für das Gute bestimmt und das Gegentheil, das Böse, in seiner Gewalt hat. Da aber diese zwei Seiten oder Bestimmungen, die an jeder Gnade sowohl an jener, die einen Erfolg hat, als auch an jener, die keinen Erfolg hat, unterschieden werden müssen, im Begriffe nicht unmittelbar und rein in Eins zusammengehen, sondern nur so mit einander verbunden werden können, daß man, die eine Bestimmung durch die andere beschränkend und ergänzend, sagt: die Gnade ist das wirksame, den Willen durchgängig bewegende Princip, jedoch so, daß sie zugleich

der Freiheit derselben Raum läßt, und umgekehrt, der Wille wirkt frei, aber so daß er dabei von der Gnade durchweg bewegt und bedingt wird, so ist damit das Problem nicht adäquat gelöst, um das es sich hier handelt und das darin besteht, zu begreifen, wie das Heil das Werk zweier Ursachen der Freiheit und Gnade ist, die nicht bloß neben einander auf dasselbe Ziel zusammenwirken, sondern von denen die eine von der andern als der primären und bedingenden durch alle Momente hindurch bewegt und bestimmt wird. Vielmehr ist die Wirksamkeit der Gnade damit als das stehen gelassen, was sie ist, als ein Mysterium, das wohl von dem religiösen Gemüth erfahren wird, das dagegen seine Incommensurabilität für den Begriff nur dann verliert, wenn sein Inhalt aufgehoben oder modificirt wird. — Der dritte Punct, in dem Molina einen abweichenden Weg eingeschlagen hat und bei dem die scientia media, die in seiner Lehre den Mittelpunct bildet, in Betracht kommt, betrifft die göttliche Gnadenwirksamkeit unter dem Gesichtspuncte der Ewigkeit, oder das Problem, wie die menschliche Freiheit einerseits und die göttliche Präscienz, Providenz, Prädestination und Reprobation anderseits neben einander bestehen können. Ist die Freiheit und Selbstständigkeit des menschlichen Willens neben der göttlichen Gnade schon überhaupt schwer zu fassen, so vergrößert sich die Schwierigkeit noch, wenn das Heilswerk unter dem Gesichtspunct der Ewigkeit aufgefaßt wird. Die hieraus entstehende Schwierigkeit pflegt man so auszudrücken: entweder weiß Gott Alles vorher und sein Wissen als das des absoluten Wesens ist untrüglich, dann muß Alles so geschehen, wie es Gott vorherweiß und es gibt in der Welt nichts contingenter Geschehendes, insbesondere keine Freiheit; oder es gibt in der Welt wirklich Zufälliges und der Wille des Menschen ist in seinem Thun frei, dann besitzt Gott darüber kein absolutes untrügliches Vorherwissen. Auf die Prädestination übergetragen aber lautet es so: entweder hat Gott über das Heil des Menschen von Ewigkeit her entschieden, dann ist er nicht frei, sondern muß so handeln, wie es vorherverordnet ist; oder aber der Mensch handelt in der Zeit wirklich frei, dann gibt es keinen ewigen Heilsrathschluß, keine Prädestination, durch die Gott unfehlbar über das Loos des Menschen entschieden hätte. Molina geht in seiner Untersuchung qu. 14. art. 13. disp. 1 von der richtigen Ansicht aus, nur jene Lösung dieses schwierigen Problems sei zulässig, die weder der Freiheit auf der einen, noch der göttlichen Präscienz, Providenz und Prädistination auf der andern Seite Eintrag thue, sondern beide Momente zu ihrer Geltung kommen lasse, da ja nach der Schrift und dem Glauben der Kirche die Freiheit des Menschen ebenso feststehe, wie, daß es ein göttliches Vorherwissen, eine Providenz und einen ewigen Heilsrathschluß Gottes gebe; man dürfe daher, um für die Freiheit des menschlichen Thuns Raum zu gewinnen, nicht mit jenem Philosophen bei Cicero Gott das Vorherwissen und Vorherverordnen des Zukünftigen absprechen, dadurch mache man den Menschen zwar frei, aber gegen Gott sacrilegisch, indem ihm auf diese Weise die Eigenschaft der Allwissenheit und die Leitung der Welt entzogen werde, noch gehe es an, mit den alten Stoikern oder mit den Prädistinatianern, die von dem sittlichen Bewußtsein des Menschen unabtrennbare Freiheit seines Willens zu leugnen, und das göttliche Vorherwissen, sowie den unwandelbaren Rathschluß Gottes, nach dem Alles geschehen muß, allein anzuerkennen. Um die zwei genannten Momente so zu vereinbaren, daß keiner verkürzt werde, schlug Molina einen Weg ein, den er selbst wiederholt als einen neuen bezeichnet und der auf der Einführung der scientia media beruht. Während man bisher nach dem Vorgange des heiligen Thomas zwei Arten des göttlichen Wissens, die scientia simplicis intelligentiae und die scientia visionis unterschieden hatte, ging Molina von dem Satze aus: triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo, nisi periculose in conciliando libertate arbitrii liberi et contingentia rerum cum divina praescientia hallucinari velimus; unam mere naturalem (scientiam simplicis intelligentiae sive scientiam possibilium) quae nulla ratione aliter in Deo esse potuit, per quam omnia ea cognovit, ad quae divina potentia sive

immediate sive interventu causarum secundarum se extendit tum quoad naturas singulorum et complexiones eorum necessarias tum quoad contingentes, non quidem quod futurae essent vel non essent determinate, sed quod indifferenter esse vel non esse possent, quod eis necessario competit atque adeo sub scientiam Dei naturalem cadit; aliam mere liberam (scientiam visionis sive scientiam absolute futurorum) qua Deus post liberum actum suae voluntatis absque conditione aliqua cognovit absolute ex complexionibus omnibus contingentibus, quaenam re ipsa essent futurae, quae non item. Da die scientia visionis wie schon ihr Name sagt, auf das geht, was von Gott nicht einfach bloß als möglich gedacht wird, sondern in der Zeit nach einer ihrer drei Seiten sei es der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft Wirklichkeit hat und deßhalb von Gott als seiend geschaut wird, so setzt diese Erkenntniß in Gott den freien Entschluß voraus, das, was ihren Gegenstand bildet, zu verwirklichen, während die Erkenntniß des bloß Möglichen von einem solchen Entschlusse unabhängig und Gott so natürlich ist, als die Erkenntniß seiner selbst. Tertiam denique mediam scientiam (scientiam conditionate futurorum) qua Deus ex altissima et inscrutabili comprehensione cujusque liberi arbitrii id sua essentia intuitus est quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re ipsa oppositum. Qu. 14. art. 13. desp. 52. Dieses letztere Wissen Gottes, das auf das bedingt Mögliche oder was dasselbe ist, auf das bedingt Wirkliche gehe und in den Stellen 1 Kg. 23, 7—14. 3 Kg. 11, 2. Weish. 4, 11 und besonders Matth. 11, 21 seine biblische Begründung finde, unterscheide sich auf der einen Seite von dem genannten natürlichen und freien Wissen Gottes, von dem natürlichen dadurch, daß es Gott so wenig natürlich sei, gerade dieses als bedingt wirklich vorherzuwissen, daß, falls die Creatur nach ihrer Freiheit das Gegentheil wählen würde, er ebenso dieses vorherwissen würde; von dem freien aber dadurch, daß es seinem Entschluß, etwas in Wirklichkeit treten zu lassen, vorangehe und es nicht in seiner Macht stehe, in dem Fall, daß die Creatur unter irgend einer Bedingung nach ihrer Freiheit sich für etwas entscheiden würde, das Gegentheil davon vorherzuwissen; andererseits aber participire dieses Wissen als ein mittleres an dem Wesen der beiden anderen und sei ein natürliches und freies zugleich; ein natürliches, sofern es eine bestimmte Entscheidung der Creatur unter irgend einer Bedingung einmal vorausgesetzt, nicht bei Gott stehe, das Gegentheil davon vorher zu wissen; ein freies aber insofern, als es von der freien Entscheidung der Creatur abhänge, daß Gott dieses und nicht das Gegentheil vorhersehe. — Was nun den Bestand der menschlichen Freiheit neben diesen drei Arten des göttlichen Wissens betrifft, so kann die scientia simplicis intelligentiae, die nur auf das Mögliche geht und die wirklichen Handlungen der Creaturen nicht berührt, nicht weiter in Betracht kommen. Die scientia media aber thut nach Molina der Freiheit insofern keinen Eintrag, als der endliche Wille unter dieser oder jener Bedingung mit dieser oder jener Gnadenunterstützung nicht deßhalb so handeln würde, weil es Gott so vorherweiß, sondern umgekehrt Gott es deßhalb vorherweiß, weil der endliche Wille nach der ihm inwohnenden Freiheit sich so entscheiden würde, während er ebenso das Gegentheil vorauswissen würde, wenn der Wille dieses wählen würde; quo fit plane, ut praescientia Dei, qua ob infinitam perfectionem et acumen intellectus sui penetrat, quid causae liberae, positae in quocunque ordine rerum, sint facturae, cum re ipsa, si velint, possint contrarium efficere, nullum omnino praejudicium libertati arbitrii et contingentiae rerum afferat, sed perinde existente etiam eadem scientia libertas arbitrii rerumque contingentia salva maneant ac si talis praescientia non esset. Es könne zwar, fügt Molina bei, Beides nicht zusammenbestehen, daß Gott vorauswisse, daß z. B. Petrus in dieser Lage sündigen würde, und er in Wirklichkeit nicht sündige, denn das Wissen Gottes sei untrüglich, aber dieses Vorauswissen lege dem Willen so wenig einen Zwang auf, als daraus, daß ein anderer in einer bestimmten Lage

sündigen würde, für diesen ein Zwang entstehen würde. Beschließt Gott diese oder jene Ordnung der Dinge und in ihr für den einzelnen Menschen diese oder jene Bedingungen und Gnaden eintreten zu lassen, so geht die scientia media in die scientia visionis über, durch die Gott das Thun der Creatur nicht als ein bedingt, sondern als ein absolut Wirkliches oder Zukünftiges vorherweiß. Auch dieses Wissen Gottes kann der Freiheit keinen Eintrag thun, da es auch von ihm gilt, daß der Mensch nicht deßhalb wirklich so handeln wird, weil es Gott so voraus weiß, sondern daß umgekehrt Gott es so vorausweiß, weil der Wille frei so sich entscheidet, da er auch zu dem Gegentheil die Freiheit hätte. — In der göttlichen Providenz, Prädestination und Reprobation übergehend bemerkt Molina, daß sich die menschliche Freiheit unter Beziehung der scientia media mit diesen ebenso leicht vereinen lasse, als mit der Präscienz Gottes. Vermöge seiner Providenz ordnet Gott für die vernünftige Creatur, die hier vorzugsweise in Betracht kommt, solche Mittel, die zur Erreichung ihres Zieles, der Seligkeit, zunächst nothwendig, angemessen und hinreichend sind, deren Erfolg oder Nichterfolg aber von ihrem Verhalten abhängt, und deßhalb ungewiß und zweifelhaft ist. Deßhalb sagt Molina: si per impossibile in Deo esset solum scientia, qua recte nosset adaptare et ordinare media, quibus arbitrium creatum ad fines et effectus sibi proprios dirigeret, sine praescientia, qua certo cognosceret, quam partem arbitrium esset electurum, sane praeconceptio ordinis mediorum ad talem finem cum proposito quantum est ex parte Dei eundem exequendi, haberet rationem providentiae divinae comparatione talium finium, non tamen esset praescientia in Deo effectuum qui per arbitrium creatum essent futuri, ac proinde neque ulla esset certitudo in providentia divina comparatione talium effectuum neque ulla immutabilitas ac indissolubilitas in causis et mediis comparatione eorundem. Allein während es uns verborgen bleibt, welchen Erfolg unsere freie Einwirkung auf den Willen Anderer haben wird, oder während wir diesen Erfolg nur als wahrscheinlich berechnen und deßhalb uns täuschen können, macht das die höchste Vollkommenheit der göttlichen Providenz, daß Gott vorherweiß, quid ex mediis quae ex sua parte ad finem per providentiam suam adhibere statuit, eventurum sit ac proinde quae media profutura aut nocitura sint propter unum aut alterum usum arbitrii futurum. Ratione vero hujus certissimae praeintellectionis, quae in Deo est ipsa Dei providentia dicitur numquam falli, quia sicut certissime praevidet, quid ex suis mediis sit eventurum, ita id omnino eveniet. Beschließt nun Gott, für einen Menschen solche Mittel und Gnaden in diesem Leben eintreten zu lassen, von denen er mittelst der scientia media vorausweiß, daß er sie zu seinem Heil benützen und durch sie zur Seligkeit gelangen würde, wenn sie ihm verliehen würden, so erlangt die Providenz für ihn den Charakter der Prädestination, die sich von der einfachen Providenz dadurch unterscheidet, daß sie die Gewißheit der Erreichung des Zieles in sich schließt und deßhalb nur auf jene sich bezieht, die das ewige Leben wirklich erreichen, während die Providenz auf alle sieht und auch jenen die hinreichenden Mittel zur Erlangung der Seligkeit bereitet, die dieses Ziel durch ihre Schuld verfehlen. Sine illa praescientia, qua Deus praevidet, has vel illas creaturas rationales ad beatitudinem perventuras esse, ratio eorundem mediorum cum proposito mandandi eam executioni, ex parte Dei, non est praedestinatio sed solum providentia, praedestinatio autem dat illam praescientiam. Cum autem, licet praedestinatus certo absque ulla Dei deceptione vitam aeternam consequetur, certitudo non sit ex parte mediorum effectusve praedestinationis sed ex parte praescientiae neque in aeterna praedestinatione alia sit certitudo, quam quae est in divina praescientia; cumque non quia Deus praescivit nos cooperaturos hoc vel illo modo, perventuros aut non perventuros in vitam aeternam, id taliter futurum sit, sed e contrario, quia futurum erat pro libertate arbitrii nostri, id Deus altitudine sui intellectus praesciverit, praescivissetque contrarium si ut potest contrarium esset futurum: fit, ut praescientia, quam praedesti-

natio supra divinam providentiam addit, nihil omnino libertati a nobis adimat sed perinde liberos nos relinquat ac si in Deo non esset praedestinatio sed sola providentia, et in conciliand a libertate arbitrii cum praedestinatione non est alia difficultas quam in eadem libertate cum praescientia futurorum concilianda. Dieser Versuch Molina's, die menschliche Freiheit mit der göttlichen Prädestination und Präscienz zu vereinbaren, leidet an demselben Mangel und an derselben Einseitigkeit wie seine Unterscheidung zwischen wirksamer und zureichender Gnade, welche er, wie vorausgesetzt, so zur Folge hat. Gleichwie es verkehrt ist, die Gnade als eine von Gott aus indifferente zu fassen, die erst durch den menschlichen Willen zu einer wirksamen oder bloß zureichenden gemacht wird, da doch umgekehrt die Gnade von sich aus den Willen zu einem wollenden macht und die Einstimmung des Willens nicht die Ursache, sondern die Folge der Wirksamkeit der Gnade ist: so ist es nicht weniger einseitig, die Sache sub specie aeternitatis angesehen, zu sagen, deßhalb sieht Gott vorher, daß die Gnade wirksam sein wird, weil sich der Mensch für sie entscheiden wird, während umgekehrt Gott vor Allem deßhalb voraus weiß, daß der Wille gut sein wird, weil er ihn durch seine Gnade zu einem guten zu machen beschlossen hat, so daß die Unfehlbarkeit seiner Vorherverordnung zum ewigen Leben und die Gewißheit der Wirksamkeit der Gnade vor Allem auf das göttliche Vorherwissen dessen sich gründen, was nicht der Mensch, sondern Gott selbst thun wird, wie Augustin sagt: Deus nos praedestinavit, non quia futuros tales praescivit sed ut tales essemus per ipsam electionem gratiae suae .... Cum ergo nos praedestinavit, opus suum praescivit, (non nostrum) quo nos sanctos et immaculatos fecit. Wenn Molina das göttliche Vorherwissen durch das menschliche Verhalten bedingt sein läßt, so gilt dieses nur in Bezug auf das Nichteinstimmen des Willens, das Gott allerdings deßhalb vorher weiß, weil der Mensch nicht einstimmen wird, obgleich er konnte. Trägt man dieses in gleicher Weise auch auf das Einstimmen des Willens in die Gnade über, so ist damit der Bestand der menschlichen Kraft neben der göttlichen Präscienz und Prädestination wohl erklärt, aber auf Kosten des Inhaltes, auf Kosten nämlich der Absolutheit der göttlichen Gnadenthätigkeit. Es wendet nun zwar Molina ein: si ante praedestinationem praecessit electio quorundam ad beatitudinem voluntate absoluta et efficaci ante ullam praevisionem mediorum ususque liberi arbitrii etiam ex hypothesi futuri, si praedestinatio adultorum posita fuit in praefinitione conferendi eis auxilia efficacia quibus ita arbitria eorum determinarentur, ut certo certitudine proveniente ex qualitate auxiliorum exequarentur opera, in eisque perseverarent, quibus ad vitam aeternam devenirent: inprimis sequeretur in facultate arbitrii adulti praedestinati non esse relictum a beatitudine deflectere; allein gleichwie die Gnade, die den Willen als wirksam zu einem wollenden macht, zugleich als eine solche zu fassen ist, die ihn so zum Guten bestimmt, daß er sich auch selbst für dasselbe bestimmt, ähnlich ist die Prädestination ungeachtet ihrer Absolutheit als eine solche zu betrachten, in die die Mitwirkung des Menschen als ein zwar durchgängig bedingtes, aber doch zugleich freies und reelles Moment aufgenommen ist. Wie diese zwei Bestimmungen: eine absolute und doch die Freiheit der Creatur nicht aufhebende Prädestination, in Eins zusammengehen, ist freilich ein Geheimniß, das nur dann gehoben würde, wenn wir das andere zuerst begriffen, wie die Gnade als wirksame Ursache den Willen so zu einem wollenden mache, daß er doch zugleich auch frei sich selbst bestimmt. — Der letzte Punct, der in der Molinistischen Lehre in Betracht kommt, ist die Gnadenwahl oder die Frage, warum Gott von Zweien den einen erwählt, den andern nicht und was damit zusammenhängt, ob die Prädestination bedingt und verdient oder unbedingt und unverdient sei. Wenn die Gewißheit und Unfehlbarkeit der Prädestination nach Molina auf die scientia media d. h. darauf sich stützt, daß Gott vorher weiß, daß der Mensch in einer Gnade mitwirken würde, wenn sie ihm verliehen würde, so entsteht die Frage, ist dieses mittlere Wissen vielleicht der Grund oder das Motiv für Gott,

warum er den Einen erwählt, den Andern nicht. Hier unterscheidet Molina zwischen den zwei Sätzen: Deus nos praedestinat non sine praescientia boni usus liberi arbitrii futuri vel non sine praevisis meritis und Deus nos praedestinat propter praescientiam boni usus liberi arbitrii futuri vel propter praevisa merita, und sagt nun: Gott prädestinirt nicht, ohne daß er das Vorherwissen hat, daß der Einzelne durch diese oder jene Mittel und Gnaden zum Heil gelangen würde, wenn ihm dieselben verliehen würden, und dieses Vorherwissen Gottes hat seinen Grund in dem Menschen, da er nicht deßhalb diese Mittel und Gnaden gut gebrauchen würde, weil es Gott so voraus weiß, sondern da umgekehrt das göttliche Vorherwissen durch das menschliche Verhalten bedingt ist und Gott das Gegentheil vorherwissen würde, wenn der Mensch dieses wählen würde. Daß nun aber Gott beschließt, für den Einen gerade die Mittel und Gnaden eintreten zu lassen, von denen er vorher weiß, daß dieser in sie einstimmen werde, während er ebenso voraus weiß, daß dieser in andern Mitteln und Gnaden, die er für ihn in Wirklichkeit treten lassen könnte, nicht einstimmen würde; ebenso daß Gott dem Andern solche Mittel und Gnaden zu Theil werden läßt, von denen er vorher weiß, daß dieser ihnen seine Beistimmung versagen werde, während er unendlich viele andere Gnaden ihm verleihen könnte, die dieser, wenn sie ihm zu Theil würden, zu seinem Heile benützen würde: das geschieht nicht wegen des göttlichen Vorherwissens, sondern nach dem freien göttlichen Wohlgefallen. In potestate nullius praedestinati est efficere, ut fuerit praedestinatus, quoniam in potestate ipsius non est efficere, ut Deus ex infinitis rerum ordinibus, quos eligere poterat, eum potius eligeret, in quo praevidebat, illum pro sua libertate perventurum in vitam aeternam quam alium. Punctum praedestinationis abyssusque inscrutabilis divini consilii in eo posita sunt, quod, cum Deus infinitas alias providendi non praedestinatis rationes noverit, quibus pro eadem ipsorum libertate in vitam devenissent aeternam, fuissentque proinde praedestinati, itemque infinitas alias noverit rationes providendi praedestinatis, quibus sua libertate beatitudinem amitterent, fuissentque reprobi, pro sua tantum libera voluntate et non pro qualitate usus liberi arbitrii praevisi ne ut conditione quidem sine qua non, eum providendi modum utrisque elegerit, per quem praevidit, illos in vitam aeternam non perventuros, hos vero deventuros esse atque adeo illos futuros reprobos, hos vero praedestinatos existere, neutris ullam interim injuriam irrogando, cum utrisque de iis providerit mediis, per quae, si per ipsos non staret, ad vitam devenirent. Qu. 23. art. 4 und 5 disp. 1 membr. 11. Wenn Augustin und nach ihm Thomas davon ausgehen, daß durch die Sünde Adams vor Gott alle gleich sündhaft und verdammlich sind und wenn sie darin, daß Gott aus der sündhaften Masse die einen aussondert, während er die anderen zurückläßt, keine Ungerechtigkeit, sondern nur eine ungleiche Behandlung der an sich Gleichen erblicken, und für diese Ungleichheit auf das freie Wohlgefallen Gottes sich berufen, so führt die Anwendung, die Molina von der scientia media in dem vorliegenden Puncte macht, in der Erklärung des Geheimnisses, warum Gott von Zweien den Einen erwählt, den Andern nicht, nicht nur nicht weiter, sondern läßt die Ungleichheit der Behandlung und die Willkür Gottes hierin noch schroffer und greller hervortreten, indem man fragen kann, warum läßt Gott nicht gleichmäßig für Alle nur jene Mittel und Gnaden in Wirksamkeit treten, von denen er vorher weiß, daß sie ihnen durch wirkliches Einstimmen zum Heil ausschlagen würden, und warum setzt Gott für die Reprobirten eine Heilsordnung und Gnadenunterstützungen, deren Erfolglosigkeit ihm von vornherein feststeht? Indeß ist Molina dieser Ansicht, in der die Congruisten, wie Suarez, im Wesen mit ihm übereinstimmen, und in der die Unbedingtheit der Prädestination und ein specielles Wohlwollen Gottes gegen die Auserwählten aufrecht erhalten wird, selbst schon nicht treu geblieben, indem er, um das Schroffe in seiner Vorstellung zu mildern, die Einräumung macht: quamvis Deus alligatus non fuerit usui liberi arbitrii praeviso aliisve circumstan-

tiis ex parte praedestinandi, ut hoc vel illo modo illi providere constitueret, potuit tamen ad circumstantias et ad usum respicere, decensque ac rationi valde consentaneum fuit, ut id ita faceret, in multisque re ipsa ad multa respexit constituendo aliqua propter circumstantias et usum praevisum, quae alioquin non constituisset. Während aber diese Rücksichtnahme auf den Gebrauch, den die Creatur von der Gnade machen wird, bei Molina noch als Ausnahme erscheint, so stellen Andere, insbesondere Lessius (s. d. A.) die praedestinatio propter praevisa merita gratia comperata als Regel auf und verwerfen die Vorstellung einer unbedingten Prädestination in der obigen Weise als ungenügend. Alii, sagt Lessius, confugiunt ad praesidium praescientiae conditionatae, sed etiam ex hoc parum vel nihil solatii; haec enim ad nihil aliud servit quam ut Deus summa facilitate sua decreta possit exequi, illaesa intrinseca dispositione liberi arbitrii, non ut nos debeamus esse solliciti, aut possimus excidere ab eo quod ille nobis decrevit, aut, consequi quod nobis non decrevit. Wenn nun Lessius und Andere, zwischen praedestinatio ad gratiam und ad gloriam unterscheidend, die Prädestination zur ersten Gnade als eine unverdiente, die Prädestination dagegen zu den weiteren Gnaden und endlich zur Seligkeit als eine durch das Vorherwissen der menschlichen Verdienste bedingte fassen, so ist dieses allerdings eine Betrachtungsweise, die sich von dem endlichen Standpunct und von dem Bewußtsein der menschlichen Freiheit aus mit Nothwendigkeit ergibt. So gewiß der menschliche Wille frei und nach christlicher Lehre im Heilswerke mitthätig ist, und so gewiß das zeitliche Verhalten des Menschen für die Ewigkeit, für Himmel oder Hölle, entscheidenden Einfluß hat, so gewiß kann durch den vorzeitlichen ewigen Rathschluß Gottes über das Loos des Menschen nicht so entschieden sein, daß sein Thun und Verhalten ganz gleichgiltig und bedeutungslos wäre. Allein wenn diese endliche Betrachtungsweise, wie dieses bei Lessius und Anderen der Fall ist, allein und mit Ausschluß der absoluten Augustinischen festgehalten wird, so wird sie unwahr und thut der Absolutheit Gottes und dem religiösen Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von der göttlichen Gnade gleich sehr Eintrag. Ist durch den ewigen Rathschluß Gottes nur so viel verordnet, daß Jeder die hinreichende, d. h. jene Gnade empfängt, mit der er selig werden kann, wenn er will, und hängt Gott in der zeitlichen Ertheilung und in der ewigen Zubereitung der weiteren Gnaden und zuletzt des seligen Lebens von dem Verhalten des Menschen, von dessen Mitwirkung zu der ihr vorhergehenden Gnade ab, so sind von Gott aus Alle, damit aber kein Einziger zur Seligkeit prädestinirt, in letzter Instanz sind es die Seligen selbst, die sich von den Anderen ausscheiden, und es ist so auch kein Geheimniß, warum Gott von zweien den einen erwählt, den andern nicht, der Grund liegt in dem verschiedenen Gebrauch der Beiden ertheilten an sich noch indifferenten Gnade. Damit hängt das Andere zusammen, die Alterirung des Bewußtseins der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott im Guten. Zwar wird sich der Begnadigte auch so noch von Gott abhängig bekennen müssen, sofern er die erste Gnade unverdient empfangen hat und ohne den Beistand der Gnade auch nicht weiter schreiten und bis an's Ende ausdauern konnte, aber er wird sich im Widerspruch mit 1 Cor. 4, 7 rühmen können, daß der Grund seiner Ausscheidung von den Uebrigen zuletzt doch in ihm liege; dadurch wird das religiöse Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott im Guten getrübt, und das Bewußtsein der Freiheit und des eigenen Thuns von dem nothwendigen Gegengewichte, das es in ersterem hat, entbunden. Die Absolutheit Gottes und das religiöse Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott kommen nur dadurch zur vollen Anerkennung, daß man über den endlichen Standpunct, auf dem das menschliche Thun auch da, wo es in die Ewigkeit zurückgetragen wird, Gott als etwas Selbstständiges und von ihm nur Vorhergewußtes gegenübergestellt wird, hinausgeht und zu der absoluten Betrachtung sich erhebt, nach welcher Gott als das allwirksame, Alles bedingende, selbst aber durch Nichts bedingte Wesen, zunächst das Ziel, die Seligkeit des Geschöpfes will, mit

dem Ziel aber und um des Zieles willen zugleich jene Mittel oder Gnaden zubereitet, durch die er seinen Beschluß selbst ausführt und jene, die er selig haben will, unfehlbar beruft, rechtfertigt und endlich verherrlicht. Statt daß die praedestinatio ad gloriam nach dieser Betrachtungsweise durch die vorhergesehenen Verdienste des Menschen bedingt wäre, ist sein wahres Leben, überhaupt alles, was ihn zum Ziel führt, vielmehr erst eine Folge derselben, und wie im Anfange so in dem Fortgange und in der Vollendung ein unverdientes Geschenk der Gnade. Zwar mag das durch die Gnade erweckte Leben in den Augen Gottes von solchem Werthe sein, daß er es nicht unvollendet lassen will; allein da dieses Leben vor Allem sein Werk ist, so ist die Weiterförderung und Vollendung desselben nicht die verdiente Belohnung des menschlichen Verdienstes, sondern ein Fortbau der Gnade auf ihrem eigenen Boden und die Krönung des von ihr selbst Gewirkten. Concret zu reden, wenn der Mensch durch die Gnade Gottes glaubt, so verdient dieser Glaube weiter gefördert zu werden; aber wenn Gott in der That wegen dieses Glaubens ihn rechtfertigt, so krönt er nur sein Werk und nicht das Verdienst des Menschen; und wenn der Gerechtfertigte um der empfangenen Gerechtigkeit willen die Gabe der Ausdauer in ihr erlangt, so ist es hier dasselbe, wie es sich auch nicht anders verhält hinsichtlich der Verleihung des ewigen Lebens an den, der bis an das Ende in der Gerechtigkeit ausgeharrt hat. Durch diese Fassung der Prädestination würde nur dann dem zeitlichen Thun des Menschen sein Werth und die Verdienstlichkeit für die Ewigkeit genommen, wenn das neue Leben ausschließlich als ein Werk der Gnade gefaßt werden wollte. Nimmt man hingegen die andere Seite hinzu, wornach es auch ein menschliches Werk ist, sofern der Wille die Gnade frei ergreift, so hat auch der Mensch sein Verdienst, aber nur ein Verdienst secundärer Art, ein bedingtes, nicht ein bedingendes, gleichwie auch seine freithätige Mitwirkung nur eine secundäre, von der Gnade schlechthin bedingte ist. Den Ausgangspunct bildete wie bei seinen Gegnern so bei Molina die Lehre der Kirche, die im Gegensatz zu dem Pelagianismus und Prädestinatianismus, von denen jeder je nur ein Moment festhält, das Heil des Menschen als ein göttliches und menschliches Werk, als ein Werk der Gnade und Freiheit zugleich auffaßt. In dem Streben aber, theils das Zusammenwirken der Freiheit und Gnade in dem Heilsproceß begreiflich zu machen, theils eine Lehre aufzustellen, durch die die freiheitsläugnerische absolutistische Ansicht der Reformatoren ihres Irrthums recht deutlich überwiesen würde, hob Molina vor Allem jene Bestimmungen hervor, die aus dem Antheil des menschlichen Willens als einer eigenen und freien Mitursache des Heiles sich ergeben, während er sich aus Furcht, der Freiheit des Willens zu nahe zu treten, scheute, auch zu den Consequenzen, die aus der göttlichen Seite an dem Heilswerke, aus der Prävenienz und Gratuität der Gnade resultiren, zu dem Begriffe einer absolut wirksamen Gnade und einer unbedingten Prädestination fortzugehen und so den sittlichen Standpunct der Freiheit durch den religiösen der schlechthinigen Abhängigkeit zu ergänzen. Seine Entwicklungen sind nichts Anderes als Bestimmungen und Erweiterungen des Begriffes der Freiheit auf dem endlichen Standpuncte, über den er nicht hinauskommt, da selbst die Bestimmungen, die er von dem Göttlichen, von dem Wissen und den Rathschlüssen Gottes gibt, nicht das an sich Absolute, sondern das Absolute innerhalb des Endlichen ausdrücken. Daß die durch Molina's Lehre erregten Streitigkeiten, so angelegentlich und von vielen theologischen Kräften sie auch geführt wurden, zu keiner wissenschaftlichen Verständigung führten, hat seinen Grund in dem Wege, den man bei denselben einschlug. „Man wollte an der Hand des hl. Augustin und Thomas die zwischen der alten pelagianischen und semipelagianischen Lehre und dem neuern Prädestinatianismus der Reformatoren in der Mitte liegende theologische Ansicht — denn in den einfachen Glaubenssätzen erklärte man sich einverstanden — ermitteln, ohne über die allen drei zu Grund liegenden allgemeinen Principien sich verständigt zu haben. Die allgemeine Weltansicht, auf der der Pelagianismus ruht,

und die dem reformatorischen Prädestinatianismus eigenthümliche absolutistische Auffassung des Verhältnisses Gottes zum Menschen bilden einen schroffen Gegensatz, einen Widerspruch gegen einander, der durch Trennung des zur Einheit Verbundenen und durch einseitige ausschließliche Geltendmachung des einen von den beiden Momenten, dort des relativen, hier des absoluten, entsteht. In dieser Einsicht liegt der Schlüssel zum Verständniß der Streitfrage und zur Schlichtung des Streites, überhaupt das speculative Richtmaß, ohne dessen Gebrauch ein sicherer Schritt in diesem Theil der Wissenschaft nicht möglich ist. Statt daß man sich nach einem solchen Richtmaß umgesehen, ist man vielmehr ganz empirisch verfahren und hat sich in ein unendliches Detail, in ein Labyrinth hineingearbeitet, aus dem ein Ausgang ohne jenen ariadnischen Faden nicht zu finden war". S. Kuhn, kath. Dogmatik I. S. 291. [Klotz.]

Molinos, Michael von, wurde am 21. Dec. 1640 zu Patacina im Königreich Aragonien von angesehenen adeligen Eltern geboren. Seine theologischen Studien machte er zu Pampeluna und Coimbra, erlangte am erstern Orte die Priesterweihe, am letztern die Würde eines Doctors der Theologie. So lange er sich in Spanien aufhielt, behauptete er den Ruf eines vortrefflichen Mannes und wußte, als er nach Rom übersiedelte, dieselbe Anerkennung, welche ihm in seinem Vaterlande geworden, bald auch dort zu finden. So groß und allgemein wurde sein Ansehen, daß Cardinäle, Bischöfe, Ordensgenerale, Fürsten, Grafen und Barone um seine Freundschaft buhlten. Er galt besonders für einen erfahrenen Gewissensrath; seine Weise schien geistiger, freier und herzlicher als die der meisten andern, seine Gespräche athmeten nur Frömmigkeit. Hiezu kam noch die Uneigennützigkeit, mit welcher er alle angebotenen Pfründen ausschlug, eine Bescheidenheit, die sich Niemanden aufdrängte, sondern nur diejenigen, welche von freien Stücken zu ihm kamen, zuvorkommend und freundlich berieth, und alle diese Eigenschaften erhöhte und krönte noch der Ruf eines reinen fleckenlosen Wandels. Noch ungleich höher aber stieg das Ansehen des Molinos, als er im Jahr 1675 seinen mit dem ungemessensten Beifall aufgenommenen geistlichen Wegweiser herausgab. Dieses Buch fand bald seine Verbreitung durch ganz Italien und Spanien, ward in mehrere Sprachen übersetzt und mit der größten Begierde gelesen. Molinos gerieth durch dasselbe in die weitläufigste Correspondenz, denn von allen Enden und Orten, von allen Ständen, von Geistlichen und Laien, gingen ihm Briefe zu, in welchen man seinen Rath einholte. Ein Buch, in einem so absonderlichen Geiste geschrieben und mit so besinnungslosem Eifer gelesen, konnte natürlich nicht ohne bedeutende Rückwirkung auf das Leben bleiben. Bald entstanden, durch den geistlichen Wegweiser des Michael Molinos hervorgerufen, in verschiedenen Gegenden Italiens mystisch-pietistische Conventikel, von den Anhängern des neuen Quietismus geistliche Conferenzen oder Unterredungen genannt. Was dieselben bedeuten sollten, zeigte sich in Kurzem durch die Arroganz, mit welcher die Anhänger von Molinos alle Formen und Einrichtungen des kirchlichen Lebens als eitel und nichtig verwarfen und durch einen leeren und gefährlichen Spiritualismus zu ersetzen suchten. Die ersten Spuren davon gaben sich im Königreich Neapel kund. In einem Briefe vom 23. Januar 1682 berichtete der Cardinal Caraccioli an Papst Innocenz XI., daß seit einiger Zeit zu Neapel und an andern Orten des Königreichs ein häufiger Gebrauch des passiven Gebetes aufgekommen sei. Er schildert die neuen Quietisten als Leute, welche alle Meditation, ja selbst den Gedanken der Meditation sich aus dem Sinne zu schlagen bemüht waren. Einige verwarfen das wörtliche Gebet gänzlich, Andere konnten sich nicht entschließen, den heiligen Rosenkranz zu sprechen oder sich auch nur mit dem Zeichen des Kreuzes zu bezeichnen. Wenn den Gedanken Anderer im Gebete der Ruhe Bilder von Heiligen oder Jesus Christus selbst vorschwebten, so suchten sie sich derselben durch Kopfschütteln zu entschlagen, weil sie nach ihrem Vorgeben durch dieselben von Gott entfernt würden. Diese lächerliche und scandalöse Geberde erlaubten sie sich selbst bei der öffentlichen

Communion, um der Person Jesu Christi vergessen und an Gott allein denken zu können. Alle Gedanken, die ihnen in der Ruhe und Stille des Gebetes in den Sinn kamen, hielten sie für eben so viele göttliche Inspirationen und glaubten eben darum keinem Gesetz mehr unterworfen zu sein. Vgl. Bossuet, Actes de la condemnation des Quietistes, Oeuvres, Tom. 27. p. 594 ff. Waren solche Erscheinungen sehr geeignet, die Aufmerksamkeit der kirchlichen Behörden dem in der Stille umsichgreifenden Quietismus zuzuwenden, so fehlte es andererseits auch nicht an hellsehenden Theologen, welche das schleichende und süße Gift in dem geistlichen Wegweiser des M. Molinos zeitig genug entdeckten. Ein solcher Mann war der berühmte Jesuite Paul Segneri, welcher zuerst mit seiner ursprünglich in italienischer Sprache abgefaßten Schrift concordantia laboris cum quiete in oratione gegen Molinos in die Schranken trat. Allein das Ansehen des letztern war so allgemein und schrankenlos, daß die Opposition des Paters Segneri demselben beinahe das Leben kostete. Man hielt ihn für einen Ehrsüchtigen, von gemeinem Neide Verblendeten, welcher einen Heiligen verläumden wolle. Sein Buch wurde censurirt, und erst nachdem die öffentliche Meinung hinsichtlich des Molinos enttäuscht war, ließ man seinen Gründen wie seiner Gesinnung Gerechtigkeit wiederfahren. d'Avrigny, Mémoires chronologiques et ecclesiastiques, Bd. II. S. 155. War so dieser erste Versuch, die Verblendung oder die Heuchelei des Molinos und seiner Anhänger zu entlarven, gänzlich mißglückt, so führte dagegen ein zweiter, im Jahre 1685 unternommener zum erwünschten Ziele. Da von allen Seiten her Klagen gegen den neuen Quietismus sich erhoben, so ward Molinos gefänglich eingezogen und der Inquisition übergeben. Diese begann sofort seinen Proceß zu instruiren und sich sowohl über seine Sitten als seine Lehre in's Klare zu setzen. In letzterer Beziehung begnügte sie sich nicht, bloß seine gedruckten Schriften zu untersuchen, sondern durchlas auch eine große Menge von Briefen, deren man sich bei der Gefangennehmung des Molinos bemächtigt hatte. Natürlich wurden aus seinem zahlreichen Anhange sehr viele Personen in den Proceß verwickelt, so daß in Rom allein mehr denn siebzig seiner Jünger und unter ihnen Leute vom höchsten Rang in die Gefängnisse der Inquisition abgeführt wurden und die Zahl derjenigen, welche man in ganz Italien zur Haft brachte, einige Hunderte ausmachte. Eine tiefer gehende Untersuchung hatte nämlich zu dem Resultate geführt, daß das Uebel des Quietismus tiefere und weiter reichende Wurzeln geschlagen hatte, als man anfänglich geglaubt haben mochte, besonders fand die Inquisition fast alle Nonnenklöster von jenem Gifte angesteckt. Deßhalb erließ der Cardinal Cibo im Namen der Inquisition am 15. Februar 1687 an alle Fürsten, Bischöfe und Obern der katholischen Christenheit ein encyclisches Schreiben, in welchem er sie auf die Irrlehren und die verderblichen sittlichen Consequenzen des neuen Quietismus hinwies und daran die Aufforderung anschloß, alle etwa bereits vorhandenen separatistischen Conventikel aufzulösen, die Gründung neuer zu verhindern und besonders darüber zu wachen, daß kein dieser Neuerungen verdächtiges Individuum als Gewissensrath sich in Nonnenklöster einschleichen möge. Zugleich waren diesem Schreiben neunzehn Sätze beigefügt, durch welche die Behörden, an die das Encyclicum gerichtet war, das Vorhandensein des Quietismus constatiren könnten. Bossuet, Oeuvres, Tom. 27. p. 497—502. Endlich wurde im August 1687 durch ein Decret der römischen Inquisition das Anathem über die Lehre des Molinos wie im Allgemeinen so im Besondern über 68 namentlich aufgeführte Sätze derselben ausgesprochen und von Papst Innocenz XI. durch eine vom 19. November 1687 datirte, am 15. Februar 1688 bekannt gemachte Bulle bestätigt. Es ist daher an der Zeit, daß wir die Lehre von Molinos nach ihrem wesentlichen Inhalte aus seinem geistlichen Wegweiser entwickeln. Die Seele, sagt Molinos, ist der Mittelpunct, die Wohnung und das Reich Gottes. Wer es daher zu höherer Vollkommenheit bringen will, muß sich durch die innere Sammlung in sich selbst zurückziehen, und zwar in der Weise, daß er in heiligem Stillschweigen in sich selbst erstirbt zugleich mit allen

Kräften seiner natürlichen Thätigkeit. Will sich aber die Seele betrüben, daß sie nicht mehr meditiren könne, so möge sie wissen, daß dieß ihr größtes Glück sei, daß die Meditation nach der Lehre aller Heiligen nicht zur Vollkommenheit und zur Vereinigung mit Gott führt, daß sie säet, die Contemplation erntet, daß jene die Speise kaut, diese sie kostet und genießt. Kann man daher im Gebete nicht mehr meditiren, so darf man sich nicht betrüben und umkehren, sondern man muß dulden, schweigen und gleichsam mit verbundenen Augen ohne Gedanken und Nachsinnen wandeln. Freilich ist es ein großes Martyrerthum, wenn sich die Seele von all' den sanften und tröstlichen Empfindungen des Herzens losreißen und im bloßen Glauben die finstern und einsamen Pfade der Vollkommenheit wandeln soll. Aber die wesentliche Andacht ist nicht mit Lust, Süßigkeit und Thränen, sondern gewöhnlich mit Versuchung, Finsterniß und Dürre verbunden, damit die Reflexion und Anschauung dessen, was die Seele thut, vernichtet, das alleinige Hinderniß des weitern Fortschrittes und der Vereinigung mit Gott beseitigt werde. Daher können selbstgewählte Bußübungen und Kasteiungen, sowie alles, was der Mensch aus eigenen Kräften vermag, dazu nichts beitragen. Denn gleichwie der Landmann die von ihm selbst gesäete und gehegte Pflanze werther hält als diejenige, welche die Natur von selbst hervorgebracht, so ist auch vor Gott die Tugend, welche er selbst gepflanzt, wohlgefälliger als alle Tugenden, welche die Seele mit eigenen Kräften anstrebt. Dürre, Finsterniß und Versuchung, von denen bereits die Rede war, sind für die nach höherer Vollkommenheit strebende Seele darum nothwendig, weil sie so entartet, stolz und selbstsüchtig ist, daß sie vom Verderben beinahe nicht gerettet werden könnte, wenn Gott sie nicht durch die Versuchungen im Zaume hielte. Daher muß dieselbe in ein bitteres Meer von Schmerzen, von innern und äußern Drangsalen versenkt werden. Die Ströme der geistigen Vermögen müssen vertrocknen, so daß man weder eine Betrachtung anstellen, noch zu einem guten Gedanken an Gott gelangen kann. Unsichtbare Feinde werden sie mit Zweifeln, sündlichen Anmuthungen, unreinen Gedanken und Begierden erfüllen und sie zum Stolz, zur Ungeduld, zur Entheiligung des göttlichen Namens und der heiligen Sacramente anreizen. Sie wird einen Ekel und Abscheu vor allen göttlichen Dingen haben und im Kleinmuthe, der Schwäche und Verdrossenheit des Willens zu jeglichem Widerstande so sehr in's Gedränge kommen, daß das von Bitterkeit überströmende Herz nicht einmal mehr den geringsten Act des Glaubens, der Hoffnung und Liebe erwecken kann, daß man vielmehr glaubt, es gebe für uns keinen Gott mehr, unsere Qualen seien wie jene der Verdammten in der Hölle, ja daß die Seele glaubt, der Teufel habe und besitze sie. Diese Leiden sind also ärger als die der Blutzeugen der alten Kirche, denn diese wurden außerdem, daß ihr Leiden kurz war und kaum einen Tag dauerte, durch ein helles Licht, einen besondern göttlichen Beistand und durch den Hinblick auf die nahe und gewisse Vergeltung gestärkt. Aber die Seele, welche in sich selbst sterben will, schmeckt in ihrem fürchterlichen Leiden jeden Augenblick den Tod ohne die mindeste tröstliche Empfindung, so daß ihre Pein nur ein verlängerter Tod und ein beständiges Martyrerthum zu sein scheint. Denn in der alten Kirche wurde man von Menschen zur Folter geschleppt, während Gott den Leidenden tröstete, jetzt aber schlägt Gott selbst und verbirgt sich und die Teufel quälen wie grausame Henker Leib und Seele in tausendfacher Weise. Aber, sagt Molinos, laß dich nicht aus der Fassung bringen, denn es steht um dich nicht so wie du dir einbildest. Niemals hast du Gott feuriger geliebt, nie bist du ihm näher gewesen, als in den Zeiten einer solchen Verlassenheit; denn wenn die Sonne auch von Wolken verhüllt wird, so verliert sie dadurch weder ihr Licht noch verändert sie ihre Laufbahn. Wenn du daher auch seufzest, weinest und wehklagst, so ist Gott froh und freut sich im Innersten deiner Seele. Damit du aber allen diesen Versuchungen widerstehen mögest, so mußt du dich während derselben im innersten Mittelpuncte deiner Seele aufstellen, jene Versuchungen mit ruhiger Gleichgültigkeit und Verachtung ertragen und dich gegen den Teufel so be-

nehmen, als wenn du seine Anfälle gar nicht merktest, denn nichts ärgert ihn mehr als diese Verachtung, und nichts ist gefährlicher als ihn mit Gründen anzugreifen. Und ein solcher mit einer Mannigfaltigkeit unzeitiger, unziemlicher und schändlicher Gedanken verbundener Friede, eine solche Gelassenheit der Seele ist Gott viel wohlgefälliger, als wenn du zur Zeit der Versuchung die besten Vorsätze hättest, denn die Zweifel und Beängstigungen, welche die Seele umgeben, sind, dieselbe mag glauben oder nicht glauben, einstimmen oder nicht einstimmen, nichts anderes als ein Uebermaß der Liebe. Hast du also irgend einen Fehler begangen, so ängstige und betrübe dich nicht, denn das ist die Folge unserer durch die Ursünde befleckten Natur. Wenn du dich ärgerst und beunruhigst, so ist dieß ein offenbarer Beweis davon, daß noch ein geheimer Stolz im Grunde deiner Seele verborgen liegt. Ein demüthiges Herz hingegen erschrickt nicht ob der Wahrnehmung seiner Mängel und Unvollkommenheiten, so schmerzlich diese Entdeckung auch immer sein mag. Ein vorzügliches Mittel aber, um zu der innern Ruhe und zum Frieden der Seele zu gelangen, ist auch der oftmalige Zutritt zum Tische des Herrn. Es gibt aber eine zweifache Weise, sich auf den Genuß des hl. Altarssacramentes vorzubereiten. Die erstere, welche sich für die äußerlichen (auf der Stufe der Meditation stehenden) Seelen schickt, besteht darin, daß sie ihre Sünden bekennen, sich aus dem Gewühle des Lebens zurückziehen, sich in heiliger Stille halten und betrachten, wer derjenige, den sie empfangen, wie wichtig die Handlung, zu welcher sie sich anschicken, wie groß die Gnade sei, daß der Reine von dem Unreinen, der Schöpfer von dem Geschöpf in sich aufgenommen werden darf. Die Vorbereitung der innerlichen Seelen aber besteht darin, daß sie in größerer Reinigkeit und Selbstverläugnung, in einer gänzlichen Abgeschiedenheit des Herzens und Gemüthes von allen Dingen, in innerlicher Abtödtung, steter Andacht und Einkehr in sich selbst leben. Sich actuell vorzubereiten haben solche Seelen nicht nöthig, weil ihr ganzes Leben eine beständige und vollkommene Vorbereitung ist. Auch das darf sie nicht abhalten, zum hl. Abendmahle zu gehen, daß sie sich dürre, kalt und voll Gebrechen finden, denn der oftmalige Genuß desselben ist eine Arznei, welche die Gebrechen heilet, die Tugenden vermehrt. Was die weitere Frage betrifft, ob man in die innere Sammlung auch durch die Betrachtung der heiligen Menschheit Jesu Christi eingehen könne, so muß man nach Molinos von dem Satze ausgehen, daß es auch hiebei zwei Weisen gibt, der heiligen Menschheit Jesu zu gedenken. Die erste besteht darin, daß man die Geheimnisse und Thaten, das Leben, Leiden und Sterben des Heilandes erwägt und betrachtet. Die in der innern Sammlung aber geübtere Seele hat nicht nöthig, durch diese Pforte der Betrachtung der Geheimnisse der heiligen Menschheit Christi in der Weise einzugehen, daß sie bei dieser Betrachtung beständig verweilte, sondern nach der zweiten edlern und geistigern Art der Betrachtung schaut sie die heilige Menschheit Christi und sein Leiden an in einem einfachen Acte des Glaubens, indem sie ihn liebt und gedenket, daß er der Tempel der Gottheit, der Anfang und das Ende unserer Seligkeit, um unseretwillen geboren worden, gelitten habe und gestorben sei. Dieß ist die Art und Weise, in welcher die innerlichen Seelen fortschreiten, so daß die heilige, fromme, flüchtige und augenblickliche Erinnerung an die heilige Menschheit Jesu Christi den Lauf der innern Sammlung nicht zu hemmen vermag. Diese innere Sammlung soll eine ununterbrochene werden. Hast du, sagt Molinos, dich dem göttlichen Willen in liebevoller Ergebung geweiht, so ist nichts Anderes mehr vonnöthen, als daß du in derselben beharrst. Schicke dich also in der Weise zum Gebet an, daß du dich mit vollkommener Selbstaufopferung durch einen Act des Glaubens den Händen Gottes anvertraust in der Ueberzeugung, du stehest vor seinem heiligen Angesicht; verharre in jener ruhigen, heiligen, lautlosen Stille; bestrebe dich endlich, jenen ersten Act der Contemplation durch Glauben und Liebe den ganzen Tag, das ganze Jahr, ja dein ganzes Leben hindurch ununterbrochen fortzusetzen. Du darfst nämlich nicht glauben, daß du durch die täglichen Verrichtungen deines

Standes und Berufes von derselben abgezogen werdest. Nur wenn du zur Zeit des Gebetes oder nach demselben dich von einer Leidenschaft hinreißen lässest, wirst du wohl thun, durch Erneuerung jenes reinen Actes des Glaubens und der Ergebung zu Gott und seinem heiligen Angesicht zurückzukehren. Doch ist dieß nicht nothwendig, wenn du dich im Zustande der Dürre befindest, denn dieselbe ist gut und heilsam und kann, sie mag so groß sein als sie wolle, die im Glauben befestigte Seele nicht von der Gegenwart Gottes abziehen. In der inneren Sammlung aber, d. h. in dem Bestreben, alle eigene Thätigkeit als Widersacherin der göttlichen Wirksamkeit zu unterdrücken, durch das bittere Martyrium der mannigfachsten Leiden, Trübsale und Versuchungen hindurchzugehen, besteht die sogenannte active oder selbsterworbene Contemplation (contemplatio acquisita seu activa), während die passive oder eingegossene (infusa) ein reines Geschenk der göttlichen Gnade ist. Wie glücklich ist die Seele schon in dieser activen Contemplation, in welcher sie gänzlich in sich gekehrt in ihrem Nichts und damit in ihrem höhern Theil beharret ohne Reflexion auf ihr Thun, ob sie innerlich gesammelt sei oder nicht, ob sie gut oder böse wandle, müssig sei oder nicht, in welcher sie Gott um nichts zu bitten braucht und die vollkommensten Tugenden besitzt ohne Gott sagen zu müssen, daß sie Glauben, Hoffnung und Liebe auf ihn richte. Eine wesentliche Frucht dieser activen Contemplation ist auch die wahre Demuth. Der wahrhaft Demüthige aber läßt die Ruhe seiner Seele weder durch die beschwerlichen Gedanken, mit welchen ihn der Teufel plagt, noch durch Versuchungen, Leiden und Trostlosigkeit sich entreißen, er hält sich vielmehr für unwürdig und freut sich, daß er von dem Herrn vermittelst des Satans eines allerdings sehr gemeinen Werkzeuges (der göttlichen Thätigkeit) gequält wird. Was aber das Verhältniß der activen Contemplation zur passiven betrifft, so ist der vollkommene und glückliche Zustand der Vernichtung der Seele, zu welcher man es durch die erstere bringen soll, die letzte Vorbereitung zur Umbildung und gänzlichen Vereinigung mit Gott, welche durch die letztere bewirkt wird. Ist nämlich die Seele innerlich in sich abgestorben, so pflegt Gott dieselbe, ohne daß sie so etwas erwartete, zur absoluten Ruhe, zur übernatürlichen Contemplation zu erheben, in welcher Gott sich dem Menschen auf eine Sinn und Gedanken übersteigende Weise offenbart, in welcher der reine Geist Gott allein die Herrschaft und Beschirmung der Seele übernimmt, so daß diese in Folge der gänzlichen Verwandlung in Gott sich stark genug fühlt, alles zu dulden und zu tragen und die vollkommensten Tugenden zu üben. Daher wird auf dieser höchsten Stufe der innere Friede nicht mehr gestört; die auf dieselbe erhobenen Seelen haben durchaus keinen Fleck, leben in Gott und von Gott und glänzen mehr als tausend Sonnen. Zwar nahet sich auch ihnen noch der Fürst der Finsterniß mit aller Macht der Hölle und mit schrecklichen Versuchungen. Aber sie widerstehen diesem Angriff als feste Säulen, sie befinden sich in derselben Lage wie ein hoher Berg und ein tiefes Thal zur Zeit eines Sturmes. Das Thal wird von dichter Finsterniß, wilden Stürmen, Regenschauern, Donner und Blitz heimgesucht, so daß man fast die Hölle zu sehen glaubt. Zu derselben Zeit aber zeigen sich die hohen Berge heller, rein und unbewölkt erglänzen sie im Strahle der Sonne. Ebenso verhält es sich mit dieser glückseligen Seele. Das Thal der untern Seite wird von Kampf, Trübsal, Finsterniß, Trostlosigkeit, Qual, Marter und Versuchung bestürmt, während zu gleicher Zeit auf dem hohen Berge des obern Theiles der Seele die wahre Sonne strahlet, erwärmt und erleuchtet. Hier glänzt das wahre Licht der Geheimnisse unseres heiligen Glaubens, hier die vollkommene Demuth und Selbstverläugnung, Keuschheit und Armuth des Geistes, die Freiheit und Reinheit des Herzens, die innerliche Stille und Einsamkeit, die Selbstvernichtung, welche, wie Molinos sich ausdrückt, sich und alles in der Welt für nichts achtet und Gott ohne alle Hoffnung eigenen, wenn auch des heiligsten Vortheils liebt und anbetet, hier die göttliche Gleichgültigkeit, das beständige Gebet, die weiseste Contemplation, die himmlische Gemeinschaft, endlich der vollkommenste und heiterste

Friede, von welchem diese glückliche Seele sagen kann, was der Weise von der Weisheit gesagt hat, daß ihm mit ihr alle andern Güter geworden seien. Dieß der wesentliche Inhalt des geistlichen Wegweisers, dessen Verurtheilung wir schon oben angegeben haben. Noch muß bemerkt werden, daß die 68 namentlich aufgeführten Sätze sich aus dem genannten Buche nicht alle wörtlich nachweisen lassen. Dabei ist aber zu beachten, theils daß manche derselben nichts weiter sind als einfache und nothwendig aus dem Geist des ganzen Systems sich ergebende Folgerungen, theils daß man dem M. Molinos bei seiner Gefangennehmung nicht weniger als 20,000 Briefe weggenommen hat. Wenn es wahr ist, daß man in Briefen, zumal an Freunde und Vertraute, seine wahren Gesinnungen und Absichten viel offener und unumwundener ausspricht als in Schriften, welche für das große Publicum bestimmt sind, so müssen eben jene Briefe den Untersuchungen der Inquisition ohne Zweifel eine reiche Ausbeute gewährt haben. Sollten darüber zu Rom noch Acten vorhanden sein, so wäre es sehr wünschenswerth, wenn sie der Wissenschaft zugänglich gemacht würden. Endlich darf man nicht vergessen, daß Molinos überdieß auch mündlich vernommen und über seine wahre Lehre befragt worden ist. Daher sagt Bossuet mit Recht, daß er seiner Sätze theils durch Beweis, theils durch Geständniß überwiesen worden sei. Zwei Schriftsteller, Sfondrata in seinem Buche Gallia vindicata S. 763 und Ramsay in seiner Biographie Fenelons S. 205, berichten, daß Molinos, welcher, wie wir oben angegeben, des besten sittlichen Rufes sich erfreute, das Priesterthum durch geheime Sünden geschändet habe. Ob und was sich darüber bei der wider seine Person gepflogenen Untersuchung herausstellte, vermögen wir wegen Mangels an historischen Daten nicht zu bestimmen. Unwahrscheinlich indeß stellt sich die eben angeführte Notiz von Sfondrata und Ramsay keineswegs dar. Vergleicht man nämlich Sätze, wie die von der römischen Inquisition unter Nummer 41, 42, 47 u. 48. censurirten Propositionen, so ist kaum abzusehen, wie ein sittlich reiner Mann dieselben gelehrt haben sollte. Hiefür scheint auch die Strenge des über M. Molinos gefällten Urtheiles zu sprechen. Derselbe mußte nämlich seine Irrlehren im Bußkleide auf einem Schaugerüste stehend in einer Kirche zu Rom öffentlich und feierlich abschwören und wurde zu lebenslänglicher Haft verurtheilt. Er starb im Jahre 1696, siebenzig Jahre alt, im Gefängnisse. Zum Schlusse fügen wir nur noch die Bemerkung bei, daß nach seiner Gefangennehmung und Verurtheilung der Quietismus in Italien bald wieder spurlos verschwunden ist. [Allgayer.]

Molkenbuhr, Marcellin, geboren zu Rheine im ehemaligen Münster'schen Amte gleichen Namens am 1. Sept. 1741, erhielt Unterricht im Lateinischen, der Poetik und Rhetorik bei den Franciscanern seines Geburtsorts, in der Logik bei den Jesuiten in Münster und trat 1758 zu Hamm in den Franciscanerorden strengerer Observanz. Am 27. Oct. 1764 zum Priester geweiht, lehrte er neun Jahre als Lector zu Geseke, Verden und Rietberg Philosophie und Mathematik, und zwölf Jahre Dogmatik und Moral zu Paderborn, wo er 1786 zum Guardian und dreimal zum Provincial der Provinz gewählt wurde. Die Universität Heidelberg creirte ihn nach dem Erscheinen seiner ersten 18 Dissertationen zum Doctor der Theologie. Als 1811 das Franciscanerkloster in Münster aufgehoben wurde, privatisirte er zu Rheine und begab sich 1815 in das noch nicht aufgehobene Franciscanerkloster zu Paderborn. Es existiren von ihm 21 Dissertationen, mehrere Streitschriften, z. B. gegen die Mainzer Monatsschrift 1786; gegen eine Schrift F. X. Christmanns; drei Antworten auf die vorgebliche Mönchstyrannei in Paderborn, 1799—1802. Ferner: Das Zeitalter der Vernunft. Herausgegeben von Thomas Paine, widerlegt u. s. w. Paderborn 1797, 2. Aufl. Münster 1802. Zwei Schutzschriften: a) Wider das Buch: Leben und Schicksale Paters Guido Schulz, b) wider das Buch: Gedanken eines evangelischen Christen (gegen den Grafen F. L. Stolberg und die katholische Religion), Münster 1803. Neue Auslegungsart des alten Testaments von Weck-

lein, Prof. zu Münster, widerlegt, Dorsten 1806. — Neue, der Gottheit Jesu nachtheilige Auslegung des 1. Cap. des Evangel. Joh. von Muth, Prof. in Erfurt, widerlegt ebendaselbst 1807. — Frage: Wo ist die älteste und vornehmste bischöfliche Kirche in der ganzen Christenheit? Bei den Griechen oder bei den Lateinern? Paderborn 1815. — Ueber die Ankunft des hl. Apostels Petrus nach Rom und Antiochia, und einige vorgebliche alte Streitigkeiten mehrerer Bischöfe wider die Päpste. Ebendaselbst 1816. — Anmerkungen über die neuen teutschen Uebersetzungen der Bibel des N. T. durch Carl und Leander van Eß, auch besonders über den bestraften Cephas. Ebendas. 1817. — Historia religionis christianae in compendio et ordine chronico exhibita. Tom. I. ab anno 1—326. Paderbornae 1818. Außerdem erschienen von ihm Beiträge in Zeitschriften. S. Gelehrten- und Schriftsteller-Lexicon der teutschen katholischen Geistlichkeit von Waitzenegger. II. Bd. S. 18—25. [Haas.]

Moloch (מֹלֶךְ, gewöhnlich הַמֹּלֶךְ der König, Herrscher, auch מִלְכֹּם vrgl. 1 Kön. 23, 10. oder מַלְכָּם, sei nun letzteres (Gesenius, Fürst) erweiterte, charitative Nebenform, oder das Suffixum „ihr König“, gegenüber מלכן „unser König“, wie Movers annimmt) wird von den hl. Büchern immer als Götze (Scheusal) der Moabiter bezeichnet, wie Chamos als Götze der Ammoniter. Von seiner Gestalt sagen sie nichts; von seinem Culte heben sie insbesondere das „Schlachten (2 Kön. 3, 27) und Hindurchführen der Kinder durch's Feuer (Jer. 32, 15)“ hervor. Umgekehrt schweigen die hl. Schriftsteller vom Culte des Chamos, dagegen haben wir des Letztern Bild auf einer alten Münze als Kriegsgott (Verderben bringender Gott, Schiva) dargestellt, in der Rechten das Schwert, in der Linken Lanze und Schild, auf einer Säule stehend, zu beiden Seiten Feuerfackeln (Eckhel, doctr. num. vet. III. p. 394). Diese Nachrichten ergänzen sich gegenseitig, weil beide Götter identisch waren, wie die Verwandtschaft der Völkerschaften, die Gleichartigkeit der Götternamen (כמשׁ = כבשׁ, niedertreten, bezwingen, beherrschen) und die Stelle Richt. 11, 24. erweist, wo das Götzenbild der Moabiter (Moloch) Chamos genannt wird. Aus dieser Identität erklärt es sich nun, daß der Cult des Chamos bei den Israeliten, außer an den Stellen 1 Kön. 11, 7. und 33. nicht mehr vorkommt. Dort ist aber nur von den Altären die Rede, welche Salomo seinen (moabitischen und ammonitischen) Frauen errichtete, die für sich gesonderte Cultusstätten verlangten. Ganz dasselbe mit Moloch und Chamos ist endlich noch der Gott der Edomiter. Herodot nennt ihn Ὀροτάλ (אירת אל Feuer Gottes); später kommt er unter dem Namen Dusares (Dhu-sair, Herr des Feuers, vgl. Movers, Phönicier, 337) vor. Ihm wurde jährlich ein Knabe von den Arabern des Stammes Duma geschlachtet (Porphyr. de abst. II. p. 203). Wir können nun sagen: der Moloch (mit dem identischen Chamos und Orotal) gehört nicht dem assyrischen, sondern dem altcananitischen Religionssysteme an. Movers, (Phönicier I. 324), dem Keil (Büch. d. Könige 168) folgt, unterscheidet zwischen dem altcananitischen, dem assyrischen und dem Ammoniter-Moloch, aber auf Kosten 1 Kön. 11, 7, wo er eine Glosse annimmt, und des ganzen Buches Deuteronomium, dessen Aechtheit er bestreiten muß. Wenn er ferner sagt: sie hätten zwei verschiedene Cultusstätten gehabt im Thale Hinnom und zur Rechten vom Oelberge, so erklärt sich dieß, wie oben schon angedeutet wurde, daraus, daß der letztere Platz für die Frauen Salomo's und die Fremden in Jerusalem bestimmt war, denen eine freie Religionsübung gestattet war. Die Israeliten hatten ihre Molochshöhen (Altäre) immer an einer und derselben Stelle, im Thale Hinnom (s. Gehenna). Jene Stätte (für die Fremden) hatte selbst der fromme Ezechias stehen lassen, und erst der noch eifrigere Josias gleichfalls verunreiniget 2 Kön. 23, 10. 13. Der assyrische Einfluß machte sich allerdings auch in Israel, wo die merkwürdigste Theocratie herrschte, geltend; aber er tritt uns da in den Sonnenpferden und Sonnenwagen (2 Kön. 23, 11. 12)

entgegen, nicht im Molochsdienste. Die altcananitische Religion war Naturdienst, Vergötterung der Naturkräfte. In dieser Natursphäre war indeß die Gottheit keine freiwaltende, von der Natur geschiedene Kraft, sondern die Naturkraft selbst, welche sich, bald belebend bald ihre Werke zerstörend, offenbart. In diesem Dualismus der Gottheit wurzelt das Verhältniß und Betragen (der Cult) des Menschen, der sie bald mit Vertrauen als ein gütiges Wesen verehrt, bald wieder als ein feindseliges Wesen fürchtet und zu sühnen versucht. Noch erscheint ihm die Gottheit in ihren Wirkungen, zufolge der menschlichen Analogie, in Geschlechter getheilt, von denen das männliche mehr dem geistigen und activen, das weibliche vorzugsweise dem leiblichen und passiven Naturgebiete entspricht; aber jedes wieder in doppelter Beziehung als erhaltendes (zeugendes und gebärendes) oder als zerstörendes Princip gedacht. Indem nun die Naturgottheiten im geschlechtlichen Gegensatz zu einander gedacht wurden, wie es die Naturkräfte sind, alles Entstehen also auf dem Wege der Zeugung vorging; so war auch Alles, was mit der Zeugung zusammenhängt, ihnen besonders geheiligt. Darum suchte man den zürnenden Gott durch Kinderopfer zu sühnen und vielleicht noch in einer gräulicheren Weise (vgl. Lev. 20, 2—5, wenn wir diese Stellen, wofür allerdings Lev. 18, 21. spricht, nicht nach Jer. 32, 15. u. s. w. erklären müssen), nicht minder durch Selbstverstümmelung und andere Acte der Unnatur, während ebenso die schändlichsten Ausschweifungen in den Kreis der Cultushandlungen gezogen wurden. Im allgemeinsten Ausdrucke heißt die männliche Gottheit Baal (s. d. A.). Moloch ist eine Modification dieses Baal, aber als lebenzerstörendes Princip gedacht, während er als lebenerhaltendes Baal-Ethan, Baal-Chon (Movers S. 150) heißt. Darum konnte Jerem. 32, 35. sagen: „Und sie bauten Höhen des Baal, die im Thale Ben-Hinnom sind, hindurchzuführen ihre Söhne und ihre Töchter dem Moloch", und darum wird Moloch immer mit der Aschtoret (Astarte) der Sidonier zusammengestellt, diese hier, in ihrer Doppelnatur, nach der dem Menschen feindlich zugewendeten Seite (als pernicies) gedacht. Vgl. Plautus, merc. sc. 5. act. 4, Diva Astarte, hominum, deorumque vis, vita, salus rursus eadem quae est Pernicies, mors, interitus, mare, tellus, coelum, sidera. Alterth. d. Hebr. v. Allioli, relig. Alterth. S. 19. Ihr waren vielleicht die Mädchenopfer bestimmt, von denen die Propheten auch sonst reden, ohne gerade den Moloch zu nennen (Ezech. 16, 20. Deut. 12, 31), indem wenigstens bei den Kinderopfern, die zu Carthago dem Moloch dargebracht wurden, von den spätern Schriftstellern nur Knaben genannt werden. Wenn dem Moloch Kinder geschlachtet, und durch's Feuer geführt, d. h. durch Verbrennung geweiht wurden (2 Kön. 23, 10. 2 Chron. 28, 3. und die bereits oben angeführten Stellen), so müssen wir das Verbrennen als den gewöhnlichen Cultusact betrachten, an dessen Stelle die Schlachtung nur da trat, wo ein Verbrennen nicht möglich war. Verbrannt aber wurden die Kinder, weil der Moloch selbst Feuer war, weil sich seine zerstörende Natur zunächst und am sichtbarsten im Feuer (gegenüber dem Lichte) kund gab; daher fraß Gott die Kinder, wie der Ausdruck Ezech. 23, 37. selbst vorkommt. Eigenthümlich ist allerdings die Bezeichnung „hindurchführen durch Feuer", und, wie Movers (S. 329) mit Recht bemerkt, nichts weniger als schlechthin gleichbedeutend mit „weihen". Hindurchführen, hindurchgehen machen heißt aus einem Zustande in einen andern versetzen, indem die Kinder als Gegenstand des göttlichen Zornes gedacht werden, aus dem sie in jenen der Begnadigung und Vergebung übergehen, Alles aber in Weise der stellvertretenden Genugthuung, worauf schon der Act als Opfer hinwies. Die Deutung: „das Verbrennen der Kinder wurde als ein Durchgang betrachtet, wodurch die Kinder nach Auflösung der irdischen, unreinen Schlacken des Körpers zur Vereinigung mit der Gottheit gelangten (Movers S. 329)", dürfte an dem Bedenken scheitern, daß die Kinder nicht um ihret-, sondern um der Elternwillen verbrannt wurden, daß dem Verbrennen wesentlich der Opfercharakter anhaftete. Wenn die Eltern nicht weinen, kein Zeichen der Trauer geben durften, so lag das

schon im Begriff einer Opfergabe. Derselbe Molochsdienst fand auch in Tyrus und noch bestimmter ausgebildet in Carthago Statt, eben so bei den Cretensern und überhaupt den alten Phöniciern. Moloch heißt bei den classischen Schriftstellern Chronos oder Saturnus, auch wird er mit Hercules (Melkart) zusammengestellt. Von der Gestalt dieses spätern Moloch haben wir Beschreibungen bei den Rabbinen (vgl. Jarchi zu Jer. 7, 31). In wiefern aber hier Modificationen eintraten, das läßt sich nicht bestimmter nachweisen und thut der Sache keinen Eintrag. Vrgl. hiezu die Art. Abgötterei bei den Hebräern, und Götzendienst. [Schegg.]

Momiers, s. Methodisten.

Monade, s. Harmonia praestabilita, und Karpokrates.

Monaldina, s. Casuistik.

Monarchia Sicula — sicilianische Monarchie. Wie schon Papst Leo IX. dem Normannenführer Humpfred die Belehnung mit allen bereits eroberten Landschaften in Unteritalien ertheilt hatte, so belehnte auch später Papst Nicolaus II. den Robert Guiscard mit Apulien, Calabrien und der noch von den Saracenen besessenen Insel Sicilien, 1059. Hier, auf dieser Insel hatten sich damals mehrere unabhängige Staaten gebildet, und die Christen wurden hart gedrückt; aber auch unter den Saracenen selber waren Kriege ausgebrochen, und damit war dem Guiscard Aussicht gegeben, sich bald in den Besitz von Sicilien zu setzen. Er schickte seinen Bruder Roger dahin ab und dieser bemächtigte sich Messinas mit Hilfe der christlichen Bevölkerung der Stadt 1060. Bald darauf kam Robert Guiscard seinem Bruder zu Hilfe und beide machten bedeutende Eroberungen, bis endlich im J. 1091 Enna, die letzte saracenische Besitzung in Sicilien, eingenommen wurde. Das so von den Normannen gegründete Königreich beider Sicilien war also von Anfang an seit seinem Entstehen durch freiwillige Uebereinkunft zwischen ihnen und den Päpsten ein Lehen des römischen Stuhls. Zur Wahrung der kirchlichen Interessen treffen wir schon frühe päpstliche Legaten (s. d. A.) in Sicilien, Gregor d. Gr. z. B. erhob den Bischof Maximian von Syracus zu dieser Würde, und so betraute auch jetzt Urban II. den Bischof von Traina mit diesem Amte. Doch hiemit waren die Sicilianer und besonders Roger keineswegs zufrieden, und nun beschloß der Papst, dem Roger selber ein besonderes Privilegium zu ertheilen, theils um ihm so dafür zu danken, daß er die Ungläubigen aus der Insel vertrieben, alle dortigen Bisthümer dem constantinopolitanischen Stuhle entzogen und dem römischen wieder unterworfen und der Kirche in ihren größten Bedrängnissen Hilfe geleistet, theils um auch für die Zukunft seines Schutzes sicher zu sein. Im J. 1098 kam Urban mit Roger von Sicilien in Salerno zu einer Unterredung zusammen, und erließ sofort eine Bulle, worin das ausgesprochen sein soll, was man unter monarchia Sicula begreift. Die Hauptstelle darin lautet: ... sicut verbis promisimus, ita litterarum auctoritate firmamus: Quod omni vitae tuae tempore, vel filii tui Simonis, vel alterius, qui legitimus tui haeres extiterit, nullum in terra potestatis vestrae, praeter voluntatem aut consilium vestrum, Legatum Romanae Ecclesiae statuemus. Quinimo quae per Legatum acturi sumus, per vestram industriam Legati vice, cohiberi volumus... Si vero celebratur concilium, et tibi mandavero, quatenus episcopos et abbates tuae terrae mihi mittas: quos et quos volueris mittes, alios vero ad servitium Ecclesiarum tuarum retineas... Eine unumschränkte geistliche Jurisdiction der Könige von Sicilien soll hierin ausgesprochen sein, Urban erkläre Roger und alle seine Nachfolger in der Herrschaft Siciliens für beständige Legaten des hl. Petrus mit all' den Rechten und Befugnissen, welche auch sonst den Legaten zustanden, so daß der jeweilige Träger der weltlichen Macht in Sicilien auch die höchste Gerichtsbarkeit in kirchlichen Dingen hätte, gleichsam in kirchlicher wie in politischer Hinsicht ein Monarch wäre, daher der Ausdruck: monarchia Sicula. Gegen dieses beanspruchte Vorrecht erhob sich Baronius (s. d. A.) in einer langen Abhandlung,

die in dem eilften Bande seiner Annalen sich befindet, in der Antwerper Ausgabe aber vom J. 1647 gar nicht abgedruckt werden durfte. Er sucht zu zeigen, daß jene Urkunde Urbans, selbst wie sie gewöhnlich vorkommt, nur dem Roger und seinen zwei Söhnen, nicht aber allen seinen Nachfolgern ein Privilegium einräume, auch bei Weitem nicht von der vorgeblichen Tragweite; sodann müht er sich ab, den Nachweis zu liefern, a) daß die fragliche Bulle in ihrer gewöhnlichen Form gar nicht von Urban herrühre, sondern etwa von dem spätern Afterpapste (der rechtmäßige war Innocenz II.) Anaclet II., und b) daß sie so, wie sie von Urban ausgegangen, gar nichts Verfängliches enthalte. Wir können hier nur seine Hauptbeweise berühren. Ad a) macht er geltend, daß Urban II. sich bei jeder Gelegenheit als einen eifrigen und unermüdeten Vorkämpfer und Vertreter der kirchlichen Freiheit bewährt habe, wie ihn denn auch eine unter Paschalis II. zu Rom gehaltene Synode einen acerrimus jurium Ecclesiae vindex, defensor atque propagator nenne; er könne also gar nicht der erector aedificatorque monarchiae Siculae sein. Sodann sei nach Urban zwischen dem römischen Stuhle und den Herrschern Siciliens öfters über gewisse Rechte gestritten worden, ohne daß diese sich auf Urbans Diplom berufen hätten, was doch gewiß geschehen wäre, wenn darin ein so ausgedehntes Privilegium ausgesprochen gewesen wäre; erst Carl V. habe es für sich, zur Beschönigung seiner Schritte, aufgerufen, und das, was unter Ferdinand dem Katholischen dafür ausgegeben worden, sei kein Autographum (Original). Ad b) gibt Baronius an der Hand des Gaufred von Malaterra (Rob. Wiscardi, Calabr. Ducis, et Rogerii, ejus fratris, Calabr. . . . historiae Siculae Lib. III. c. 27. sq. in Carusii biblioth. hist. Regni Siciliae T. I. Panormi 1723. fol.) die Clauseln an, womit Urban sein Diplom umgab und es für die kirchliche Freiheit unschädlich machte. Wenn sodann geltend gemacht wird, daß in Diplomen, Schenkungsurkunden &c. der sicilischen Könige eine sententia anathematis figurire, was ja deutlich beweise, daß diese Herrscher als päpstliche Legaten gehandelt, so zeigt hiegegen Baronius an mehreren Beispielen, daß dieß nicht eine sententia excommunicationis ecclesiasticae, sondern nur formulae imprecatoriae anathematis seien. Die von Baronius vorgebrachten Beweise suchte später der berühmte Theologe an der Sorbonne, Ludwig Ellies du Pin in seiner Schrift: Défense de la Monarchie de Sicile contre les entreprises de la Cour de Rome etc. Lyon 1716. 4. zu paralysiren, und die Herrscher Siciliens waren in dem Verlaufe der Zeit so wenig geneigt, auf die Sprache Roms zu hören, daß sie vielmehr ihr Privilegium immer mehr auszudehnen suchten und dadurch in vielfachen Streit mit dem römischen Stuhle geriethen, vgl. die AA. Clemens XI., Benedict XIII. und XIV. In neuerer Zeit wurden die Verhältnisse endlich durch ein Concordat geordnet. Der Cardinal Consalvi und der königliche Staatsminister, Ritter Ludwig von Medici hielten deßhalb mehrere Conferenzen und brachten es endlich zu Terracina am 16. Februar 1818 zum Abschlusse eines Concordates. Ferdinand I., König beider Sicilien, säumte nicht, den Tractat zu ratificiren und sandte dem Cardinal Consalvi eine mit Brillanten besetzte Dose von 2000 Louisd'or im Werth, Papst Pius VII. aber kündigte im geheimen Consistorium vom 18. März mit hl. Freude den Cardinälen das Concordat als ein für die Gläubigen jener Provinzen höchst ersprießliches Werk an (vgl. d. Art. Italien). In Betreff der Appellationen an den hl. Stuhl, die Art. 22 des Concordats freigibt, verordnete aber der König noch nachträglich im April desselben Jahrs, daß die in der Bulle Papst Benedict XIII. (s. d. A.) gewährten Privilegien keineswegs aufgehoben sein sollen. Abgesehen davon, ob diese Restriction des Concordates in praxi besonders geltend gemacht werde oder nicht, so ist immerhin bekannt, daß die kirchlichen Verhältnisse und Freiheiten im Königreiche beider Sicilien nicht die erfreulichsten sind. Vgl. Schröckh, Kirchengesch. 26. Thl. Artaud, Geschichte des Papstes Pius VII. Aus dem Französischen. Wien 1838. II. Bdes 2. Thl. Neueste Geschichte der Kirche Christi. Aus dem Italienischen übersetzt &c. Augsburg 1836. Bd. 4. Möller, Geschichte des Mittelalters.

Müller, Lexicon des Kirchenrechts Bd. I. s. v. Concordat. Peter Giannone, bürgerliche Geschichte des Königreichs Neapel. Th. 2. Baronii annal. ed. Mogunt. 1606. Tom. XI. p. 1097. sq. [Fritz.]

Monarchianer, s. Antitrinitarier.

Monate, hebräische, s. Jahr der Hebräer.

Monate, mohammedanische, s. Hedschra.

Mönche, scytische, s. Hormisdas.

Mönchthum. Begriff und Idee. Unter Mönchthum versteht man alle Erscheinungen und Einrichtungen, welche der christliche Geist aus sich herausgebildet hat, um in einer besondern Gestaltung des christlichen Lebens auf der Grundlage der drei allgemeinen Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams den allgemeinen Zweck des Christenthums und die Bestimmung des Menschen zu erfüllen — vollkommen zu werden. Das Mönchthum kann daher nicht als etwas Zufälliges angesehen werden, auch nicht als ein Extrem des christlichen Lebens; aber auch nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel zur Erreichung der allgemein christlichen Lebensaufgabe, das sich aber als ein besonderes Mittel dazu rechtfertigen muß. — Dieses soll hier durch Betrachtung der Idee des Mönchthums in objectiver und subjectiver Beziehung geschehen. Das Grundgesetz alles christlichen Lebens ist das Gesetz der Liebe, welche alles Gesetzes Erfüllung ist, in Beziehung auf die besondern Verhältnisse des Menschen (zu Gott, zu sich selbst und zu dem Nebenmenschen) sich auch zu besondern Lebensnormen gestaltet. Da nun das Mönchsleben (als concret-individuelle Erscheinung des Mönchthums) dem Allgemeinen (seinem Grundgesetze und Zwecke) nach mit dem Christenthum zusammenfällt, so kann die Beziehung auf Gott keinen besondern Differenzpunct zwischen dem christlichen überhaupt und dem Mönchsleben bilden; wohl aber bieten einen solchen die beiden andern Beziehungen. Denn jene ist eine unmittelbare, für Alle gleich nothwendige; diese aber mittelbare und nicht in besonderer Weise gleich nothwendig zur Erreichung des allgemeinen Zwecks. Nach diesen Beziehungen des Menschen zu sich und andern bestimmen sich die objectiven Grundlagen des Mönchslebens, als die von jeher die Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams galten (s. Gelübde); und nach ihnen bestimmt sich auch, warum gerade nur diese Mittel. Denn im Gehorsam begibt sich der Mensch nur seiner falschen Objectivität; durch die freie Wahl und die Gelübde der Armuth und Keuschheit will sich der Mensch von den Banden losmachen, welche ihn an die Natur, an das Irdische, an die Gesellschaft der Menschen im Allgemeinen ketten, und seinen Blick von Gott wegziehen, um diesem allein ungestörter leben zu können. Denn nur Wenigen ist es verliehen, unter allen jenen irdischen Verhältnissen zu leben und den Blick auch stets auf Gott und die Erreichung der Lebensaufgabe gerichtet zu halten. Daher bietet auch schon die hl. Schrift die Rechtfertigung der freigewählten Armuth (Matth. 19, 21) und der Ehelosigkeit (1 Cor. 7, 32. ff.); (der Unverheirathete sinnt auf das, was des Herrn ist, Heiligkeit im Geiste und Leibe; der Verheirathete auf das, was der Welt ist, wie er dem Weibe gefällt, und ist getheilt.) Ueber den Gehorsam haben wir keine besondere Erklärung der hl. Schrift: wenn sie aber das Band der Gemeinschaft unter den Christen als ein so enges darstellt und Gehorsam nicht bloß gegen Vorgesetzte, sondern auch gegen zurechtweisende und mahnende Brüder lehrt, so kann es ihrem Geiste nicht fremd sein, wenn Einer sich im Leben, um sicherer zu stehen, der Leitung eines Andern hingibt. — Die Idee des Mönchthums subjectiv betrachtet, das Motiv des Mönchslebens ist die Liebe, welche als Princip des göttlichen Lebens im Menschen lebendig geworden, die schon vorhandene Willensgemeinschaft des Erlösten mit Christo, dem Erlöser und Gnadenspender immer inniger zu machen sucht; in dieser Sehnsucht nach höherer Vollkommenheit und Einigung mit Gott eben so unendlich, als das objective Gesetz der Liebe. In dem himmlischen Liebesgefühle will nun der Mensch alles Irdische abstreifen, um Gott allein zu leben und zu dienen — auf der Grundlage der Lehren wahrer Gottesfurcht, der

Reinheit der Seele und eines in Wort und Werk sich ausprägenden tugendhaften Wandels. Er fastet, um die Begierden des Leibes zu ertödten und mit dem Ersparten Andern helfen zu können; er müht sich ab durch der Hände Arbeit für Andere; er achtet sein Leben für nichts, um einen Andern retten zu können: so und auf andere Weise ist die Liebe erfinderisch, nicht um vor Andern etwas zu gelten, sondern um sich zu bethätigen und Aller Heil zu wirken bestrebt. Von der irdischen, sinnlichen Liebe, welche zwar im Christenthum durch das hl. Sacrament der Ehe geheiligt worden, aber den Menschen immer zum Erdenhaften zieht, fürchtet der Mensch Befleckung der in ihm lebenden göttlichen Liebe, dessen kaum zu gedenken, daß der Eintritt in die Ehe wie der Bedürfnisse so auch der Sorgen viele schafft. Auch die Gesellschaft der Welt wird heiliger Liebe zum Anstoß; der Mensch von ihr ergriffen, zieht sich in die Einsamkeit in oder außer dem Hause zurück. Allein dieses Streben, sich abzuschließen, kann auch leicht ein falsches sein; leicht wird der Mensch dabei selbstsüchtig und vernachlässigt die Liebe. Nur wer ganz schon in das göttliche Liebeleben eingegangen ist und fest darin steht, kann vor diesen Gefahren frei sein. Immer bleibt doch, wenn auch unmerkbar, das Bedürfniß der geistigen Gemeinschaft im Menschen; und das Bewußtsein davon hat dem Mönchsleben erst die Gestalt gegeben, in der es sich consolidirte; die Gestalt des engern religiösen Vereines von Gleichgesinnten und Gleichstrebenden, um in Gemeinschaft ein Leben christlicher Vollkommenheit zu führen, indem alle ermuthigend und kräftigend auf einander wirken, Jeder hier auch am Andern seine Liebe bethätigen kann. Während der Einzelne in gänzlicher Abschließung vom socialen Leben, in der Einsamkeit, seine Subjectivität auf sich selbst stellt, die Freiheit leicht auch, so lange der Mensch nicht in Vollkommenheit fest steht, zur schlechten Willkür wird, so bindet er hier sie an eine höhere Macht außer ihm und gewinnt sie erst hierin wahrhaft. Denn die einzelne Gemeinschaft (Verein) steht ja wieder nicht isolirt, sondern wie von ihr aus auf die allgemeine Kirche zurückgewirkt wird (sei es durch bloßes Beispiel, oder nähern Verkehr mit der Welt), so muß sie, wie auf kirchlicher Grundlage ruhend, stets im lebendigen Zusammenhange mit der Kirche bleiben und von ihr die höhere Weihe empfangen. Wenn die Liebe subjective Grundlage des Mönchslebens ist, so folgt daraus, daß es bereits eine Entwicklung der sittlichen Kraft im Einzelnen voraussetzt, der dasselbe wählt, und daß diese Wahl eine freie sei. Wo das Mönchthum dieses nicht beachtete, verstand es sich selbst nicht und mußte zum Verfalle kommen. Je seltener aber jenes Motiv im Allgemeinen im Menschen vorausgesetzt werden darf („nicht Alle fassen dieses Wort, sondern denen es verliehen wird“ Matth. 19, 11), desto strenger mußte die Prüfung des in einen Mönchsverein Eintretenden sein. Nichts aber widerspricht der Idee und Würde des Mönchslebens mehr, als der Zwang zu demselben. Der Beruf muß auch hier von Gott kommen. Die ältern Synoden setzten daher ein bestimmtes Alter fest, das der Eintretende haben sollte (17 J.; später das 25. J. auf der 3. Synode von Carthago; das 40. nach spätern gall. und span. Synoden); zu bald verdunkelte sich die richtige Anschauung oder man wagte nicht aus Mißverstand die Wirklichkeit nach der rechten Anschauung zu gestalten. — Verfolgen wir nun die Idee des Mönchthums in seiner geschichtlichen Erscheinung den allgemeinen Grundzügen nach. Wenn die dem Mönchthum zu Grunde liegende Idee eine allgemein menschliche ist, als Liebessehnen des Menschen nach immer innigerer Einigung mit Gott durch Abstreifung von allem Irdischen, so sind dem Mönchthume verwandte Anschauungen und Erscheinungen außerhalb des Christenthums (z. B. bei den jüdischen Nasiräern, bei Therapeuten und Essäern, im Neuplatonismus und heidnischen Religionen) nichts uns Befremdendes; aber erst im Christenthume ist die reinste Auffassung und Ausprägung jener Idee vorhanden. Höchst äußerlich wäre es, wollte man das Mönchthum als Nachahmung solcher Erscheinungen ansehen, oder auch die besondere Veranlassung seines Hervortretens aus klimatischen Verhältnissen (Aegyptens) erklären, obgleich nicht bestritten werden soll, daß diese wie jene im Einzelnen

eingewirkt haben, wie auch besondere Ansichten oder Verhältnisse einer Zeit das Mönchthum fördern oder hemmen. Die Entstehung des Mönchthums ist aber nur aus der christlichen Anschauung und jenem subjectiven Motive zu erklären. In seiner ersten Gestaltung begegnet uns das Mönchthum in den Asceten (s. d. A.) seit dem zweiten Jahrh., die aber noch in Mitte der Familie und der christlichen Gemeinde blieben. Das christliche Alterthum sah in ihrem Leben die schönste Blüthe des Christenthums! Zur Zeit der decianischen Verfolgung der Christen (249—51) flohen Viele in die Wüste, die ihnen lieb wurde, und blieben da wohnen, auch nach dem Ende der Verfolgung (Paul v. Theben † 340). Um 270 wohnten aber viele Einsiedler noch in der Nähe ihrer Dörfer in Aegypten. Das Leben in der Wüste wählten alsbald Viele, angezogen durch den Ruf und die Weisheit des hl. Antonius (s. d. A.), unter dessen Leitung viele Jünger, in einzelnen Wohnungen, der Betrachtung und dem Gebete lebten. In ähnlicher Weise gründeten Amonius und Macarius d. Aeltere (s. diese Art.) Mönchsgesellschaften auf dem nitrischen Berge und in der scytischen Wüste, welche Gegenden bald die berühmtesten Mönchssitze waren; von der Wüste Gaza (Hilarion s. d. A.) aus verbreitete sich das Mönchthum nach Palästina (Sinaiwüste, Raithu), Syrien, Mesopotamien, Persien, Armenien und Kleinasien (Eustathius von Sebaste s. d. A.). Lebten Anfangs die Mönche in einzelnen Zellen neben einander (Lauren s. d. A.), mehr als Einsiedler (Anachoreten s. d. A.), so vereinigte Pachomius (um 325) solche zuerst in einer gemeinsamen Wohnung (Kloster s. d. A.) auf der Nilinsel Tabenna, gab gemeinsame Regeln (auch für die Frauen, welchen des Antonius Schwester vorgestanden sein soll, geltend) für das gemeinschaftliche Leben (Cönobiten s. d. A.), besonders auf Gehorsam gegen den Abt dringend, der gewöhnlich mehreren Klöstern vorstand. Die Gründer der Klöster gaben überhaupt die im Ganzen milden Regeln; Einsamkeit, Handarbeit, welche in den ägyptischen Klöstern den größten Theil des Tags ausfüllte, Beschränkung der körperlichen Bedürfnisse, geistliche Uebungen waren das Eigenthümliche des Mönchslebens. Das Cönobitenleben erhielt bald den Vorzug vor dem Anachoretenleben; allein dieses bestand doch immer neben jenem fort — so, daß Einzelne als Asceten in den Städten fortlebten, während Andere enge Zellen (Reclusen), Gräber (Memoriten) zur Wohnstätte wählten, Andere gar keine solche hatten, Andere auf Säulen wohnten (Styliten bis in's 12. Jahrh.; Symeon Stylites seit 420), von Manchen bedenklich angesehen, von der Mehrzahl angestaunt. Andere verließen auch die Klöster wieder, um in der Einsamkeit zu leben. Bedeutend war die Anzahl dieser Mönche; unter des Pachomius Aufsicht z. B. standen 7000; in Nitrien waren nach Sozom. 6. 31—50 Klöster. Kaiser Valens gab Gesetze gegen das übermäßige Zuströmen zu den Klöstern; sie waren unmächtig gegen den Geist der Zeit und seine Nachfolger gaben bisweilen Gesetze, welche selbst den Mißbrauch förderten. Denn wenn Viele von dem Verderbnisse der Welt, das auch schon in die Kirche eingerissen war, in das Kloster getrieben wurden, Andere ein wahres heiliges Bußleben führten, so suchten auch gar Manche drückender Bande los zu werden und ein bequemes Leben. Groß mußte immer nach den Schilderungen aus damaliger Zeit der Eindruck dieser Lebensweise sein, so daß viele Heiden zu den Mönchen kamen, ihren Segen verlangten und bekehrt wurden; besonders seit Basilius v. Cäsarea (s. d. A.) in der Nähe dieser Stadt ein Kloster eingerichtet hatte und die Klöster in der Nähe von Städten immer häufiger wurden. (Seit 5. Jahrh. in größeren Städten auch stark besetzte Klöster.) Aber die Macht und Ehre erregte auch Hochmuth, der bisweilen die bürgerliche Gesetzgebung wenig achtete; unter der Larve der Frömmigkeit barg sich nicht selten Faulheit und Schlechtigkeit, während Andere durch übertriebene Ascese zur Verzweiflung, zum Selbstmorde, zum wüstern Leben, Wahnsinne getrieben wurden (vgl. auch die Art. Sarabaiten, Rhemoboten). Wilder Fanatismus lebte auf unter ihnen, der sich oft gegen das Heidenthum richtete, aber auch zu Parteikämpfen sich gebrauchen ließ und die kirchlich dogmatischen Streitigkeiten im

fünften und sechsten Jahrh. wurden durch ihr Einmischen um so heftiger (s. die Art. Dioscur und Monophysiten). Die Contemplation verirrte sich auch im überschwenglichen Gefühle, artete in ein Spiel mit anthropomorphistischen Bildern, bisweilen in Abirrung von der Kirchenlehre aus (Audianer, Messalianer, Eustachius von Sebaste s. diese Art.). Aber diese Ausartungen fanden auch schon zu ihrer Zeit beredte Tadler, z. B. Nilus, das Mönchthum auch Gegner überhaupt, wie an Jovinian (s. d. A.). Der Rücktritt vom Mönchsleben galt als Glaubens- und Willensschwäche, war aber in den früheren Jahrhunderten noch gestattet (doch mit Uebernahme einer öffentlichen Buße); vgl. Concil. Chalced. c. 16. — Während im Morgenlande das Mönchthum seinem Verfalle bereits entgegenging, lebte es herrlich im Abendlande auf, wo es durch Athanasius (s. d. A.) bekannt wurde und Anfangs nur getheilten Beifall fand; aber es fand mächtige Schutzredner an Ambrosius (s. d. A.), der bei Mailand ein Kloster gründete, an Eusebius von Vercelli und Augustinus (s. diese Art.), dem die Donatisten die Einführung von Klöstern vorwarfen, Hieronymus u. A. Alsbald wurden die Klöster häufiger im Abendlande, in Italien, Gallien (Tours, Lerins), England und Africa, Teutschland und Spanien. Manche verließen ihre Heimath und wanderten über's Meer nach Aegypten, um hier das heilige Leben der Mönche kennen zu lernen und dieses nachzuahmen (Cassianus s. d. A.). Manche lebten auch außerhalb des Klosters als Asceten; Augustin geißelt aber schon beredt die Heuchelei und andere Laster herumziehender Mönche (s. d. Art. Gyrovagi). Die Lebensweise der abendländischen Mönche war weniger streng, als die der morgenländischen; ihre Hauptbeschäftigung Betrachtung; Cassian und Augustin empfahlen aber Handarbeit. In beiden Gegenden waren die Mönche Laien, meist nur der Abt Presbyter; die Klöster abhängig vom Bischofe. (Exemptionen seit 6. Jahrh. in Africa; s. 7. Jahrh. in Gallien und im Morgenlande). Frühzeitig nahm man auch Mönche zu Clerikern; das Mönchthum galt schon Ende des vierten Jahrh. als Pflanzschule des Clerus und blieb dieses stets besonders im Morgenlande. — Den größten Aufschwung erhielt aber im Abendlande das Mönchthum durch Benedict von Nursia (6. Jahrh.), dessen Regel (529), milde und verständig das Leben der Mönche regelnd sich rasch durch Italien und Gallien verbreitete und allmählig alle älteren Regeln, wie z. B. die des Cassian, des Cäsarius von Arles, des Columban verdrängte; unter den Klöstern entstand ein engerer Verein durch die gleichen Regeln, der erste Mönchsorden (s. Benedict von Nursia, und Benedictinerorden). Ausdrücklich wurden die Mönche durch die Regel und Gelübde verpflichtet, das Kloster nie zu verlassen; das Kloster Verlassende wurden mit Gewalt zurückgebracht; Ehen von Mönchen für ungültig erklärt. Dem Vorgange Cassiodors (s. d. A.) nachfolgend, führte man auch frühe gelehrte Beschäftigung in den Klöstern ein und rühmend gedenkt die Nachwelt dessen, was sie und andere (im 7. u. 8. Jahrh. die englischen und irischen Klöster besonders) für Erhaltung und Pflege der Wissenschaft thaten. (Das Kloster des hl. Andreas in Rom, von Gregor M. gegründet!). Um sich gegenseitig zu unterstützen durch ihre Arbeiten, wurden im Morgen- und Abendlande (besonders in Spanien) Mönchs- und Nonnenklöster verbunden; Justinian aber gebot, diese zu trennen. Im Abendlande waren die Nonnen (zu Gregors d. G. Zeit 3000 in Rom) möglichst abgeschlossen (vgl. Syn. v. Orleans 549), daher erhielten sie auch seit dem sechsten Jahrh. eigene Kirchen. — Hatte sich das Mönchthum bei den Germanen eines raschen Aufblühens zu erfreuen, gewannen die Mönche durch ihr streng ascetisches Leben und ihr eifriges Wirken die Liebe und Verehrung des Volks und der Fürsten, Ansehen und bedeutende Reichthümer, so waren die Klöster auch bei der damaligen Lage bedeutenden Schwankungen ausgesetzt. Im fränkischen Reiche befanden sich diese bei den verheerenden Einfällen der Saracenen und dem rücksichtslosen Schalten Carl Martells in völliger Auflösung. Eifrig arbeiteten die Könige Carlmann, Pipin, Carl d. Gr. und Ludwig d. Fr. und unter ihrem Schutze der große Bonifacius u. A. an

Heilung der Uebel, an Herstellung der Zucht unter Clerus und Mönchen in Frankreich und Teutschland. Um diese Zeit gestaltete sich auch das Verhältniß zwischen Clerus und Mönchen etwas anders, wozu vor Allem wohl die Sendboten des Christenthums aus England, welche Mönche waren, beitrugen. Cleriker und Mönche fallen ziemlich zusammen, der Unterschied wird darin gefunden, daß jene Fleisch essen, leinene Wäsche tragen und Eigenthum besitzen dürfen (Synode von Aachen 816). Den Uebergang vermittelt Chrodegangs, des Bischofs von Metz Verpflichtung seiner Cleriker zum gemeinsamen canonischen Leben (nach dem Vorgange des Euseb. v. Vercelli u. Augustins), das auf der genannten Synode zum Gesetze für den Clerus überhaupt erhoben wurde. Alle Asceten sollten entweder klösterlich oder nach canonischer Vorschrift leben; besonders ungerne sah man ascetische Frauenvereine ohne feste Regel; daher galt jene Verordnung auch für sie. (Canonissen; Entstehen der Collegiatstifte). Wie man seit dem siebenten Jahrh. die Mönche immer mehr zu den Clerikern rechnete, so nahmen auch später, besonders im Verlaufe des neunten Jahrh. die Cleriker immer mehr in den Klöstern zu; am liebsten sahen die Klöster auch einen Bischof in ihrer Mitte, der die bischöflichen Acte spenden konnte, obgleich diese bis zum zehnten Jahrh. dem Ortsbischofe strenge reservirt wurden. Schon damals beichtete das Volk lieber bei den Mönchen und wir finden Demonstrationen des Weltclerus gegen Eingriffe jener in die pfarramtliche Wirksamkeit, die zwar die Thätigkeit der Mönche beschränken, aber die Liebe des Volks ihnen nicht entziehen konnten. Uebrigens konnten bei allem Eifer der Fürsten und Synoden nicht alle Mißstände gehoben werden und dem Mißbrauche, daß man Kinder dem Klosterleben bestimmte, ohne daß es diesen später freistand, auszutreten, trat nicht einmal Kaiser Carl entgegen. Wurde ja nicht einmal der Canon einer römischen Synode (827) durchgeführt, daß kein Laie mehr zum Abte gewählt werden sollte. Aber der Herr erweckte seiner Kirche stets Männer, welche eifrig die Uebelstände abzustellen bemüht waren, wenn man auch nicht die Krankheit bis in ihre Wurzeln verfolgte. Ein solcher war Benedict von Aniane (s. d. A.), dessen ergänzende Erklärung der Regel Benedicts v. Nursia später dieser an Ansehen gleichgestellt wurde; er starb (821) mit dem Ruhme, Wiederhersteller der klösterlichen Zucht zu sein, als Oberhaupt von 12 Abteien. Freilich fand er auch vielen Widerstand; Viele wählten lieber die canonische Regel, ihren Stand aufgebend. Zudem dauerten Commendataräbte fort (s. d. Art. Abt); und was nützten dabei die Reichthümer, Immunitäten, die Verleihung der Reichsstandschaft an die Aebte? Zudem in einer so wirrungsvollen Zeit, wie das neunte Jahrh. für Frankreich, Teutschland und Italien war! Es befremdet daher die trübe Schilderung, welche die Synode von Trosly (909) macht, wenig; und wußte sie kein Heilmittel, so war doch der Mann schon geboren, von dem neuerdings der sittliche Eifer in den Klöstern geweckt wurde: Berno, der 910 die Leitung des Klosters Clugny (s. d. A.), das bei seiner Gründung gleich unmittelbar unter den Papst gestellt wurde, durch seine hl. Vorsteher (Berno, Odo, Majolus, Odilo) und der musterhaften Disciplin wegen weithin berühmt wurde und Filiale in Italien, Spanien und Polen hatte (Congregation von Clugny unter dem gemeinsamen Abte von Clugny). Angeregt durch sie, oder auch Schüler derselben reformirten andere eifrige Männer die Klöster im nördlichen Frankreich, in Flandern und Lothringen rc. Der Eifer und die Frömmigkeit in den reformirten Klöstern hob auch das Mönchthum wieder in der öffentlichen Meinung, so daß seit Ende des zehnten Jahrh. viele zerrüttete Abteien wieder hergestellt, neue errichtet, nicht leicht mehr einem reformirten Kloster ein Laienabt vorgesetzt wurde. Außer der Exemtion von der bischöflichen Gerichtsbarkeit erhielt die Congregation von Clugny auch freie Wahl der Aebte und des Bischofs, der eine Ordination vornehmen sollte (995), während frühere Privilegien außer freier Abtswahl nur noch freie Disposition über zeitliche Güter (gegen manche Bedrückung der Bischöfe) betrafen. — In Teutschland ließ sich Hanno, Erzbischof von Cöln (s. Anno II.) die Reform der Klöster sehr angelegen sein, nach-

dem viele Versuche gescheitert waren; und 1069 wurde nach dem Muster von Clugny die Congregation von Hirsau (s. d. A.) gegründet, von wo nach Tritheim die Reform von mehr als 100 Klöstern ausging. In Italien erneuerte sich unter dem sittlichen Verderbniß der Zeit das alte Anachoretenleben durch den mächtigen Bußprediger Romuald, den Stifter der Congregation von Camaldoli (1023), und den hl. Gualbert, Stifter der Congregation von Vallombrosa (1036). In England, von wo früher so tüchtige Glaubensboten ausgingen, konnte man erst, nachdem die politischen Verhältnisse geordneter waren (11. J.), an eine Ordnung der kirchlichen Verhältnisse denken. Vor allen andern strahlte aber im zehnten und eilften Jahrh. Clugny (s. d. A.) als Grundpfeiler des kirchlichen Lebens, und bei so manchen Schattenseiten bietet doch gerade das Klosterleben in dieser Zeit die glänzendsten Lichtseiten. Die Mönche lebten wohl oft nicht in der Einsamkeit, wenn auch die Klöster in den einsamsten Gegenden waren; aber sie waren eine Leuchte für die ganze Welt und kaum möchte es ein Verhältniß geben, das nicht in Beziehung mit dem Mönchthume in dieser Zeit gestanden wäre. Nach allen Orten, auf alle Verhältnisse wirkten die Mönche; sie brachten den Heiden das Licht des Evangeliums, den Christen den Frieden, förderten Gewerbe, Künste und Wissenschaften, die Klöster standen Jedem offen, der geistige oder leibliche Hilfe suchte. (Oblaten, Laienbrüder, fratres conscripti). Die Privilegien wurden auch immer zahlreicher, die Exemtionen häufiger; aber die Folgen davon nicht immer gut. Ansehen und Reichthümer luden zu sinnlichen Genüssen und diese führten zum Fall. Auch Clugny traf dieses Loos unter dem lasterhaften Abte Pontius; Petrus der Ehrwürdige (1122—46) stellte die Zucht und das Ansehen wieder her; die Congregation wurde aber bald von andern lebensvollern Orden überflügelt. Im Gegensatze zu ihr wurde der Cistercienserorden (1098) gegründet, der von Vielen seiner apostolischen Einfalt wegen freudig begrüßt, durch den hl. Bernhard (s. d. A.) so berühmt wurde, daß er in allen Ländern Europas verbreitet wurde. Allein bald nach Bernhards Tode (1153) riß auch in ihm das Streben nach Reichthümern und Unabhängigkeit ein. Auch sonst that sich der durch Gregor VII. erweckte kirchliche Geist und sittliche Eifer in vielfachen Bestrebungen kund, in den Klöstern strenge Zucht einzuführen. Die Orden von Grammont (1073—83), der an ascetischer Strenge alle andern übertreffende Orden der Carthäuser (s. d. A.), welche auch am längsten ihrem ursprünglichen Geiste treu blieben (1084), der Carmeliterorden (1116, im 13ten Jahrh. in Europa), der Prämonstratenserorden (1120) zeugen lebendig davon. Die Orden der Antoniter (1095) und Hospitaliter (Kreuzherren 1078) machten sich zur besondern Aufgabe die Pflege der an pestartigen Krankheiten (Aussatz, das sog. hl. oder Antoniusfeuer) Leidenden, wie sich auch andere Vereine von Geistlichen und Laien für den Krankendienst in Leprosenhäusern bildeten. Der Orden von Fontévraud (1094) setzte sich zum besondern Zweck die Besserung unzüchtiger Frauen; der der Trinitarier (Matthurianer 1198—1218) die Befreiung christlicher Gefangenen aus der Hand der Ungläubigen. Die Liebe zum Nächsten in Verbindung mit der kriegerischen Richtung der Zeit rief die geistlichen Ritterorden in's Leben, die aber bei ihrem Zwecke leichter der Verweltlichung verfielen (d. Humiliaten!). Da die Vermehrung der Orden das Mönchsleben nicht zu fördern schien, auch manche bedenkliche Folgen hatte, beschloß die Lateransynode von 1215, welche auch geneigt schien, den Uebergriffen von Aebten in die bischöfliche Authorität entgegenzutreten, es solle hinfort kein neuer Orden (religio) eingeführt werden. Allein wer sollte dem Wirken des göttlichen Geistes Schranken setzen und hemmen, was die Zeit forderte? So sah auch die Welt in kurzer Zeit zwei Orden hervortreten, den der Franciscaner und den der Dominicaner (s. diese Art.), welche durch ein streng ascetisches Leben sich auszeichneten und durch allseitiges seelsorgliches Wirken, was die Unfähigkeit oder Trägheit des Weltclerus unterließ, ergänzten. Dieser blickte mit Neid auf die Bettelmönche; die Bischöfe sahen sich in manchen Rechten verletzt. Aber die Liebe und Verehrung ward

ihnen bald allgemein zu Theil; die Päpste verliehen ihnen bedeutende Privilegien. Seit 1235 nahmen sie auch Lehrstühle auf Universitäten ein, obgleich es die Weltgeistlichen nicht gerne sahen und eine Spannung zwischen beiden (Sorbonne!) blieb. Dazu kam auch Eifersucht zwischen Dominicanern und Franciscanern, durch manche Lehrunterschiede gefördert und erst allmählig sich ausgleichend, indem sich die Thätigkeit der Dominicaner mehr gegen die Häretiker und auf die höheren Stände wandte, die der Franciscaner fast ausschließend auf das niedere Volk. — Ordenshochmuth und Lust an Reichthümern — Beides dem Geiste der Stifter fremd — schlichen in beiden Bettelorden frühzeitig ein und gaben manchen Grund zu Klagen. Der Grundirrthum zeigt sich vielfach in der Geschichte des Mönchthums, daß Viele sich an einen Mann anschlossen, der voll göttlicher Begeisterung und Liebe war, um nach dessen Regel zu leben, ohne dessen Geist zu besitzen. Dieses erklärt ebensowohl die Spaltungen im Franciscanerorden, die bis in's 15te Jahrhundert (Concil von Constanz) dauern (Elias von Cortona, Antonius von Padua, Joh. von Oliva, Fraticellen, Cölestinereremiten u. a.), als das oft frühzeitige Abweichen eines Ordens von seinem ursprünglichen Geiste. Allein, während in den älteren Orden die ursprüngliche Begeisterung geschwunden war und die ärgsten Klagen über das zügellose ausschweifende Leben laut wurden, wurde der Einfluß der Bettelorden immer größer (gleich im Anfange Tertiarier!); länger erhielt sich die strenge Zucht; die (scholastische) Philosophie und Theologie wurde von ihnen am eifrigsten getrieben. Das Concil von Constanz versöhnte die gespaltenen Franciscaner; die strengere Partei (Brüder der regulären Observanz) erhielten der Richtung des Concils gemäß sogar manche Begünstigung vor der mildern (conventualen). Sonst wirkte jenes Concil nur anregend; eifriger betrieb das Basler Concil und Nicolaus v. Cusa als päpstlicher Legat (1450—51) eine Reform der Klöster. (Reform der regulirten Chorherren durch das Windsheimer Generalcapitel, der Benedictiner in Teutschland und Frankreich vom Kloster Bursfeld (s. d. A.) aus.) Am meisten Anstoß erregte der auf dem Constanzer Concil von einem Cistercienser gerechtfertigte Eigenbesitz der Mönche, die Quelle der Unabhängigkeit und Zügellosigkeit. Vielfach nichtige oder lächerliche Vorwände brauchte man, um eine Reform abzuwehren; hartnäckiger Widerstand mußte bisweilen durch Gewaltmittel gebrochen werden. Da aber in so reformirten Klöstern die Reform nur von geringem Bestande sein konnte, so traten die reformirten in besondern Congregationen zusammen; wie z. B. die Bursfelder 6, zu der 1506 — 75 Klöster, 1630 — 142 Mannsklöster gehörten. Auch in den Bettelorden wurden Reformen vorgenommen, welche öfter auf dieselben Schwierigkeiten stießen. Sonst übten sie aber noch die bedeutendste Wirksamkeit, und stellten die Untüchtigkeit des Weltclerus da, wo sie vorkam, bloß und kamen daher nicht selten mit ihm in Conflict. Die Päpste konnten dagegen nicht einschreiten, und hatten zudem an jenen im Allgemeinen die treuesten Anhänger und ertheilten ihnen daher auch von Zeit zu Zeit neue Privilegien. Die eifrigsten Gegner waren aber immer die Pariser Sorbonne und die französischen Parlamente; bittere Feinde häufig die der freieren Richtung in der Wissenschaft huldigenden Humanisten, welche sich für manche Verketzerung durch jene hart rächten. — Von geringem Einflusse waren die im Verlaufe des 14ten Jahrh. neu gegründeten Orden der Olivetaner, Jesuaten und Hieronymiten; von größerem der im 13ten Jahrh. gegründete der Serviten (der sich auch mit den Augustinereremiten und Carmelitern als Bettelorden constituirte); der Brigittenorden (1363) für das nördliche Europa. Weithin aber verbreitete sich der Orden der Minimen (seit 1457), die sich durch ernstes sittliches Leben auszeichneten. Als eine Form des Mönchthums sind auch die freieren Vereine der Begharden und Beguinen (s. d. A.) anzusehen; vollkommner finden wir aber diesen Gedanken ausgeführt durch die Brüder des gemeinsamen Lebens (s. Clerici et fratres vitae communis), welche selbst auf eine neue Gestaltung des Mönchthums hinzudeuten schienen und höchst einflußreich auf ihre Zeit waren. — Bei den Griechen erhielt

sich das Mönchthum in seinen verschiedenen Formen, des Cönobitenlebens, für welches die Regel des hl. Basilius allgemeine Norm wurde, wie des Anachoretenlebens und hier auch in manchen abenteuerlichen Formen (s. Eustathii opp. ed. Tafel, p. 189). War auch Rohheit und Scheinheiligkeit unter ihnen herrschend (die Hesichasten!), so gingen doch aus ihnen auch die wenigen tüchtigen Männer hervor, welche die griechische Kirche im Verlaufe ihrer weitern Entwicklung noch aufzuweisen hat; sie waren und sind oft noch der Mittelpunct des kirchlichen Lebens in der geringen Bildung, welche man noch im Morgenlande antrifft. Im Allgemeinen hängt aber die Geschichte des griechischen Mönchthums mit der der griechischen Kirche innig zusammen und das Mönchthum theilte das Loos dieser (s. d. Art. Griechische Kirche). — Nach dem oben Erwähnten werden wir schließen dürfen, daß zur Zeit, als der Sturmwind der durch Luther begonnenen Reformation über Europa hinzog, auch viele Klöster verfallen, die Zucht in ihnen erschlafft war. Aber nur wenige waren doch so gefallen (vgl. Orden v. Fontevraud, Humiliaten), daß sie sich nicht mehr erheben konnten. Dieser Verfall war auch wohl nicht der Hauptgrund, daß mit wenigen Ausnahmen, wo der Protestantismus herrschend wurde, die Klöster sich leerten. Das ganze Mönchthum war nach der Anschauungsweise der Protestanten eine ganz unchristliche Erscheinung. Während aber in Europa durch sie die Mönche vertrieben wurden, wenn sie nicht übertraten, was häufig geschah, wendeten sich deren Blicke über Europa hinweg, und die Verfolgung ward zum Segen vieler Heiden, denn seit der Zeit nahm das Missionswesen den herrlichsten Aufschwung (s. d. A.). Aber der Sturmwind diente auch in Europa zur Reinigung; viele ernste und heilige Männer nahmen ernste Reformen vor; die Kirche (Concil v. Trient) half maßgebend oder ermahnend, (man denke z. B. an J. Bapt. de Conceptione; Jean de la Barrière; Gonzalez; Jean Didier de la Cour; die Mauriner; Anton Le Quien, Theresia von Cepeda, Joh. v. Kreuz; Thomas v. Jesus; Petrus v. Alcantara; die Capuciner). So Herrliches wir da sehen, so zeigt sich in eben so schönem Lichte die innere Kraft des christlichen Geistes in den neuen Orden, welche besonders in Italien und Frankreich auftraten, und die sittliche Erziehung des Volkes und Sorge auch für dessen leibliches Wohl sich besonders angelegen sein ließen. Es war die Form dieser Orden eine neue, insofern nicht sowohl Mönche, als Weltgeistliche sich außer genauer Erfüllung ihrer Standespflichten zu einem besondern Zwecke vereinigten. Vor allen andern sind die Jesuiten (s. d. A.) zu erwähnen, welche schnell sich ausbreiteten und überall der negativen Reformation im positiven Sinne eifrigst entgegenwirkten, so daß man von ihnen oft mit mehr Recht, als von den Franciscanern und Dominicanern sagen konnte: man sah die Erde verjüngt; dann die Theatiner, welche so viel zur Sittenverbesserung des Clerus wirkten; die Barnabiten, die regulirten Cleriker von St. Majol (Somasker), und andere Congregationen für den Krankendienst, die barmherzigen Brüder, die Piaristen, die Oratorianer und die Congregationen der Missionspriester; (die Redemptoristen seit 1732 als ein Zweig dieser); die Trappisten. Im weiblichen Geschlecht zeigte sich gleich reger Eifer, besonders in Frankreich; ich will aber nur die Ursulinerinnen, Salesianerinnen und barmherzigen Schwestern nennen, im Uebrigen auf Henrion's Geschichte des Mönchthums, übersetzt von Fehr, verweisen. Wie segensreich und wohlthätig alle diese Orden wirkten in allen Verhältnissen des menschlichen Lebens, das haben Tausende erfahren; ich muß es mir versagen, hier näher darauf einzugehen. Leider hat die Geschichte oft nur einseitig die Schattenseiten hervorgehoben, da doch der Schatten nur desto stärker erscheint, je heller das Licht ist. — Seit dem 18ten Jahrh. wurde der Zeitgeist dem Mönchthume immer abholder; die Frivolität, die Aufklärung und der Unglaube mußten auch von Natur aus dessen geschworne Feinde sein. Andere fanden, daß die Zahl der Bevölkerung darunter litte. Die Jesuiten fielen zuerst als ein Opfer vielfacher Cabalen (s. Jesuiten und Clemens XIV.); nach Aufhebung dieses folgte die Aufhebung vieler anderer Klöster in Oestreich, Bayern, Frankreich

und anderswo (in Portugal 1834, Spanien 1835); allein nach den Revolutionsstürmen folgte auch eine dem Mönchthume günstigere Zeit, der Jesuitenorden ward wieder hergestellt, und viele andere Klöster und fromme Genossenschaften erstanden wieder oder wurden neugebildet (Bayern!), während hinwiederum auch an manchen Orten der kirchenfeindliche Geist gegen die Klöster und Mönche eiferte (wie in der Schweiz, Aargau, und in Frankreich gegen die Jesuiten). Dieser zeigte sich auch wieder sehr eifrig (besonders gegen die Jesuiten) in den Stürmen der Revolution des J. 1848. Inzwischen sind doch auch die Verfolgten zum Theil wieder in ihre Klöster zurückgekehrt, oder haben anderwärts Zugang und Wirksamkeit gefunden, wo ihnen beides früher verwehrt war; und wenn auch der irreligiöse und destructive Geist der Zeit im Allgemeinen fortwährend gegen sie ist, so gibt sich doch auch bereits wieder ein mächtiger Zug unter den Völkern, in Folge herber Erfahrung, zur Religion zu erkennen, und es steht zu erwarten, daß wenn die Kirche zu größerer Selbstständigkeit kommt, nicht nur das wahre christliche Leben, sondern auch das Mönchthum einen neuen Aufschwung nehmen werde. (Siehe die Schriften von Holstenius, Helyot, Biedenfeld, Henrion; über die ältere Zeit die Abhandlung von Möhler in seinen gesammelten Schriften, und verschied. Monographien.) [Ochs.]

Mondcyclus, s. Cyclus.

Mongolen, s. Johannes de Monte Corvino, Johannes Presbyter, und Lamaismus.

Mongus, Petrus (nicht zu verwechseln mit Petrus dem Gerber, monophysitischen Patriarchen von Antiochien, der zu dem Trisagion den Zusatz „der du für uns gekreuzigt worden bist“ im monophysitischen Sinne machte und gleichzeitig mit Petrus Mongus lebte), eines der Häupter der monophysitischen Partei zu Alexandrien, nahm schon unter seinem Vorgänger im Alexandrinischen Patriarchate, dem rasenden Timotheus Aelurus († 477), als Archidiacon dieses Ungeheuers an allen Verbrechen desselben gegen die Katholischen Theil. Nach dem Tode des Aelurus wählte die monophysitische Partei in Alexandrien den Petrus Mongus (Stammler) zu seinem Nachfolger, was der Kaiser Zeno als eine Empörung betrachtete und daher das Todesurtheil über Petrus aussprach, dem sich dieser durch die Flucht entzog. Da indeß der wiedereingesetzte kath. Patriarch von Alexandrien, Timotheus Salophaciolus, bald starb, so wählte zwar die kath. Partei den Johannes Talaja zu seinem Nachfolger, allein diesem setzte die bei weitem zahlreichere Partei der Monophysiten wieder den Petrus Mongus entgegen. Anfangs war der Kaiser entschlossen, nur die Wahl des Johannes Talaja zu genehmigen, allein der Patriarch Acacius von Constantinopel, bei dem es Talaja versäumt hatte, sich gebührend zu empfehlen, wußte den Kaiser gegen ihn einzunehmen und für Mongus zu stimmen und diese Umstände benützte nun Mongus auf das beste. Er ging nach Constantinopel und schlug das Henoticon (s. d. A.) bei Acacius vor, der in diesen Plan einging und den Kaiser günstig dafür stimmte. So erschien das Henoticon; Talaja ward von Alexandrien vertrieben und diese Hauptkirche den unwürdigen Händen des Petrus Mongus anvertraut, der natürlich das Henoticon annahm, aber sogleich auch weit darüber hinausging, indem er die Beschlüsse der Synode von Chalcedon (s. d. A.) verdammte und die Gebeine der kath. Alex. Patriarchen Proterius und Salophaciolus entweihen ließ. Nach diesen und ähnlichen Freveln wurde er zu wiederholten Malen vom Römischen Stuhl anathematisirt. Kurz bevor er starb, sendete er einen Brief an den neuen Patriarchen Fravitas von Constantinopel ab, worin er abermals das Concil von Chalcedon verdammte. Er beschloß sein schuldbeflecktes Leben im Jahr 490. S. Tillemont, Memoires, t. X. [Schrödl.]

Monica, die heilige, s. Augustinus.

Monita secreta, s. Jesuiten (Bd. V. S. 563).

Monogamie, s. Ehe.

Monogramm Christi. Unter Monogramm überhaupt versteht man einen verschlungenen Namenszug, einen Schriftzug, womit der Name, Titel u. s. w. einer Person oder Sache ausgedrückt wird. Das Monogramm Christi besteht nun in dieser Figur ☧, ist also aus den zwei griechischen Anfangsbuchstaben seines Namens, X und P (Chi und Rho) gebildet und sollte deßhalb eigentlich Digramma genannt werden. Dieses Monogramm, womit Steine, leere Grabmäler, Gräber, Gemälde, Münzen, Edelsteine, Leuchter, Siegel, Ringe, bischöfliche Papiere und andere Schriften, selbst Halsbinden der Sclaven rc. geziert wurden, findet sich schon frühe bei den Christen, so z. B. auf einem Steine des Papstes Cajus (s. d. A.) nach Severanus Lib. III. c. 23; auf der Grabschrift des Marius Tribunus, der als Martyrer unter dem Kaiser Antoninus Pius gestorben ist, vergl. B o l d e t t u s, Tom. II. lib. II. c. 3. Ganz dieselbe Zusammenziehung der zwei Buchstaben X und P kommt auch schon auf einigen wenigen heidnischen Denkmälern und Münzen aus der Zeit v o r Christus vor, und es hat deßhalb die Behauptung, daß die Christen dieses Zeichen von den Heiden herübergenommen, Vieles für sich, nur verbanden sie damit eine ganz andere Bedeutung. So wenig nämlich die Gelehrten und Alterthumsforscher in ihren Ansichten über das fragliche Monogramm bei den Heiden einig sind, eine so ausgemachte Sache ist es, daß die Christen damit das Wort *XPιστος* oder *XPιστιανος* ausdrückten. Schon aus dem Gesagten dürfte einleuchten, wie irrig die Behauptung derer ist, welche Constantin den Großen (s. d. A.) für den Urheber unseres Monogramms ausgeben. Diese berufen sich zwar auf das Zeugniß des Eusebius (de vita Constant. Lib. I. c. 31) und Lactantius (de mortib. Persecutor. c. 44); allein sieht man die allegirten Stellen näher an, so findet man diese Authorschaft nicht ausgedrückt. Dazu kommt, daß das Constantinische ⳨ von dem Lapidarmonogramm (☧) verschieden ist. Gar häufig, namentlich auf Grabsteinen kommt statt des letztern Monogramms einfach P vor, aber auch in der Bedeutung von Christus oder Christianus, z. B. RUFINA IN DEO P d. i. in Deo Christo, oder: Porcilla P in pace d. h. Porcilla Christiana in pace. Oefters setzten die Christen zu dem Monogramm noch den ersten und letzten Buchstaben des griechischen Alphabeths, *A* und *Ω*, womit sie an der Hand der Offenbarung Johannes ausdrücken wollten, Christus sei der Anfang und das Ende aller Dinge. Zurückzuweisen ist nur noch die Meinung derjenigen, welche geglaubt haben, die Alten hätten dieß Monogramm bloß auf die Gräber der Martyrer gesetzt, cfr. B o l d e t t u s Tom. II. lib. II. c. 3. — So wie die Christen fast seit Entstehung der Kirche den Namen „Christus“ durch einige symbolische Zeichen gewöhnlich ausgedrückt haben; so haben sie es auch mit dem göttlichen Namen des Erlösers „Jesus“ gehalten. Ein oder mehrere Buchstaben des Wortes *Ιησους* standen statt des ganzen Namens, und man findet deßhalb auf Grabschriften rc. Abbreviaturen wie **ĪH̄** oder **IH̄Y** und **IH̄S.** Daß letztere auch gelesen wird als: Jesus Heiland Seligmacher, ist bekannt. Nicht selten mußte bei den Christen auch ein mystisches Wort oder eine mystische Figur das Monogramm Christi ersetzen. So setzten unsere Voreltern den Namen *Ιχθυς* (Fisch) auf Grabschriften, Musivwerken, Gemälden, Ringen, Trinkgläsern, Schüsseln und Siegeln bei, und dachten dabei an *Ιησους Χριστος Θεου Υιος Σωτηρ*. Wie aber das Wort *Ιχθυς* den Namen Jesus rc. ausdrückte, so vertraten auch mystische Figuren diese Stelle, und darum findet man auf Grabschriften rc. auch Fischfiguren oder auch die des guten Hirten, der ein Schaf auf der Schulter trägt (s. die Art. A r c a n - D i s c i p l i n und K a t a k o m b e n und M a l e r e i). Vergl. B i n t e r i m, die vorzüglichst. Denkwürdigkeiten d. christkath. Kirche Bd. II. Th. I. S. 319—372. [Fritz.]

Monophysiten. Der Monophysitismus ist jene häretische Ansicht, welche in Christus nicht zugleich eine wahre göttliche und eine wahre menschliche, sondern nur e i n e e i n z i g e N a t u r anerkennen will. Wohl sprachen schon vom zweiten bis

vierten Jahrhundert auch orthodoxe Väter, wie Athanasius, Papst Julius I. u. A., von einer *μία φύσις σεσαρκωμένη*, d. h. von einer Natur, welche die Menschheit angenommen habe, aber da sie damit weder die wahre Gottheit noch die wahre Menschheit des Herrn irgend beeinträchtigten, so war ihr Ausdruck nur scheinbar monophysitisch, ihre Lehre selbst aber eben so dyophysitisch, wie die der Gregore von Nazianz und von Nyssa, des hl. Epiphanius u. A., die ausdrücklich von zwei Naturen redeten (vgl. Münscher's Dogmengesch., herausg. von Cölln, I, 278 f. und Klee, Dogmengesch. II, 35 ff.). Aehnlich verhielt es sich mit dem hl. Cyrill von Alexandrien, der zwar in seinem dritten Anathematismus von einer *ἕνωσις φυσική* der beiden Naturen in Christus sprach, aber damit nur eine „wirkliche" oder „wesentliche" Vereinigung beider (im Gegensatz der bloß äußerlichen oder bloß moralischen Verbindung, welche Nestorius annahm), nicht aber ihre Verschmelzung in eine einzige Natur ausdrücken wollte. Manche Schüler und Verehrer des hl. Cyrill mißverstanden und mißdeuteten jedoch seinen Ausdruck, und unter diesen wurde nun Eutyches (s. d. A.) der eigentliche Stifter der monophysitischen Häresie. Er war Priester und Archimandrit eines Klosters in der Nähe von Constantinopel, fühlte sich deßhalb aufgefordert, gegen die Lehre seines Bischofs Nestorius (s. d. A.) mit Entschiedenheit aufzutreten, verfiel aber dem Nestorianismus entgegen selbst in ein Extrem, denn während dieser die zwei Naturen in Christus zu sehr trennte, anerkannte Eutyches nur eine einzige Natur. — Die erste Klage über ihn ging von Bischof Domnus von Antiochien aus, dahin lautend, er erneuere die Ketzerei des Apollinaris (s. d. A.), lehre nur eine Natur in Christus, und behaupte, die Gottheit habe gelitten. — Diese Anklage scheint jedoch keine Folge gehabt zu haben. Aber bald darauf überreichte Bischof Eusebius von Doryläum in Phrygien der im J. 448 zu Constantinopel unter Patriarch Flavian versammelten Synode eine neue Klagschrift gegen Eutyches, dem er schon privatim, aber stets vergebliche Vorstellungen wegen seiner Irrlehre gemacht habe. Eutyches, vor die Synode vorgefordert, erschien nicht, weil seine Ascese ihm das Kloster zu verlassen verbiete, erklärte aber schriftlich, daß er in Christus, nach seiner Menschwerdung, nur eine Natur, und zwar die göttliche, die menschgeworden sei, anbete. Christus sei zwar wahrer Mensch, aber sein Leib sei mit dem unsrigen nicht gleichen Wesens; und er werde nie zwei Naturen in Christus anerkennen. — Man sieht, seiner Erklärung fehlt die nöthige Klarheit, wie er denn in der That selbst nur sehr beschränkte Talente besaß. Aber dabei zeigte sich seine starre Hartnäckigkeit schon darin, daß er alsbald unter den Mönchen eine Conspiration zum Schutze des Monophysitismus hervorrief, und das Intriguiren mit seiner „strengen Ascese" gar nicht unvereinbarlich fand. Auf wiederholte Vorladungen jedoch erschien er endlich, aber von einer Schutzwache umgeben, die ihm des Kaisers Günstling, der Eunuch Chrysaphius, zugewiesen hatte. Wie es scheint, beschützte ihn dieser aus Privathaß gegen den Patriarchen Flavian von Constantinopel, nach Anderen darum, weil Eutyches sein Taufpathe war. Wie dem sei, die Wache durfte den Mönch nur unter der Bedingung, daß er wieder frei entlassen werde, der Synode vorstellen. Hier erklärte Eutyches abermals, daß er den Leib Christi nicht dem unsrigen gleich halte, und sprach zugleich unter Berufung auf Athanasius und Cyrill seinen Hauptsatz aus: „daß unser Herr zwar vor der Vereinigung aus zwei Naturen gewesen sei, nach derselben aber nur eine Natur habe." Wie es scheint, wollte er mit diesen confusen Worten sagen: in Gedanken könne man allerdings zwei Naturen in Christus unterscheiden, aber sobald sich Gottheit und Menschheit in ihm verbanden, (und das geschah ja schon im Augenblicke seiner Empfängniß, also schon im ersten Augenblicke seines Seins als Gottmensch), sei nur mehr eine Natur vorhanden gewesen. — Die Synode sprach das Anathem über diese Lehre und Bann und Absetzung über Eutyches aus. Ob Eutyches hiegegen sogleich Appellation an den Bischof von Rom (auch an den von Alexandrien) angekündet habe, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden. Er

behauptete, Flavian läugnete es. Eutyches aber klagte jetzt bei dem Kaiser Theodosius II., daß Flavian auf seine Appellation nicht geachtet, auch die Acten der eben gehaltenen Synode verfälscht habe u. dgl. Der Kaiser berief deßhalb im J. 449 zur Untersuchung der Sache eine kleinere Synode und es zeigte sich hier die Hauptanklage der Actenverfälschung als völlig unbegründet. Andere Beschuldigungen waren kleinlich, der Punct wegen der Appellation aber nicht erwiesen. Uebrigens wendeten sich jetzt sowohl der Kaiser als Eutyches, der sich dem Synodalspruche nicht unterwarf, und in seinen Aemtern verblieb, brieflich an Rom; auch legte letzterer sein Glaubensbekenntniß bei, und bat um billigeres Urtheil. Die Folge war, daß Papst Leo I. Anfangs den Bischof Flavian von Constantinopel zur Rede stellte, weil er in einer so wichtigen Sache nicht alsbald nach Rom berichtet habe. Bevor jedoch dieß Schreiben nach Constantinopel kam, hatte Flavian bereits die Acten über die Verhandlungen mit Eutyches nach Rom abgesandt, und den Papst um Anerkennung der Absetzung des Eutyches gebeten. Ganz anders, als der Bischof von Rom, handelte aber Patriarch Dioscur von Alexandrien (s. d. A.). Er nahm entschieden Partei für Eutyches, und sprach die Wiedereinsetzung desselben in sein priesterliches Amt und in seine Klosterwürde aus. Dioscur selbst nämlich faßte die Lehre Cyrills nicht wesentlich anders auf, als Eutyches, hielt jede andere Ansicht für Nestorianismus, und verlangte vom Kaiser eine allgemeine Synode zur definitiven Entscheidung der Frage. In der That berief auch Theodosius, nachdem er noch einige, freilich nicht unparteiische Versuche zur Ausgleichung zwischen Flavian und Eutyches gemacht und dem Ersteren ein Glaubensbekenntniß abgefordert hatte, ein allgemeines Concil nach Ephesus, bei dem jedoch nur die vom Kaiser ausdrücklich berufenen Bischöfe erscheinen durften. Besonders ausgeschlossen aber sollten der gelehrte Theodoret von Cyrus u. A. sein, und alle ehemaligen Richter des Eutyches kein Stimmrecht haben. Dioscur dagegen wurde vom Kaiser zum Vorsitzer ernannt, auch zwei kaiserliche Beamte beauftragt, den Gang der Verhandlungen zu fördern, die Ordnung handzuhaben und alle Störenfriede gefangen zu nehmen. — Unterdessen hatte sich Papst Leo nach Empfang der zugesandten Acten ꝛc. von der Irrlehre des Eutyches überzeugt, und erklärte sie für ebenso absurd als gottlos. Dabei bat er jedoch brieflich den Bischof Flavian, falls Eutyches widerrufe, Nachsicht gegen ihn zu beweisen, mit dem Beifügen, eine neue Synode sei in dieser Sache nicht nöthig. Da er jedoch gleich darauf das kaiserliche Einladungsschreiben nach Ephesus erhielt, so wollte Leo diesem Plane nicht entgegentreten, und bemerkte nur, daß er nicht persönlich in Ephesus erscheinen könne, theils weil auch seine Vorfahren bei ähnlichen Veranlassungen Stellvertreter geschickt, theils weil die Verhältnisse Italiens (Attila) seine dortige Anwesenheit nothwendig machten. Zugleich berief er sich aber auch auf sein, am nämlichen Tage (13. Juli 449) erlassenes Schreiben an Flavian, worin er den wahren Glauben der Kirche über die Menschwerdung Christi auseinandergesetzt habe. Es ist dieses sein berühmtes dogmatisches Schreiben an Flavian, worin er zeigt, daß der Sohn habe Mensch werden müssen, um die Menschheit zu erlösen, daß er hiezu aus seiner Mutter die menschliche Natur wahrhaft angenommen habe, daß beide Naturen in einer Person (der göttlichen des Sohnes) also hypostatisch geeinigt seien, und daß die Eigenthümlichkeiten der beiden Naturen auch nach ihrer Vereinigung in Christo noch fortdauern. — Die in Ephesus im August 449 zusammengetretene Synode aber ließ dieß Schreiben des Papstes gar nicht vorlesen, räumte auch seinem Legaten nicht den Vorsitz ein, und sprach unter vielen Unregelmäßigkeiten und Gewaltthätigkeiten über die Lehre von zwei Naturen das Anathem aus. Es ist dieß die berüchtigte Räubersynode von Ephesus (s. d. A.). Doch dieser ungerechte Sieg des Monophysitismus sollte nur kurze Zeit dauern. — Flavian von Constantinopel (s. d. A.) hatte sogleich gegen den ungerechten Spruch von Ephesus an den Papst appellirt, und obgleich der Kaiser die Beschlüsse der Räubersynode bestätigte und in seinem Reichsantheil durchführte, hatte Leo den Muth, wegen der zu Ephesus vorgekom-

menen Gewaltthätigkeiten Vorstellungen zu machen und die Abhaltung eines allgemeinen Concils in Italien zu verlangen. Einstweilen berief aber Leo selbst eine große römische Synode, und bewog auch den abendländischen Kaiser Valentinian III., bei seinem morgenländischen Collegen Theodosius, freilich vergeblich, in dieser Angelegenheit Schritte zu thun. Zugleich verweigerte er vor der Hand dem neuen Bischofe von Constantinopel Anatolius (Flavian war gestorben) die Anerkennung, und sah gewiß mit großer Freude, daß die meisten Bischöfe von Asien, so wie sehr viele Priester und Laien von Constantinopel selbst, auf seiner Seite standen. Im schroffsten Gegensatze hiezu aber hatte Dioscur die Frechheit, über Leo den Bann auszusprechen. Doch nach wenigen Monaten schon starb Kaiser Theodosius II., und seine Schwester, die hl. Pulcheria, und ihr Gemahl Marcian bestiegen den Thron. Beide versicherten den Papst sogleich ihrer freundlichsten Gesinnung und Marcian versprach zugleich die Abhaltung der von Leo vorgeschlagenen allgemeinen Synode. Auch unterschrieb jetzt Anatolius von Constantinopel den genannten dogmatischen Brief Leo's an Flavian, und während der Papst alle Anstalten traf, um die durch Dioscur verführten Bischöfe wieder mit der Kirche zu versöhnen, berief Kaiser Marcian in Uebereinstimmung mit Valentinian III. und Leo d. Gr. eine allgemeine Synode nach Nicäa, die jedoch alsbald nach Chalcedon bei Constantinopel verlegt wurde, weil der Papst die persönliche Anwesenheit des Kaisers bei derselben dringend gewünscht hatte. Es ist dieß die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon im J. 451 abgehalten, welche, wie anderwärts ausführlich gezeigt ist (s. d. A. Chalcedon), den Lehrbrief Leo's bestätigte, den Dioscur absetzte, über ihn, Eutyches und Nestorius das Anathem sprach, und in ihrer fünften Sitzung die orthodoxe Lehre in den Worten formalisirte: „wir bekennen einen Sohn . . ., der in (nicht aus*) zwei Naturen, ohne Vermischung (ἀσυγχύτως), ohne Verwandlung (ἀτρέπτως), ohne Trennung (ἀδιαιρέτως), ohne Absonderung (ἀχωρίστως) erkannt wird." Kaiser Marcian bestätigte sofort nicht nur die Beschlüsse von Chalcedon, sondern verbot auch den bereits vorhandenen Eutychianern, Geistliche zu haben und Gottesdienst zu halten; wer aber fortan noch den Irrthum weiter auszubreiten und die orthodoxe Lehre zu bekämpfen wage, solle mit Verbannung und andern schweren Strafen belegt werden. Vor Allen wurden Eutyches und Dioscur zum Exil verurtheilt; doch Ersterer, beim Ausbruche der Streitigkeiten schon hochbetagt, scheint gerade um diese Zeit gestorben zu sein, während Dioscur noch bis 454 zu Gangra in Paphlagonien lebte. — Aber mit alle dem war der monophysitische Irrthum nicht ausgerottet. Namentlich eilte ein alexandrinischer Mönch, der mit zu Chalcedon gewesen, Theodosius mit Namen, sogleich nach Palästina und stellte den dortigen Mönchen vor, die Synode von Chalcedon habe den wahren Glauben verrathen und den Nestorianismus bestätigt. Von ihm verleitet, wollten fast alle der mehr als 10,000 palästinensischen Mönche zwar die Lehre des Eutyches, daß die menschliche Natur von der göttlichen gleichsam absorbirt worden sei, verdammen, aber auch den Dyophysitismus der chalcedonenser Synode nicht annehmen, weil das Bekenntniß zweier Naturen durch Consequenz auch zum Bekenntniß zweier Personen, also zum Nestorianismus führen müsse. Sie beharrten darum fest auf der Behauptung bloß einer Natur, ohne über die Art und Weise, wie Gottheit und Menschheit eine Natur sein können, sich irgend zu erklären. Diese neue Richtung, die einerseits den Eutychianismus, andererseits aber auch die chalcedonensische Synode verwarf, heißt die monophysitische in specie, im Unterschiede zur eutychianischen. — Da nun aber der Patriarch Juvenal von Jerusalem dem Verlangen der palästinensischen Mönche, die Beschlüsse von Chalcedon mit dem Anathem zu belegen, nicht entsprach, erregten diese, von der Wittwe Theodosii II.

*) Es sollte damit nur eine **compositio** numeri, nicht partium, wie die Theologen sagen, ausgedrückt werden.

unterstützt, einen Aufstand, verjagten den Juvenal, erhoben den genannten Mönch Theodosius zum Patriarchen, steckten bei dem Tumulte sogar einige Häuser in Brand und tödteten mehrere der angesehensten Dyophysiten. Ebenso verfuhren sie darauf in den übrigen Städten Palästinas. Der Kaiser traf nun einige Maßregeln, um die fanatischen Empörer zu belehren und zu beruhigen, die schuldigsten aber zu bestrafen. Theodosius selbst floh 453 zu den Mönchen auf dem Berge Sinai, Juvenal und die anderen vertriebenen katholischen Bischöfe wurden wieder eingesetzt, und viele der Monophysiten, aber lange nicht alle, wieder mit der Kirche vereinigt. — Das zweite Land, worin die chalcedonensische Synode verworfen und die Fahne des Monophysitismus aufgesteckt wurde, war Aegypten. Schon zu Chalcedon hatten sich 13 ägyptische Bischöfe zu unterschreiben geweigert, aus dem nichtigen Vorwande, seit Dioscurs Absetzung hätten sie keinen Patriarchen, und ohne Erlaubniß eines solchen dürften sie keinen so wichtigen Schritt thun. Als nun Proterius, ein sehr rechtschaffener Mann, zum Patriarchen von Alexandrien erwählt wurde, trat die sehr zahlreiche Partei des Dioscur ihm entgegen, und griff auch zu denselben Mitteln des Aufstandes, wie in Palästina. Die kaiserlichen Soldaten, welche die Emeute stillen sollten, wurden vom Pöbel in's Serapeum getrieben und hier lebendig verbrannt, und erst eine größere Militärmacht konnte die Ordnung wieder herstellen. Aber es fielen jetzt auch zwei angesehene Cleriker, Timotheus mit dem Beinamen Aelurus (αἴλουρος = Katze), und Petrus Mongus (μογγὸς = heiser, s. d. Art. Mongus), von Proterius ab, brachten auch hier die Mönche und mehrere Bischöfe 2c. auf ihre Seite, sprachen über die Synode von Chalcedon das Anathem, und benützten den Tod des Kaisers Marcian († 457), um mit Hilfe des Pöbels von Alexandrien durch einen Handstreich die Cathedrale der Stadt zu erobern. Darauf ließ sich Timotheus daselbst sogleich zum Bischofe weihen, und weihete dann seinerseits wieder andere Bischöfe und Priester. Proterius aber wurde im Baptisterium ermordet und Timotheus auf den Stuhl von Alexandrien erhoben. Er säumte nicht, auch in allen anderen Städten Aegyptens die dyophysitischen Bischöfe und Priester abzusetzen und ihre Aemter an seine Anhänger zu vergeben. Auch sprach eine von ihm regierte Synode das Anathem über Chalcedon, über Leo und Anatolius (s. d. A.). — Beide Parteien in Aegypten, die orthodoxe und die monophysitische, wandten sich an den neuen Kaiser Leo I. um Schutz und Bestätigung, während Papst Leo Strenge gegen die Ketzer verlangte. Der Kaiser forderte darauf von allen Bischöfen seines Reichs ein Gutachten über die Synode von Chalcedon, und über Timotheus Aelurus, und beinahe alle Bischöfe, es sollen 1600 gewesen sein, kamen darin überein, daß die Schlüsse von Chalcedon aufrecht erhalten, Aelurus aber abgesetzt werden müsse. Dieß geschah und er wurde zugleich nach Cherson verwiesen, ein anderer Timotheus aber, der Weiße und Salophaciolus genannt, auf den Stuhl von Alexandrien erhoben, der bis 475 die kirchliche Ruhe daselbst zu erhalten verstand. — Das dritte Patriarchat, dessen sich die Monophysiten nach der Synode von Chalcedon bemächtigten, war das von Antiochien. Ein Mönch von Constantinopel, Petrus, von dem Handwerke, das er auch im Kloster trieb, γναφεὺς oder fullo, d. h. der Gerber genannt, wußte sich bei Zeno, dem Schwiegersohne des Kaisers Leo, in besondere Gunst zu setzen, zog mit diesem, als er ein Commando im Orient erhielt, nach Antiochien, gründete daselbst mit den ihm geistesverwandten Apollinaristen (s. d. A.), die sich noch hier vorfanden, eine starke Partei gegen den Patriarchen Martyrius, und bereitete diesem so viele Widerwärtigkeiten, daß er in Bälde seinem Amte entsagte. Peter Fullo (s. Fullo) bemächtigte sich nun selbst des Stuhles von Antiochien und schob zur Befestigung der monophysitischen Partei in das Trisagion die Worte ein: (heiliger Gott) „der du für uns gekreuzigt worden bist.“ An sich konnte man zwar wegen der Communicatio idiomatum (s. d. A.) diese Formel ohne Anstand gebrauchen, und auch Cyrill und andere orthodoxe Lehrer hatten ähnliche Ausdrücke, z. B. „Gott ist geboren worden“, gebraucht; die Monphysiten aber verbanden damit die Vorstellung einer

Vermischung der beiden Naturen, und machten so die sonst annehmbare Formel zum Schiboleth des Irrthums. Uebrigens ließ Kaiser Leo in Bälde den Petrus Fullo wieder durch eine Synode absetzen und nach Oasis verweisen; hielt auch überhaupt das Ansehen der Synode von Chalcedon aufrecht. Ihm folgte sein Enkel Leo II., und als er frühzeitig starb, sein Vater Zeno, der Tochtermann Leo's I., der jedoch schon 475 von dem Usurpator Basiliscus (s. d. A.) wieder vertrieben wurde. Letzterer zeigte sich sogleich als Beschützer der Monophysiten, setzte den Aelurus und den Gerber wieder in ihre Patriarchate ein, und verlangte in einem Edicte, daß der Lehrbrief des Papstes Leo und die „Neuerungen" der Synode von Chalcedon von sämmtlichen Bischöfen mit dem Anatheme belegt werden sollten. Ungefähr 500 Bischöfe aus den Patriarchaten Alexandrien, Antiochien und Jerusalem unterzeichneten zum Theile mit knechtischen Beisätzen; dagegen verweigerte der Patriarch von Constantinopel selbst, Acacius, beharrlich die Unterschrift, und wurde dabei von der ganzen Bevölkerung unterstützt, die sich drohend gegen den Usurpator erhob. Da zugleich der vertriebene Kaiser Zeno mit einem Heere heranzog, mußte sich jener mit Acacius schleunigst versöhnen und sein Edict wieder zurücknehmen, wurde aber doch gleich darauf von Zeno gestürzt und gefangen genommen. — Um dieselbe Zeit war Timotheus Aelurus gestorben und sein Freund Petrus Mongus zum Patriarchen von Alexandrien gewählt worden. Doch der Kaiser setzte ihn und den Peter Fullo von Antiochien wieder ab und that Anfangs auch noch einige weitere Schritte gegen die Monophysiten. Allein schon in Bälde änderte Zeno seinen Standpunct und ergriff jenen unglücklichen Unionsplan, welchen Acacius von Constantinopel und Petrus Mongus, der deßhalb wieder begnadigt wurde, ausgearbeitet hatten. Sofort erließ nun Zeno im J. 482 sein berüchtigtes Henoticon (s. d. A.), d. i. ein Edict an die Bischöfe, Cleriker, Mönche und alle Christen von Alexandrien, Aegypten, Libyen und Pentapolis, worin einerseits zwar die wahre Menschheit und die wahre Gottheit Christi ausgesprochen, Nestorius sowohl als Eutyches mit dem Banne belegt und die Anathematismen Cyrills gebilligt wurden, andererseits aber jedes andere Symbolum, als das nicänisch-constantinopolitanische, also gerade das von Chalcedon verworfen, die Ausdrücke „eine" oder „zwei Naturen" absichtlich vermieden und von der Synode von Chalcedon sehr zweideutig gesprochen war in den Worten: „wer anders denke oder gedacht habe, zu Chalcedon oder auf einer andern Synode, sei mit dem Banne belegt". Dieses Edict mit seiner Halbheit und Verkleisterung der Streitpuncte sollte nun von beiden Parteien, der orthodoxen und monophysitischen, als Mittel der Einigung und Band der Gemeinschaft angenommen, und damit die ganze neuere Entwicklung des christlichen Lehrbewußtseins ausgetilgt werden. — Wie wir sahen, war das Henoticon zwar zunächst nur an die Christen in Aegypten 2c. adressirt, aber seine Bestimmung war zugleich auch eine allgemeine, und es sollte im ganzen Reiche Religionsfrieden stiften. Es bewirkte jedoch gerade das Gegentheil, und befriedigte keine der verschiedenen Parteien. Die strengen Monophysiten nämlich verlangten eine unverblümte Verwerfung der Synode von Chalcedon und des Dyophysitismus; den Nestorianern und Antiochenern war die Billigung der Cyrill'schen Anathematismen ein Gräuel; die Orthodoxen aber fanden sich durch die Antastung des Ansehens der chalcedonensischen Synode und die ganze Halbheit, so wie dadurch verletzt, daß der Kaiser den Glauben vorzuschreiben sich anmaße. — Den Anfang mit Einführung des Henoticons machte zu Alexandrien sein Miturheber Petrus Mongus, der zum Lohne dafür, mit Verdrängung des rechtgläubigen Patriarchen, Johannes Talaja, wieder auf den dortigen Stuhl erhoben worden war. Er bewirkte jetzt auch in der That auf den Grund des Henoticons in Alexandrien eine äußerlich-kirchliche Wiedervereinigung der Monophysiten und Orthodoxen, und berichtete darüber nach dem Wunsche des Kaisers alsbald auch nach Rom und Constantinopel. Aber ein Theil seiner bisherigen Anhänger, besonders viele Mönche, waren mit dieser Nachgiebigkeit gegen die Orthodoxen höchst un-

zufrieden, trennten sich darum von dem Patriarchen, und gründeten eine besondere monophysitische Secte unter dem amphibolischen Namen ἀκέφαλοι (d. i. „Haupt- oder Kopflosen"). Aehnlich ging es auch in den Patriarchaten Antiochien und Jerusalem, wo sich jetzt zumal durch die Bemühungen des Petrus Fullo, der um diesen Preis wieder auf den Stuhl von Antiochien erhoben worden war, die Mehrheit der Monophysiten und Orthodoxen auf den Grund und im Sinne des Henoticons vereinigten und die widerstrebenden Bischöfe ihrer Stellen entsetzt wurden. Von allen Seiten, aus Aegypten und dem Orient, kamen deßhalb Klagen nach Rom, und Felix II. (seit 483) schickte jetzt zwei Bischöfe nach Constantinopel, um der Synode von Chalcedon ihr gesetzliches Ansehen, und den verdrängten Bischöfen ihr gutes Recht wieder zu verschaffen. Der Kaiser brachte jedoch die päpstlichen Legaten durch Haft und Bestechung auf seine Seite; aber der Papst durchschaute die Intrigue und sprach auf einer Synode zu Rom (484) über Acacius, den Urheber aller dieser Verwirrung, den Kirchenbann aus. (Vgl. die Dissertation des Valesius de Acacio etc. im Anhange seiner Ausgabe der Kirchengesch. des Evagrius.) Weil aber Acacius das päpstliche Decret in Empfang zu nehmen sich weigerte, hefteten es ihm einige Mönche, als er eben aus der Kirche gehen wollte, an den Mantel. Sie wurden dafür theils mit dem Tode, theils mit Gefängniß bestraft. Uebrigens strich jetzt Acacius zur Rache auch den Namen des Papstes in den Diptychen von Constantinopel aus, und verblieb, vom Kaiser geschützt, in seinem Amte. So entstand jetzt ein temporäres Schisma zwischen der lateinischen und griechischen Kirche, welches auch nach dem Tode des Acacius (489), Petrus Mongus (490), Petrus Fullo (488) und des Kaisers Zeno (491) unter seinen und ihren Nachfolgern noch fortdauerte. Kaiser Anastasius nämlich hielt den Standpunct des Henoticons mit Gewalt und Willkürlichkeiten aller Art fest, ja er näherte sich in seinen späteren Jahren sogar dem eigentlichen Monophysitismus immer sichtlicher. Dieß veranlaßte da und dort, namentlich in der Hauptstadt, heftige Scenen und selbst blutige Kämpfe unter den Parteien; und die Absetzung und Verbannung des zur Orthodoxie zurückgetretenen Patriarchen Macedonius von Constantinopel (511) konnte den Haß gegen den Kaiser nur noch steigern. Der neue Patriarch Timotheus schwankte haltungslos von einer Seite auf die andere, und als nun der Kaiser den bekannten Zusatz im Trisagion mit Gewalt einführen wollte, entzündete sich der Brandstoff in Constantinopel zum völligen Aufruhr. — Auch der neue antiochenische Patriarch Flavian war um dieselbe Zeit, im Anfange des fünften Jahrhunderts aus einem Henotiker ein Anhänger Chalcedon's geworden; deßhalb erregte sein Nachbar, Bischof Xenajas oder Philoxenus von Hierapolis, einen Aufstand gegen den Patriarchen, und obgleich das Volk von Antiochien sich des letzteren annahm, wurde er doch von seinem Stuhle vertrieben, und dieser im J. 513 an einen der heftigsten Feinde Chalcedons, den monophysitischen Mönch Severus vergeben. Zu gleicher Zeit wurde auch Patriarch Elias von Jerusalem, weil er nicht mit Severus übereinstimmte, von seinem Amte vertrieben. Auf dem Stuhle von Alexandrien aber saß damals seit 508 Johannes Niknota, welcher ganz offen über das Henoticon hinaus wieder zum strengen Monophysitismus überging. — Die allgemeine Unzufriedenheit der Orthodoxen gegen den Kaiser benützte nun der Feldherr Vitalian, rückte im J. 514 mit 60,000 Mann gegen Constantinopel und erzwang so vom Kaiser das Versprechen, die abgesetzten Freunde der Synode von Chalcedon wieder einzusetzen und durch eine neue allgemeine Synode die Einheit der Kirche wieder herzustellen. Aber es war dem Kaiser mit all dem nicht Ernst, und wenn er auch von Vitalian gedrängt, jetzt mit Papst Hormisdas (s. d. A.) in Unterhandlungen trat, um das Schisma wieder aufzuheben, so wollte er doch schon die erste nothwendige Bedingung, die dieser stellte, nämlich die Anerkennung der Synode von Chalcedon und des berühmten Briefes von Papst Leo d. Gr., nicht annehmen. Kaum war jedoch Kaiser Anastasius im J. 518 gestorben, so begannen für die orthodoxe Partei bessere Zeiten. In

Constantinopel selbst war sie nur durch Gewalt unterdrückt worden; da aber der neue Kaiser Justin I., und noch mehr sein Neffe, der nachmals so berühmte Justinian, dem er sozusagen das Departement des Cultus überließ, die Orthodoxen begünstigte, so zwang jetzt das Volk zu Constantinopel selbst den Patriarchen Johannes, die Synode von Chalcedon feierlich anzuerkennen und über den monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien das Anathem auszusprechen. Bald darauf wurde dieser Severus, damals der bedeutendste Mann der Monophysiten und auch ihr fruchtbarster Schriftsteller, vieler Vergehen und selbst blutiger Gewaltthätigkeiten gegen die Orthodoxen angeklagt und seines Amtes entsetzt. Er konnte nur durch Flucht einer noch strengeren Strafe entgehen, und auch der genannte Philoxenus, ebenfalls ein Schriftsteller der Monophysiten, wurde in die Verbannung geschickt, ja wie die Sage ging, im Exil sogar hingerichtet. In Antiochien und ganz Syrien aber wurde jetzt die orthodoxe Partei wieder herrschend, und soll dabei die Schranken der Mäßigung nicht immer eingehalten haben. Was aber das Wichtigste war, kam im J. 519 die Versöhnung der Kirchen von Rom und Constantinopel wieder zu Stande und wurde in letzterer Stadt durch Legaten des P. Hormisdas feierlich vollzogen. Der kaiserliche Hof und der Patriarch Johannes anerkannten das früher gegen Acacius gesprochene Anathem, der Name des Acacius und mehrerer seiner Nachfolger, sowie Kaiser Zeno und Anastasius wurden aus den Kirchenbüchern ausgestrichen, und von dem Patriarchen völlige Uebereinstimmung mit der römischen Kirche feierlich angelobt. Diesem Beispiele folgten dann die meisten andern griechischen und orientalischen Bischöfe, so daß jetzt, Aegypten ausgenommen, überall im römischen Reiche der Glaube von Chalcedon die Oberhand erhielt. — Als nun Kaiser Justinian im J. 527 auf den Thron kam, setzte er die Begünstigung der Orthodoxen, die er schon unter seinem Oheim an den Tag gelegt hatte, auch jetzt wieder fort und befahl, daß alle Kirchen des Orients die vier öcumenischen Synoden, also auch die von Chalcedon annehmen sollten. Seine Gemahlin Theodora dagegen begünstigte den Monophysitismus, und sogar unter den Einwohnern von Constantinopel zeigte sich jetzt Sympathie für die Irrlehre. Vielleicht eben deßhalb veranstaltete der Kaiser im J. 533 ein Colloquium von Koryphäen beider Parteien. An der Spitze der katholischen Bischöfe stand Hypatius von Ephesus, die monophysitischen Collocutoren aber waren Anhänger des Severus, der jetzt das Haupt einer besonderen Partei, der Severianer geworden war. Beachtenswerth ist, daß bei diesem Religionsgespräche die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita zum ersten Male öffentlich genannt wurden, und zwar von Seite der Severianer. Der Unionsversuch blieb fruchtlos, aber in Constantinopel selbst neigte sich der neue Patriarch Anthimus deutlich zum Monophysitismus hin. Er wurde abgesetzt und sein Nachfolger Mennas vertrieb in Verbindung mit dem Kaiser die Häupter der Monophysiten wieder aus der Hauptstadt, wo sie sich bereits niedergelassen hatten; ja selbst in Alexandrien kam jetzt ein orthodoxer Patriarch, der bisherige Abt Paulus, auf den erzbischöflichen Stuhl. Allein gerade um dieselbe Zeit suchte die listige Kaiserin dem Monophysitismus sogar in Rom eine Burg zu errichten, indem sie dem römischen Diacon und Aprocrisiar zu Constantinopel, Vigilius, die päpstliche Würde unter der Bedingung versprach, daß er den Anthimus von Constantinopel wieder einsetzen und sich gegen die Synode von Chalcedon erkläre. Der ehrgeizige Vigilius willigte in diese Bedingungen, und nun erhielt der kaiserliche Feldherr in Italien, der berühmte Belisar, von Theodora den Auftrag, den Papst Silverius unter irgend einem Vorwande abzusetzen und die Erhebung des Vigilius zu bewirken. Um sein Gewissen ähnlich wie Pilatus zu salviren, sprach Belisar: „sie mag es vor Christo verantworten", und ließ nun auf die falsche Anklage hin, Silverius habe mit den Ostgothen in hochverrätherischer Verbindung gestanden, und ihnen die Stadt Rom überliefern wollen, den Papst in einem Mönchsgewande einkerkern. Unter dem Einflusse Belisars wurde nun sogleich Vigilius zum Papste gewählt (538), ohne daß er sich verhehlen konnte, daß, so lange Silverius

lebe, der Stuhl noch gar nicht erledigt sein könne. Uebrigens starb Silverius schon im J. 540 als Gefangener auf der Insel Palmaria (im Mittelmeer), wie man behauptete, den Hungertod, aus Schuld des Vigilius. Letzterer resignirte hierauf, wie Baronius vermuthet (ad ann. 540. n. 5.) in Hoffnung, durch den Einfluß Belisar's auf's Neue, und zwar dießmal rechtmäßig, gewählt zu werden, und dieß geschah auch in der That. Von nun an aber trat Vigilius zugleich als Vertheidiger der Synode von Chalcedon auf, wie er denn im Herzen niemals monophysitisch gewesen, sondern nur zur Stillung seines rasenden Ehrgeizes jenes heillose Versprechen gemacht hatte. — Uebrigens waren mit all' dem die Streitigkeiten nicht beendigt, vielmehr gab der Beisatz im Trisagion: „einer aus der Trinität sei gekreuzigt worden", Veranlassung zu neuen Zerwürfnissen. Sehr viele Orthodoxe nahmen an diesem Satze nicht den geringsten Anstoß; da er aber gerade von den Monophysiten zuerst gebraucht worden war, wollten ihn Andere unter den Orthodoxen verwerfen und benannten die Anhänger dieser Formel als Theopaschiten (daß sich auch Papst Felix heftig gegen jenen Satz erklärt habe, beruht auf einer falschen Urkunde, wie Valesius, Diss. de Petro, Antioch. episc., qui Fullo cognominatus est, in dem Anhange zu seiner Ausgabe der Kirchengesch. des Evagrius, und Le Quien, in Opp. S. Joh. Damasc. T. I. p. 478 gezeigt haben). So kam es, daß diese Formel jetzt (518) ein Zankapfel unter den Katholiken selbst wurde. Der Mönch Johann Maxentius in Constantinopel und andere Mönche wollten nämlich diese Formel sogar zum Panier der Orthodoxie machen und als durchaus nothwendig darstellen; der Patriarch Johann von Constantinopel aber und die Legaten des Papstes Hormisdas, an die sich Maxentius wandte, wollten in diese Uebertreibung nicht willigen, obgleich sie die Formel selbst nicht verwarfen. Kaiser Justinian dagegen nahm Partei für die Formel, und wollte nun auch von dem Papste deren Bestätigung erlangen. Hormisdas aber erklärte nach langer Zögerung jenen Zusatz im Trisagion für unnütz und sogar für gefährlich (nicht weil er an sich unrecht sei, sondern weil er von den Monophysiten häretisch ausgelegt werde). Unterdessen hatten die Freunde des Maxentius auch von andern Theologen Gutachten über ihre Formel verlangt, und von Fulgentius von Ruspe (s. d. A.) und Dionysius Exiguus (s. d. A.) die Anerkennung ihres orthodoxen Inhalts erhalten. — Ein neuer Moment trat dadurch ein, daß eine andere Partei griechischer Mönche, ihres strengen Wachens willen die ἀκοίμητοι d. i. die Schlaflosen genannt, in der Opposition gegen jenen Zusatz bis zum Nestorianismus zurücksanken, und wieder den Ausdruck θεοτόκος verwarfen. Dieß gab dem dogmatisir-lustigen Kaiser Justinian Veranlassung, in Rom das Anathem über diese Mönche und die Billigung der Formel, „einer aus der Trinität habe gelitten", zu erwirken. Papst Johann II. entsprach seinem Wunsche nahezu, wenn er auch die Formel nicht direct billigte; ebenso sein Nachfolger Agapet; und zuletzt brachte es Justin dahin, daß die unter seiner Regierung gehaltene fünfte allgemeine Synode die fragliche Formel geradezu approbirte (Collat. VIII. can. 10, vgl. Henric. Noris, Dissert. de uno ex trinitate passo). — Wie dem Gesagten zufolge der theopaschitische Streit nur eine Nachwirkung des monophysitischen war, ähnlich hängt der etwas später gleichfalls im Lager der Orthodoxen ausgebrochene große Kampf über die drei Capitel ganz enge mit den monophysitischen Streitigkeiten zusammen. Unter dem Vorwande nämlich, daß selbst die strengsten Monophysiten sich leichtig mit der Kirche wieder vereinigen würden, wenn nur gegen Theodor von Mopsvestia, Theodoret von Cyrus und Ibas von Edessa, als des Nestorianismus verdächtig, ein Spruch erfolgte, verwickelte der Origenist Theodor Askidas, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, den Kaiser Justinian um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in den sogenannten Dreicapitelstreit, der nicht einmal durch die fünfte allgemeine Synode (553) zum völligen Abschluß gebracht werden konnte (s. d. A. Dreicapitelstreit). — Aber noch zahlreichere Streitigkeiten brachen unter den Monophysiten selbst

aus. Eines ihrer Häupter, der schon genannte Severus, ehemals Patriarch von Antiochien, seit 518 zu Alexandrien lebend, stellte hier (519) die Behauptung auf: der Leib Christi sei verweslich. Ein anderes Haupt der Monophysiten dagegen, Bischof Julian von Halicarnaß, damals ebenfalls in Alexandrien, erklärte sich für die Unverweslichkeit des Leibes Christi, denn wenn derselbe verweslich wäre, so müßte man in Christo zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche annehmen. Fast ganz Alexandrien betheiligte sich sofort an diesem Streite, und die Anhänger des Severus erhielten den Namen *φθαρτολάτραι* oder Corrupticolae (d. i. Verehrer des Verweslichen), während die des Julianus *ἀφθαρτοδοκῆται* (d. i. Lehrer des Unverweslichen) oder Phantasiasten (weil sie nur einen scheinbaren Leib annehmen müßten) betitelt wurden. Als nun bald darauf der monophysitische Patriarch Timotheus von Alexandrien starb, wählte jede der beiden Parteien, die Phthartolatrai und die Aphthartodoketen, einen eigenen Patriarchen, jene den Theodosius, diese den Gajanas, und so kamen jetzt die Parteinamen Theodosianer (= Anhänger des Severus) und Gajaniten (= Julianisten) in Gebrauch. Ueberdieß wurden letztere von ihren Gegnern auch Manichäer genannt, weil, wer den Leib Christi für unverweslich halte, auch nur ein scheinbares Leiden Christi annehmen könne, wie die Manichäer. In der That streifte die Lehre des uns schon bekannten Philoxenus oder Xenajas, der auch ein Aphthardoket war, ganz nahe an den Doketismus, indem er sagte: „Christus sei eigentlich weder dem Leiden, noch andern menschlichen Bedürfnissen unterworfen gewesen, habe sie aber freiwillig, aus einer gewissen Herablassung, zum Besten unserer Erlösung übernommen." Uebrigens gefiel der Satz, der Leib Christi sei unverweslich, dem bereits alterschwachen Kaiser Justinian so sehr, und schien ihm zum orthodoxen Lehrbegriffe so gut zu passen, daß er die Bischöfe seines Reichs zur Annahme desselben nöthigen wollte. Da starb er aber 565, mehr als 80 Jahre alt. — Aber sowohl die Phthartolatrai als die Aphthartodoketen zerfielen wieder in kleinere Parteien, und zwar letztere in die *κτιστολάτραι* und *ἀκτιστηταὶ*, indem jene die Frage: „ob der unverwesliche Leib Christi geschaffen sei" bejahten, die andern aber schwärmerisch verneinten. Aehnlich zankten sich die Phthartolatrai über die Frage: „ob, wenn der Leib verweslich sei, nicht eingeräumt werden müsse, daß Christus Einiges nicht gewußt habe, wie er selbst öfter in der hl. Schrift andeute?" Diese Behauptung des Nichtwissens Christi stellte zuerst der monophysitische Diacon Themistius von Alexandrien auf, und seine Anhänger erhielten den Namen Agnoeten (*ἀγνοηταὶ*) oder Themistianer. Da der Patriarch Timotheus von Alexandrien und sein Nachfolger Theodosius (ums J. 537—39) ihnen entgegentraten, weil die Hypothese des *ἀγνοεῖν* consequent zur Annahme zweier Naturen führen müsse, und sie excommunicirt wurden, so bildeten sie von nun an eine besondere Secte, die bis ins 8. Jahrhundert fortdauerte. — Sehr viel üble Nachrede verursachte es weiterhin den Monophysiten, daß aus ihnen auch die Tritheiten hervorgingen. Urheber dieser Secte war nicht, wie man früher glaubte, der Philosoph Johannes Philoponus, sondern, wie aus den Publicationen Assemani's (Bibl. orient. II, 327) hervorgeht, der Monophysit Johannes Askusnages, Vorsteher einer Philosophenschule zu Constantinopel im 6. Jahrhundert, welcher dem Kaiser Justinian gegenüber seine Ansicht dahin aussprach: „in Christo bekenne er nur eine Natur, aber in der Trinität schreibe er jeder Person eine besondere Natur zu. Der Kaiser exilirte, der Patriarch von Constantinopel excommunicirte ihn; aber Philoponus und andere Monophysiten traten auf seine Seite und bildeten diese Ansicht weiter aus. Namentlich brachte Philoponus dieselbe mit der aristotelischen Unterscheidung von genius, species und individuum in Verbindung durch die Annahme: „die drei Personen verhalten sich zur Gottheit, wie drei Einzeldinge zu ihrer Gattung." Damit waren die Personen allerdings zu Göttern gemacht und der Tritheismus gelehrt. Ein Hauptvertheidiger dieser Richtung war auch

der Mönch Athanasius, ein Enkel der Kaiserin Theodora, der Gemahlin Justinians, der wie Philoponus diese Lehre schriftlich zu vertheidigen suchte. Nicht minder gehört Stephan Gobarus (um's J. 600) zu den berühmten Schriftstellern der tritheistischen Partei (einen Auszug seines Hauptwerks gibt Photius, Biblioth. cod. 232. vgl. Walch, Ketzergesch. VIII, 877). Uebrigens erklärten sich fast alle andern Monophysiten gegen diese Tritheiten, welche von ihrem Versammlungsorte auch Condobauditen genannt wurden; diese aber baten in Bälde den Kaiser Justin II. (565—578), ihren Streit mit den übrigen Monophysiten untersuchen zu lassen. Sowohl sie, als diese stellten ihre Vertreter, der katholische Patriarch Johannes von Constantinopel aber hatte die Entscheidung, und sie fiel gegen die Tritheiten aus. Diese jedoch fingen jetzt unter einander selbst Streitigkeiten an, indem Philoponus in Betreff der Auferstehung des Fleisches behauptete: „der Körper des Menschen gehe nach Materie und Form in Verwesung über;" während ein anderes Haupt der Tritheiten, der Bischof Conon von Tarsus in Cilicien, nur die Materie, aber nicht die Form für verweslich erklärte. So entstanden die Parteien der Cononiten und Philoponisten, welche sich gegenseitig mit den verschiedensten Schimpfnamen erfinderisch belegten (s. d. A. Cononiten). Wahrscheinlich hat übrigens Philoponus die Auferstehung des Fleisches völlig geläugnet, wie Photius (Bibl. cod. 21) berichtet. — Die Streitigkeiten unter den Monophysiten hörten aber auch jetzt noch nicht auf, zumal da der Patriarch Damianus von Alexandrien (s. d. A.) im Kampfe gegen die Tritheiten wieder an den Sabellianismus anstreifte, die göttlichen Personen fast zu bloßen Eigenschaften abschwächte, und andererseits der den drei Personen gemeinsamen göttlichen Natur (Wesen) eine eigene ὕπαρξις beilegte. Gegen ihn trat der Patriarch von Antiochien, Petrus von Kalliniko in die Schranken, und die Anhänger des Alexandriners erhielten die Namen Damianiten und Tetraditen, weil sie eigentlich vier Götter, die drei Personen und die diesen gemeinsame, aber doch eigens existirende höhere Gottheit (die göttliche Natur) gelehrt hätten. — Wieder eine andere Streitigkeit entzündete Stephan Niobes, Lehrer der Wissenschaften (Sophist) zu Alexandrien, durch die Behauptung: „der bisherige Monophysitismus sei eine Halbheit, denn wenn man nur eine Natur behaupte, könne man überhaupt zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christo nicht mehr unterscheiden. Sowohl der alexandrinische als der antiochenische Patriarch, Damian und Petrus (von Kalliniko) erklärten sich gegen ihn, aber andere angesehene Monophysiten, namentlich der Priester Probus von Antiochien und der Abt Johannes von Syrien, traten auf seine Seite, und bildeten so die Secte der Niobiten. Sie wurden von den übrigen Monophysiten ausgeschlossen, und viele von ihnen traten nachmals in die katholische Kirche zurück. — Gerade die Opposition der Niobiten gegen die gewöhnlichen Monophysiten läßt vermuthen, daß manche Monophysiten, weil sie doch Göttliches und Menschliches in Christo unterschieden, bloß in den Worten von der Kirchenlehre abwichen, und ihr Schiboleth „bloß eine Natur" zu ihren eigenen Ansichten nicht recht paßte. Weil nun auch überdieß einerseits die geistige Ueberlegenheit, andererseits der Schutz und die Bevorzugung durch die Kaiser weitaus auf Seite der Orthodoxen waren, so stand den Monophysiten schon unter Kaiser Justinian um die Mitte des 6. Jahrhunderts der nahe Untergang bevor. Aber dem unermüdlichen Mönche Jacob Baradai (s. d. A.) aus Syrien, im Jahr 541 zum Bischof von Edessa und allgemeinem Oberhaupt sämmtlicher Monophysiten des Orients geweiht, gelang es, in 33jähriger Thätigkeit das monophysitische Kirchthum in- und außerhalb des römischen Reiches wieder zu ordnen und zu befestigen, wie er denn auch überall neue Bischöfe und Priester seiner Partei aufgestellt hat. Namentlich rief er auch das monophysitische Patriarchat von Antiochien wieder in's Leben, welches bis auf den heutigen Tag den Mittelpunct aller monophysitischen Gemeinden Syriens und vieler anderer Provinzen des Morgenlandes bildet. Aus Dankbarkeit gegen ihn nannten sich von nun an zunächst die syrischen,

später auch fast alle anderen Monophysiten Jacobitische Christen (s. d. A. Jacobiten). — Es erhielten sich aber die Monophysiten bis jetzt 1) in Syrien, Mesopotamien, Kleinasien, Cypern und Palästina, und stehen hier sämmtlich unter dem Patriarchen von Antiochien (mit nicht festem Sitze) und einem von diesem abhängigen Maphrian (eine Art Primas) für die östlich von Syrien gelegenen Provinzen. Aber wie früher, so fehlte es auch in den späteren Jahrhunderten, namentlich im Mittelalter nicht an Spaltungen und Streitigkeiten unter diesen Monophysiten, so daß es längere Zeit hindurch drei syrische Patriarchate bei ihnen gab. Gegenwärtig wohnt ihr Patriarch im Kloster Zaphran bei Mardin (in der Nähe von Bagdad), der Maphrian aber im Kloster St. Matthäus bei Mosul; beide jedoch haben nicht mehr gar viele Bischöfe unter sich. Ein Theil der Jacobiten vereinigte sich im Jahr 1646 mit Rom, und für diese Unirten wurde das Patriarchat der katholischen Syrer in Aleppo errichtet. (Ueber die Literatur vgl. die Art. Baradäus und Jacobiten.) — Das zweite Hauptland der Monophysiten ist Armenien, wo der Patriarch Nerses von Aschtarag im Jahr 527 auf der Synode zu Feyin, dem damaligen Patriarchensitze, das Concil von Chalcedon als nestorianisch anathematisirte (s. d. A. Armenien). Seitdem erhielt der Monophysitismus festen Bestand in diesem Lande; aber neben der Häresie schlichen sich auch allerlei Aberglaube und Mißbräuche verschiedener Art, selbst halbjüdische Ceremonien, bei den Armeniern ein. Ihr Patriarch führt auch den Titel Katholicus; aber innere Parteiungen riefen hier, wie in Syrien, zu Zeiten mehrere Patriarchate hervor. Nach und nach einigten sie sich jedoch wieder, so daß der Katholicus von Etschmiadsin der eigentliche Papst, die andern armenischen Patriarchen aber, zu Jerusalem, Sis und Constantinopel, seine Untergebenen wurden. Der zu Constantinopel jedoch hat sich nach und nach wieder unabhängig zu machen gewußt. Etschmiadsin aber, früher unter persischer Herrschaft, wurde durch Paskewitsch (1827) mit anderen Theilen Armeniens dem russischen Reiche einverleibt (vgl. Monatsblätter zur Ergänzung der Allg. Ztg. 1845. Februar und Mai, Katholik, 1848. Octob.-Heft II. Wiggers, kirchl. Statistik, Bd. I. S. 234 ff.) Uebrigens vereinigte sich schon i. J. 1439 auf der Synode von Florenz (s. Ferrara-Florenz) ein Theil der Armenier wieder mit der katholischen Kirche, und diese Unirten haben ihren Patriarchen in Constantinopel. Zu ihnen gehören auch die Lazaristen und Mechitaristen (s. d. Art.) — 3) Das dritte Hauptland der Monophysiten ist Aegypten, wo sie neben dem Namen der jacobitischen auch den der koptischen Christen führen. Weil sie unter Justinian und Justin II. nicht ohne Heftigkeit verfolgt wurden, gaben sie ihren Gegnern den Namen Melchiten (מֶלֶךְ) die Königlichgesinnte oder Hofpartei; sie selbst aber hießen die koptischen, d. h. urägyptischen Christen. Weil von der byzantinischen Regierung bedrückt, halfen die Kopten zur Eroberung Aegyptens durch die Saracenen i. J. 640, wurden von diesen auch wieder in den Besitz des Patriarchats Alexandrien eingesetzt, das sie noch jetzt inne haben, mußten aber deßungeachtet im Laufe der Jahrhunderte vielfach die Unduldsamkeit der Mohammedaner erfahren. Sie zählen jetzt ungefähr 100,000 Anhänger. Ihre Sprache bei dem Gottesdienst ist die altkoptische, indem sie die zur Zeit der Entstehung des Monophysitismus allgemein übliche griechische Sprache aus Haß gegen die Byzantiner wieder abgeschafft haben. Die auch mit ihnen zu Florenz am 4. Februar 1442 geschlossene Union hatte keinen Bestand (vgl. d. Art. Kopten und die dort angegebene Literatur, nebst Renaudot, historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum 1713). 4) Mit dem monophysitischen Patriarchat Alexandrien hängt auch die Kirche von Abyssinien zusammen, welche eben durch diese hierarchische Verbindung im fünften und sechsten Jahrhundert auch in die monophysitische Häresie verwickelt wurde. Sie steht unter einem Metropoliten oder Abbuna, der von dem alexandrinischen Patriarchen ernannt wird (s. d. Art. Abyssinien). — Von diesen 4 monophysitischen Hauptländern aus haben sich endlich

noch einzelne Zweiggemeinden in verschiedenen Provinzen des westlichen und mittleren Asiens verbreitet, ohne jedoch größere Bedeutsamkeit zu besitzen. — Literatur: Salig, de Eutychianismo ante Eutychen, sive de Eutychianismi vere ac falso suspectis. Wolfenbut. 1723. 4; Jac. Basnage, Diss. de Eutychianis, variisque Eutychianorum sectis. Praef. ad Canisii lect. antiq. Vol. I. cap. 3 p. 23 sqq., auch in Vogtii Biblioth. hist. haeres. T. II. p. 56 sqq.; Assemani, Diss. de Monophysitis, im 2. Band seiner Bibliotheca orient. Petavius, de dogm. theolog. T. IV. de incarnat. Lib. II. c. 3. Lib. VI. c. 9. Am ausführlichsten hat Christ. Walch in seiner Ketzerhistorie, in drei großen Octavbänden (Bd. 6, 7 und 8) die Geschichte des Monophysitismus dargestellt. Einen Auszug davon gab Schröckh im 18. Bande seiner Kirchengesch. S. 433—636. Vgl. auch Dorner, Lehre von der Person Christi, 1839 Seite 82 ff. (die 2. Auflage ist noch nicht so weit vorgeschritten). [Hefele.]

Monotheismus, s. Gott.

Monotheleten, Monotheletismus, monotheletische Streitigkeiten. Auf der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon (s. d. A.) sprach die Kirche im Gegensatze zum Eutychianismus, beziehungsweise Nestorianismus ihr christologisches Gottesbewußtsein also aus: „Wir bekennen einstimmig einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesum Christum, welcher vollkommen nach der Gottheit und vollkommen nach der Menschheit ist; er ist wahrer Gott und wahrer aus einer vernünftigen Seele und einem Körper bestehender Mensch; nach der Gottheit ist er gleichen Wesens mit dem Vater, nach der Menschheit gleichen Wesens mit uns und in Allem uns ähnlich außer in der Sünde. Vor aller Zeit ist er vom Vater geboren nach der Gottheit, zuletzt aber ist derselbe um unser und unseres Heiles willen von Maria der Gottesgebärerin nach der Menschheit geboren; es ist also einer und derselbe Christus, Herr und Eingeborener, welcher in zwei Naturen ohne Vermischung und ohne Verwandlung, ohne Trennung und ohne Theilung erkannt wird (*ἐκ δύο φύσεων ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον*); durch die Vereinigung wird daher der Unterschied der Naturen keineswegs aufgehoben, vielmehr bleibt das Eigenthümliche einer jeden Natur, so daß sie zu einer Person und Hypostase verbunden sind. Es gibt also nicht Einen in zwei Personen getheilt, sondern einen und denselben Sohn und Eingeborenen, den Gott Logos, unsern Herrn Jesum Christum.“ Mansi T. VII. p. 116. Harduin T. II. p. 456. In diesem Symbolum der Kirche ist also eine unzertrennliche Einheit beider nach ihrer eigenthümlichen Wesenheit ungemischten Naturen in der einen Persönlichkeit Christi, und damit implicite und per consequentiam auch die Duplicität der Willensvermögen in dem Gottmenschen gelehrt, aber ausdrücklich, explicite ist, wie man sieht, letztere nicht hervorgehoben. Es geschah auch dieses auf der sechsten allgemeinen Synode zu Constantinopel im J. 680, nachdem zuvor der monotheletische Streit über ein halbes Jahrhundert gedauert hatte. War nämlich auch von der Synode zu Chalcedon über die eutychianische Häresie das Anathem gesprochen, so war damit die Rückkehr der Abtrünnigen zur Kirche noch nicht bewirkt, die Monophysiten (s. d. A.) suchten vielmehr ein noch größeres Terrain zu gewinnen und waren auch wirklich im Anfange des siebenten Jahrhunderts, namentlich in Aegypten, Syrien &c. sehr zahlreich. Dazu kommt, daß um diese Zeit die Perser immer weiter vordrangen; im J. 614 verwüsteten sie Syrien und Palästina und plünderten Jerusalem; in einem andern Feldzuge verwüsteten sie Africa bis nach Carthago, und im J. 621 standen ihre Heere am Bosphorus im Angesichte von Constantinopel. Wenn nun der Kaiser Heraclius (s. d. A.) bei dieser Sachlage glaubte, vor Allem, wenn es ihm gelinge, die Perser zurückzuwerfen, darnach trachten zu müssen, die in Aegypten, Arabien, Syrien so zahlreichen Monophysiten mit der Kirche zu vereinigen, so zeugt dieß von richtiger politischer Berechnung. Denn die Stellung der Monophysiten war dem byzantinischen Hofe gegenüber eine sehr drohende

geworden, und die Gefahr lag nahe, daß sie sich einem ehrgeizigen Kopten, der es wagte, die Gunst der Umstände benützend, auf der Grundlage monophysitischer Kirche und ägyptischen Volksthums eine neue Dynastie zu gründen, oder gar den erklärten Reichsfeinden, den Persern und Arabern, in die Arme werfen würden; dagegen konnte das oströmische Reich durch die Vereinigung der Monophysiten mit der orthodoxen Kirche nur an innerer Wohlfahrt und an Kraft und Stärke nach Außen gewinnen. Während so Heraclius vorzugsweise aus politischen Gründen die Vereinigung wünschte; glaubten einige Prälaten das Arcanum gefunden zu haben, wodurch diese bewerkstelligt werden könnte; *μια ἐστιν ἡ ἐνεργεια του Χριστου*, lautete ihr Schiboleth, und während wohl einige das Häretische dieser Eintrachtsformel nicht durchschauten, wollten andere, mit dem Monophysitismus liebäugelnd, durch diese Hinterthüre das monophysitische Dogma, wo nicht seinen Worten, doch seinem innersten Gehalte nach in die Kirche einführen. Daß die Monophysiten sich gerne zur Annahme dieser Formel verstanden, begreift sich leicht, da sie dabei in der That Recht behielten, die Orthodoxen aber nur dem Namen nach, sintemal eine Zweiheit von Naturen, die nur einfach wirkt, weiter nichts ist als ein leeres Wort. Die Formel selbst „*μια ἐνεργεια*“ ist übrigens vieldeutig. Mit ihr war nicht gegeben, ob sie eine göttliche, oder eine göttliche und menschliche zugleich, oder vielleicht eine Mischung aus beidem sei. Wirklich gingen auch die Anhänger und Verfechter der Formel, von Johannes von Damascus zuerst Monotheleten (*μονοθελῆται*) genannt, in genannter Weise auseinander. Sergius, seit 608 orthodoxer Patriarch von Constantinopel und von Heraclius sehr wohl gelitten, und seine Anhänger behaupteten, die menschliche mit dem Logos vereinigte Natur habe zwar ihre eigene Seele und menschlichen Geisteskräfte, übe aber keine ihr eigenthümliche Thätigkeit aus, sondern Alles, was durch die beiden Naturen geschehe, müsse dem Logos beigelegt werden, und es sei daher in Christo nur eine einzige Wirkungsweise und Willensthätigkeit, ausgehend von dem Logos als ihrer wirkenden Ursache, der sich dabei der Menschheit nur als seines Werkzeuges bediene; andere Koryphäen des Monotheletismus stellten den, wo möglich noch unsinnigeren Grundsatz von einem Willen m i t t l e r e r Art auf, welcher, wie sie sagten, aus der Verschmelzung des göttlichen und menschlichen Willens in Christo entstanden sei. — Ueber die Frage, wann und von wem die Lehre von der *μια ἐνεργεια* zuerst aufgestellt worden sei, sind die Gelehrten aus Mangel an genügenden, mit einander übereinstimmenden Nachrichten nicht einig, auch wurde Anfangs für den Monotheletismus mehr nur unter der Hand geworben, am meisten aber hat die Ansicht für sich, welche dem Sergius die Authorschaft der neuen Häresie beimißt, wie denn auch die sechste allgemeine Synode (Mansi Tom. XI. p. 555) ausdrücklich sagt: „Sergius habe den Anfang gemacht, von diesem Irrthum zu schreiben.“ Er stand zwar im Rufe der Orthodoxie, aber seine Sympathie für den Monophysitismus, — daß er von monophysitischen Eltern abstamme, läßt sich nicht sicher erweisen — und der Wunsch des Kaisers nach einer Vereinigungsformel machte ihn unlogisch, und eine verlorengegangene Schrift Mennas (s. d. A.) Patriarch zu Constantinopel vom J. 536 — 552, an Papst Vigilius und eine Stelle in den Schriften des Areopagiten Dionysius sollen ihn auf den Hauptsatz des Monotheletismus gebracht haben. Die Schrift des Mennas wird freilich von Vielen für ein Machwerk des Sergius selber ausgegeben, und die Stelle des Areopagiten „*μία θεανδρικὴ ἐνέργεια*,“ epist. IV. ad Cajum, welche während des monotheletischen Streites so oft angezogen wurde, k a n n zwar im specifisch monotheletischen Sinne verstanden werden, legt aber die andere Erklärung noch weit näher, wornach dieser gottmenschliche Wille (voluntas deivirilis) kein anderer ist, als der menschliche Wille, der jedoch in allen seinen Handlungen stets den göttlichen Willen zu seinem, ihn einzig leitenden Princip hat, sich fest an denselben anschließt, in Allem sich ihm unterwirft, durchaus nur das will, was auch Gott will, und das nicht will, was Gott ebenfalls nicht will, mithin sich so vollkommen mit dem göttlichen Willen ver-

eint, so völlig in demselben sich auflöst, daß man beide Willen figürlich nur **einen** Willen nennen kann. Doch sei dem, wie ihm wolle, Sergius deutete den Ausdruck so, wie es ihm convenirte, und um zu erfahren, welchen Anklang seine Vereinigungsformel finden dürfte, schickte er um 616 die Schrift des Mennas an Theodor, Bischof von Pharan in Arabien, an den gelehrten Monophysiten Georg und Andere, und bat sich von ihnen ihr Urtheil aus über den Lehrsatz von **einer** Wirkung (*ἐνέργεια*) und **einem** Willen. Auch diese sprachen die Ansicht aus, daß aus der Einheit der Person Christi auch die Einheit seines Wirkens und Wollens als nothwendige Folge fließe, und Bischof Stephan von Dora sagt deßhalb mit Recht, Theodor habe *ἐν πρώτοις* die neue Lehre vertheidigt, Mansi T. X. p. 893. Nun sollte aber der Monotheletismus Leben und Gestalt gewinnen. Auf seinem ersten Feldzug 622 kam Heraclius nach Armenien, knüpfte hier mit dem Haupte der armenischen Monophysiten, Paulus, ein Religionsgespräch an, eiferte gegen die Lehre von **einer** Natur Christi, sprach sich aber entschieden für **eine** Wirksamkeit, *ἐνέργεια*, aus, womit sich Paulus einverstanden erklärte. Bald darauf erließ der Kaiser ein Schreiben an den Metropoliten von Cypern, Arcadius, worin er ihm von zwei Wirkungsweisen in Christo zu reden verbot. Im J. 626 ließ sich Heraclius mit dem Bischofe der kolchischen Stadt Phasis, Cyrus, in ein theologisches Gespräch ein. Letzterer äußerte große Bedenklichkeiten und bemerkte, daß der monotheletische Lehrsatz in offenbarem Widerspruche stehe mit der Lehre des Papstes Leo I, der in seinem Briefe an Flavian deutlich sage: agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; der Kaiser wußte ihn doch zuletzt, ohne Zweifel auch durch Versprechungen, zu gewinnen und wies ihn an Sergius. Die Antwort des Patriarchen (Harduin III. 1310) auf die Anfrage, ob man Christo zwei Willen oder nur **einen** zuschreiben dürfe, war mit großer Vorsicht abgefaßt. Jene Frage, sagt Sergius, sei auf den großen ökumenischen Kirchenversammlungen nie aufgeworfen und untersucht worden, daher gebe es keine Entscheidung rechtgläubiger Synoden darüber. Indessen finde er, daß viele ausgezeichnete Väter der Kirche, namentlich Cyrill, nur **eine** lebendigmachende Wirkung Christi anerkannt hätten, dasselbe lehre der selige Patriarch Mennas von Constantinopel, wovon Cyrus sich aus der beifolgenden Schrift desselben überzeugen könne; auch Leo I. lehre im berührten Briefe keine zwei Willen, überhaupt sei ihm kein rechtgläubiger Lehrer bekannt, der Christo zwei Willen beilege. Im J. 629 gewann Heraclius während seines Aufenthaltes zu Hierapolis das Haupt der syrischen Monophysiten, Athanasius, für den Monotheletismus um den Preis des Patriarchalstuhles von Antiochien, und ein Jahr später wurde Cyrus Patriarch von Alexandrien. So waren nun drei Patriarchalstühle mit Monotheleten besetzt. Cyrus suchte nun zuerst den Vereinigungsplan durchzuführen, ob dabei von Theodor von Pharan unterstützt, ist zweifelhaft. Ein förmlicher Vertrag von neun Artikeln wurde mit den ägyptischen Jacobiten (Monophysiten) abgeschlossen 633. Der Artikel VII, worin es unter Anderm heißt: *καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον*, gab den Monophysiten gewonnenes Spiel, und sie konnten mit Recht triumphirend ausrufen: „nicht wir haben das Concilium von Chalcedon angenommen, sondern das Concilium ist zu uns gekommen, denn wer nur eine Wirkung in Christo lehrt, der bekennt auch nur **eine** Natur in ihm.“ Dieß sah auch der Mönch Sophronius, der sich damals in Alexandrien befand, deutlich ein, er setzte auseinander, daß, wenn an den chalcedonensischen Schlüssen festgehalten werden wolle, die Differenz, in welcher jene Synode in Betreff der Naturen gegen die Monophysiten stand, auch auf die *ἐνέργεια* der Naturen, die ja nur die lebendige Wirklichkeit von dieser ausmacht, auszudehnen sei, und beschwor den Cyrus fußfällig, diese Artikel nicht bekannt zu machen. Aber umsonst; nur dahin vereinigten sich beide, daß der Mönch, mit einem Berichte des alexandrinischen Kirchenhauptes versehen, sich nach Constantinopel begeben solle, um

über die Angelegenheit mit dem dortigen Patriarchen weiter zu unterhandeln. Sergius führte dem Mönch gegenüber aus, daß der Frieden der Kirche und das Wohl des Staates Nachgiebigkeit gegen den Lehrbegriff der Monophysiten gebieterisch fordere, ohnehin sei die Lehre von zwei Wirkungen durch die Kirchenorthodoxie nicht vorgeschrieben. Konnte auch Sophronius den Patriarchen von Constantinopel von der Falschheit des Monotheletismus nicht überzeugen, so hielt Sergius es von jetzt an doch für ungewöhnlich und zweideutig, nur eine Wirkung in Christo zu lehren, und schrieb daher an den Patriarchen von Alexandrien, er möchte jetzt, nachdem die Vereinigung vollbracht worden, Niemanden mehr gestatten, von einer oder zwei Willensäußerungen zu reden, sondern man solle sich mit dem von den heiligen öcumenischen Synoden vorgeschriebenen Bekenntnisse begnügen. Gleichen Rath ertheilte er jetzt auch dem Kaiser. Daß Sophronius sein Wort gegeben, über die berührte Streitfrage Stillschweigen zu beobachten, ist möglich, aber nicht erwiesen, auf jeden Fall machte er sie nach seiner Rückkehr in sein Kloster in Palästina zum Gegenstande neuer Forschung, und suchte in einer eigenen Schrift von 600 Väterstellen den Nachweis zu liefern, daß die Kirchenlehrer Christo stets zwei Willen beigelegt haben. Durch diese Forschung noch mehr in seiner Ueberzeugung bestärkt, warf er, nachdem er zuvor noch im J. 634 auf den Patriarchalstuhl von Jerusalem erhoben worden war, den Monotheleten den Fehdehandschuh hin, berief sofort die von seinem Stuhle abhängigen Bischöfe zu einer Synode, auf welcher er das monotheletische Dogma verfluchte und in öffentlichen Acten (Mansi, T. XI. p. 529) die Lehre von einem Willen Christi für greuliche Ketzerei erklärte. Nun glaubte Sergius, sein Ansehen sei nicht mehr groß genug, um eine Wahrheit zu unterdrücken, die in dem gelehrten und durch Frömmigkeit ausgezeichneten Patriarchen von Jerusalem einen so kräftigen Vertheidiger gefunden hätte, zumal da hinter ihm eine so mächtige Partei stand, als deren Wortführer er in Alexandrien aufgetreten war, und der er auch seine Erhebung auf den Patriarchalstuhl verdankte, und bemühte sich deßhalb, den Papst Honorius (s. d. A.) durch ein klug eingerichtetes Schreiben (Harduin. T. III. p. 1311 ff.) auf seine Seite zu bringen. Er pries darin mit Uebertreibung die allgemeine Rückkehr der ägyptischen Monophysiten zur Kirche, bemerkte, es würde hart sein, diese Millionen bloß wegen des bei der Union zur Bedingung gemachten Ausdrucks, eine Wirkungsweise Christi, wieder zum Abfalle zu zwingen, eines Ausdrucks, der doch von vielen Vätern gebraucht worden, äußerte aber dann, am besten sei es, weder von zweien, noch von einer Wirkungsweise Christi zu reden, nicht von einer, weil sonst Manche glauben könnten, dadurch werde die Lehre von den beiden Naturen unterdrückt, nicht von zweien, weil daraus zwei einander widerstrebende Willen, *δυο θεληματα εναντιως προς αλληλα εχοντα* folgen würden. Leider ging Honorius in die Falle, welche Sergius ihm gelegt hatte; sein Antwortschreiben verräth eine auffallende dogmatische Unklarheit und ein gänzliches Mißverstehen des in Frage gestellten Lehrpunctes; er betrachtet die Opposition des Sophronius als einen unnützen Wortstreit, novas vocum quaestiones, stellt monotheletische und dyotheletische Sätze, mehr oder weniger deutlich, neben einander, so daß man später in diesem unüberlegt oder in künstlicher Dunkelheit abgefaßten Schreiben (Harduin III. 1320 ff.) Stoff zur Verdammung wie zur Entschuldigung des Papstes finden konnte. Selbst nachdem Sophronius die Sache näher aus einander gelegt, forderte Honorius in einem zweiten Schreiben nur, daß beide Theile schweigen, und weder von einer noch von zwei Wirkungen reden sollten; übrigens nennt Bellarmin dieses Schreiben eine confessio catholicissima, et Monothelitarum haeresin penitus destruens. Nachdem im J. 637 die Eroberung Jerusalems durch die Saracenen erfolgt war, fand Sophronius keine Zeit mehr, in die monotheletischen Streitigkeiten einzugreifen († 11. März 638), und um auch in seinem Reiche Ruhe zu schaffen, erließ Heraclius 638 die Ekthesis (Harduin T. III. p. 791—98), welche, wie der Kaiser kurz vor seinem Tode 641 noch bezeugte, eigentlich von Sergius verfaßt ist, und worin geboten

war, daß weder von zwei Wirkungsweisen noch auch von einer geredet werden solle, dann aber behauptet wird, daß in Christo nur ein Wille gewesen sei, weil man sonst zwei einander widerstrebende Willen annehmen würde. Sergius ließ sofort durch Bischöfe, die in Constantinopel weilten, das kaiserliche Glaubensgesetz unterschreiben, lobte dasselbe höchlich und verordnete, daß jeder Cleriker, welcher der Ekthesis zuwider handeln würde, sein Amt verlieren, Mönche aber oder Laien im gleichen Falle von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein sollten; auch Pyrrhus, der nach dem Tode des Sergius († im Dec. 638) den Patriarchalstuhl von Constantinopel bestieg, anerkannte alsbald die Ekthesis, und der Sieg der Monotheleten schien entschieden zu sein. Da starb zu ihrem Schrecken der Papst Honorius, und seine Nachfolger Severinus und Johann IV. (s. diese Art.) verwarfen die Ekthesis und sprachen das Anathem über den Monotheletismus, auch eine Apologie für den Honorius richtete Johann IV. an des Heraclius ältesten Sohn, den Augustus Constantinus-Heraclius, welch' letzterer nur 102 Tage regierte und dann wahrscheinlich an Vergiftung starb, worauf dann Constans II. (s. d. A.) folgte. Auch Pyrrhus war der Theilnahme an der Vergiftung verdächtig und allgemein verhaßt und floh deßhalb nach dem römischen Africa hinüber; Paulus, bisher Presbyter an der Hauptkirche zu Constantinopel, erhielt, nachdem er die Ekthesis unterschrieben, die Stelle des Flüchtlings. Um diese Zeit stand der Abt Maximus, der gelehrteste und scharfsinnigste Theologe seiner Zeit, an der Spitze der die Irrlehre bekämpfenden Katholiken, er brachte auch im J. 645 auf einer Conferenz (disputatio cum Pyrrho, in S. Maximi opp. Tom. II. p. 159—195) den Pyrrhus zur Anerkennung des Irrthümlichen im Monotheletismus; dieser ging mit ihm darauf nach Rom, wo er dem Papste Theodorus (s. d. A.) eine Abschwörungsformel überreichte; deßgleichen erklärten sich auch mehrere Synoden Africa's gegen die Monotheleten; auch der Erzbischof von Cypern, Sergius, verfluchte den Monotheletismus, und Stephan, Bischof von Dora, ward vom Papste beauftragt, alle monotheletischen Bischöfe, deren Stühle in den von den Saracenen eroberten Provinzen noch feststünden, von ihren Gemeinden zu verjagen und orthodoxe an ihrer Statt einzusetzen. Nun glaubte Constans II. (s. d. A.) durch ein neues Glaubensgesetz, welches unter dem Namen τύπος 648 erschien (Harduin III. 823), die Ekthesis aufhob und die Lage der Dinge, wie sie vor Anfang der monotheletischen Bewegung war, wieder herzustellen suchte, die geistige Entwicklung des kirchlichen Bewußtseins zum Stillstande oder Rückschritte bewegen zu können, und verübte an den Gegnern seines Typus, besonders an Maximus und Papst Martin I. (s. d. A.), jede mögliche Grausamkeit; aber vergebens, der Typus feierte doch keinen Sieg. Auf den Patriarchen Paulus folgte Pyrrhus wieder, der bald zu Ravenna zum Monotheletismus abgefallen war, und dann Petrus, ebenfalls ein Monothelet; in Rom aber folgten sich schnell nach einander auf dem päpstlichen Stuhle Eugenius I. und Vitalian (s. diese Art.); von beiden Seiten beobachtete man jedoch ein gewisses Stillschweigen, weder für noch gegen den einen Willen Christi wurde gestritten, der Typus von den genannten Päpsten so wenig unterschrieben, daß er vielmehr als nicht gegeben behandelt wurde; mit einem Worte, die Zeit fing an sich zu ernüchtern von dem monotheletischen Rausche, und Constantin IV., Pogonatus, d. i. der Bärtige (s. d. A.), war für eine aufrichtige Vereinigung mit der Kirche geneigt, waren doch in Constantinopel selbst auf den Monotheleten Petrus drei katholisch gesinnte Patriarchen, Thomas, Johannes und Constantin, gefolgt. Nur unter dem Papste Donus I. (s. d. A.) wurde in Constantinopel der monotheletische Zank wieder aufgewärmt. Theodorus, welcher 677 den dortigen Patriarchalstuhl bestieg, war ein Monothelet und entschlossener Gegner des Papstes, und lag im Bunde mit Macarius, der Patriarch von Antiochien war, aber weil diese Stadt in den Händen der Araber war, zu Constantinopel sich aufhielt, dem Kaiser in den Ohren, daß er gestatten möchte, die Päpste nach Honorius, namentlich Vitalian, als häretische Dyotheleten aus den Diptychen zu streichen. Der Kaiser,

weil schon von außenher von den Saracenen bedrängt, willigte, um nicht auch noch den mächtigen Patriarchen und seinen Anhang zu reizen, wenn auch nur höchst ungern, ein (Pagi, breviar. pontif. rom. Vol. I. p. 442); nachdem er aber 678 mit dem Kaliphen einen sehr ehrenvollen Frieden abgeschlossen und dadurch freie Hände bekommen hatte, so dachte er ernstlich daran, die Ruhe der Kirche wieder herzustellen. Zu diesem Zwecke entsetzte er noch 678 den Patriarchen Theodorus seines Amtes und erhob den Presbyter Georgius auf den Stuhl von Constantinopel; dann ersuchte er den Papst Donus, daß er Abgeordnete zur Beilegung des kirchlichen Zwistes senden möge. Als das kaiserliche Einladungsschreiben in Rom ankam, saß bereits Agatho (s. d. A.) auf dem päpstlichen Stuhle. Dieser beschloß nun, um der vom Kaiser verlangten Sendung Ansehen und Gewicht zu geben, den zu ernennenden Personen ihre Bestimmung und Aufträge in einem römischen Concilium zu geben, auf welchem auch andere Provinzen der abendländischen Kirche repräsentirt sein sollten. Die Repräsentation wurde auf folgende Weise eingeleitet: der Papst gab den Bischöfen in Italien, Gallien, Britannien und Spanien auf, in besondern Provincialconcilien zusammenzutreten, in denselben den Glauben über die durch den Monotheletismus angeregte Streitfrage auszusprechen; dann sollte jedes dieser Concilien für sich Stellvertreter nach Rom schicken, welche Namens der in jeder Provinz abgehaltenen Synode dem römischen Concilium beiwohnen sollten. Letzteres wurde im J. 680 von 125 Bischöfen zur Ernennung der Gesandten und zur Vorbereitung auf die im Orient zu haltende Synode veranstaltet. Es zeigte sich hier wieder, daß der ganze Occident einstimmig den Monotheletismus verwarf. Die Versammelten wählten drei aus ihrer Mitte zu Abgeordneten für das Concil von Constantinopel und entwarfen eine Schrift an den Kaiser, worin sie ihre Anhänglichkeit an den Dyotheletismus ausdrückten; Agatho seinerseits stattete die Abgeordneten noch mit einem besondern Schreiben an den Hof aus, worin er unter Anderm ausführlich nachweist, daß das Dogma von zwei Willen Christi in der römischen Kirche stets festgehalten worden sei. Die Synode, die sechste allgemeine, wurde in 18 Sitzungen (actiones), wovon fünf noch in das Jahr 680 fallen, in einem Saale des kaiserlichen Palastes, der von seinem muschelförmigen Gewölbe den Namen Trullus führte, gehalten. Der Kaiser selbst wohnte dieser Synode bei, mehr als 160 Bischöfe, unter ihnen die päpstlichen Abgeordneten, sowie sämmtliche Patriarchen waren anwesend; auch Mönche wurden auf ausdrückliches Verlangen des Kaisers zugelassen. Die erste Sitzung wurde den 7. November gehalten, und die römischen Abgeordneten machten den Anfang mit der Klage, daß die frühern Patriarchen von Constantinopel sammt andern orientalischen Bischöfen seit 45 Jahren neue Redensarten von einem Willen und einer Wirkung Christi, dem ächten Glauben zuwider, eingeführt hätten, und daß diese Ketzerei immer noch fortbestehe. Aufgefordert vom Kaiser, gegen diese Anschuldigungen sich zu vertheidigen, erhob sich der Patriarch von Antiochien, Macarius, und behauptete Namens der Monotheleten, er und seine Genossen hätten keineswegs Neuerungen aufgebracht, sondern ihre Lehre beruhe auf den Aussprüchen der fünf ökumenischen Concile, und der Beweis hiefür sollte in den drei ersten Sitzungen geliefert werden. Die Acten dieser Concilien wurden vorgelesen, aber das Urtheil des Senates im Einklang mit den anwesenden Bischöfen fiel dahin aus, daß Macarius seine Lehre aus den Acten der Synoden nicht erwiesen habe. In der vierten Sitzung am 15. November wurden die zwei Schreiben des Papstes Agatho und der römischen Synode in griechischer Uebersetzung vorgelesen. In der fünften Sitzung, den 7. December, übergaben die Monotheleten eine Schrift von zwei Bänden mit der Aufschrift: Zeugnisse der heiligen Väter, welche lehren, daß der Herr Jesus Christus einen Willen habe, welches auch der Wille des Vaters und hl. Geistes ist, mit der Bitte, sie ablesen zu lassen, was auch geschah. Am 12. Febr. 681 übergab Macarius noch einen kleinen Band patristischer Stellen, welcher ebenfalls vorgelesen wurde. Nun erklärten aber die päpstlichen Gesandten,

die beigebrachten Stellen seien theils verfälscht, theils verdreht, und verlangten deßhalb eine Vergleichung derselben mit den in der Patriarchalbibliothek befindlichen Handschriften. In der siebenten Sitzung am 13. Febr. legten die römischen Legaten eine Sammlung patristischer Stellen für den Dyotheletismus vor, und eine Abschrift davon wurde den Patriarchen von Constantinopel und Antiochien zur Vergleichung mitgetheilt. In der nächsten Sitzung den 7. März erklärte Georg, er habe nach reiflicher Prüfung der römischen Schriften gefunden, daß dieselben mit dem Glauben der Väter vollkommen übereinstimmen, deßhalb pflichte er von Herzen der Lehre von zwei Willen bei. Alsbald folgte seinem Beispiele eine lange Reihe griechischer Bischöfe; Macarius aber von Antiochien blieb mit einigen Mönchen bei seiner monotheletischen Ansicht und erklärte, daß er sich lieber in Stücke zerhauen oder in's Meer werfen lasse, als sein Glaubensbekenntniß zurücknehmen. In den folgenden Sitzungen fand die Vergleichung der genannten Sammlungen patristischer Stellen und mehrerer einschlägigen Actenstücke Statt, welche durchaus zu Gunsten der Orthodoxen ausfiel. Daher wurden auch Macarius, Sergius, Pyrrhus, Paulus, Petrus, Theodor von Pharan und Cyrus mit dem Anathem belegt. „Zugleich mit diesen, sprachen die Synodisten, verfluchen wir aber auch den ehemaligen Papst Honorius, und zwar darum, weil wir aus seinem Schreiben an Sergius ersehen haben, daß er die gottlosen Meinungen des Letztern getheilt hat". In der 15ten Sitzung den 26. April machten die Monotheleten einen letzten verzweifelten Versuch, ihre Sache durch übernatürliche Mittel wieder herzustellen. Polychronius, ein alter und im Monotheletismus versauerter Mönch aus Heraclea, wollte eine Erscheinung gehabt haben, in welcher ein Mann von unaussprechlicher Herrlichkeit ihm gesagt habe: wer nicht einen Willen, eine gottmenschliche Thätigkeit im Erlöser anerkenne, der verdiene den Namen eines Christen nicht. Zugleich erklärte sich Polychronius bereit, seine Aussage durch das Wunder einer Todtenerweckung zu bestätigen, und die Synode gestattete zur Enttäuschung des Volkes den Versuch. Auf versilberter Bahre wurde eine Leiche nach einem öffentlichen Platze gebracht, und der Mönch legte in Gegenwart einer sehr zahlreichen Menge von Zeugen und Zuschauern derselben sein Glaubensbekenntniß auf den Kopf und flüsterte ihr mehrere Stunden lang unabläßig in die Ohren, aber natürlich vergebens. Er wurde sofort in den Trullus zurückgeführt und dort als Lügner, Volksverführer und Ketzer mit dem Bannstrahle belegt und der Priesterwürde beraubt. In den beiden letzten Sitzungen wurde die Glaubenslehre gegen den Monotheletismus unter Anerkennung der vorhergehenden fünf allgemeinen Concilien und in Uebereinstimmung mit dem Schreiben Agatho's und der römischen Synode dahin formulirt: „Wir bekennen in Christo zwei eigenthümliche Willen, zwei eigenthümliche Wirkungen, ungetheilt, unverwandelt, ungetrennt, unvermischt, nach der Lehre der heiligen Väter, nicht also, daß, wie die Ketzer gesagt haben, die beiden Willen einander widersprechen, was ferne sei, sondern also, daß der menschliche Wille dem göttlichen und allmächtigen in Allem folge.." (*δύοφυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως . . . καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, . . ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπῖπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.*) Nachdem diese Glaubensformel von den Synodisten und dem Kaiser unterschrieben und das Anathem über die Monotheleten und andere Ketzer, wie Nestorius, Eutyches, Dioscur, Apollinaris &c., wiederholt ausgesprochen war, wurde noch eine Schrift (Hard. III. 1437) an den Papst ausgefertigt, worin er über den Verlauf der Verhandlungen in Kenntniß gesetzt und um Bestätigung der gefaßten Beschlüsse ersucht wurde. Unsere Synode wird öfters auch von ihrem Versammlungslocale die trullanische genannt, doch gewöhnlich begreift man unter diesem Namen jene, welche ebendaselbst im J. 692 gehalten wurde (s. den Art. Constantinopel). Der Monotheletismus war hiemit gerichtet, und

fortan sollten Alle, welche von der allein wahren Lehre des Dyotheletismus abzuweichen wagen würden, gestraft werden, Bischöfe und Cleriker nämlich solle Absetzung von ihren Aemtern, Laien und Mönche der Kirchenbann treffen; allein es gab doch noch Viele, welche im Herzen und heimlich der Häresie zugethan blieben. Dieses zeigte sich, als Philippicus Bardanes, nachdem er den Kaiser Justinian II. vom Throne gestoßen und dem Enthronten sowie dem einzigen Sohne desselben Tiberius die Köpfe hatte abschlagen lassen, im December 711 zur Regierung gelangt war. Von dem Patriarchen Macarius und dem Mönche Stephanus im Monotheletismus unterrichtet und erzogen, hoffte er mit Hilfe der Anhänger des monotheletischen Lehrbegriffs seine wankende Gewalt befestigen zu können. Er versammelte 712 eine Synode, welche, wie sich dieß von dem oft erprobten Knechtssinne der orientalischen Bischöfe erwarten ließ, die Beschlüsse der sechsten allgemeinen Synode umstieß; die Namen des Sergius und Honorius wurden wieder in die Diptychen gesetzt; der Patriarch Cyrus von Constantinopel, der sich den monotheletischen Plänen des Kaisers widersetzte, wurde in ein Kloster verstoßen, und an seiner Statt erhob der Kaiser den Diacon Johannes, der sich zu Allem willig hergab; andere Bischöfe, die treu blieben, wurden exilirt, die meisten aber, und selbst gelehrte und geachtete Prälaten, wie Germanus von Cyzicus und Andreas von Creta, hatten, wie schon bemerkt, die Schwäche, nachzugeben. Doch im Occident waren die Bemühungen des Philippicus vergeblich. Als der Kaiser die Römer auffordern ließ, dem neuen Glauben zu huldigen und die bildlichen Darstellungen der sechs öcumenischen Synoden, die man eben zu Rom in dem Porticus des hl. Petrus gemalt hatte, zu vertilgen, da widersetzten sich diese, und erklärten, ihn nicht als Kaiser anzuerkennen; sein Bildniß wurde nicht in den Kirchen aufgestellt und sein Name nicht in die öffentlichen Gebete eingeschlossen. Aber auch im Oriente dauerte diese Ueberlegenheit der Monotheleten nur bis zum Jahre 713, da Philippicus durch eine neue Empörung, wie er auf den Thron gelangt war, auch von demselben gestürzt wurde. Anastasius II., bisher Geheimschreiber des Philippicus, wurde auf den blutigen Thron von Byzanz erhoben, und eine seiner ersten Handlungen war, daß er alle kirchlichen Veränderungen seines Vorgängers wieder aufhob. Das sechste Concil wurde wieder förmlich anerkannt, die Namen des Sergius, Honorius und ihrer Mitschuldigen von Neuem aus den Diptychen gestrichen, die Lehre von *einem* Willen verflucht. Der Patriarch Johann erließ an den Papst ein Schreiben (Harduin III. 1838 ff.), in welchem er darzuthun suchte, daß er, im Herzensgrunde stets ein eifriger Bekenner des Dyotheletismus, nur aus Noth, und um Schlimmeres zu verhindern, unter der vorigen Regierung ein kluges Nachgeben (οἰκονομια) beobachtet habe. Andere griechische Bischöfe folgten seinem Beispiele, und nur in einem Winkel Asiens, doch außerhalb der byzantinischen Grenzen, unter den Einwohnern des Libanon und Antilibanon (s. den Art. *Maroniten*), fristete der Monotheletismus fortan noch ein kümmerliches Dasein bis in's 12te Jahrhundert herab. Vgl. *Gfrörer*, allgemeine Kirchengeschichte. Bd. III. Abthl. 1. S. 36 ff. *Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. S. 96 ff. *Döllinger*, Lehrbuch der Kirchengesch. Bd. I. S. 170—179. *Schröckh*, Kirchengesch. Bd. XX. S. 386—452. *Walch*, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien ꝛc. Thl. 9. S. 3—666. *Stolberg*, Geschichte der Religion Jesu Christi. Bd. 21. S. 382—391. und 22. Bandes 2. Abtheilung S. 435—457. *Katerkamp*, des ersten Zeitalters der Kirchengesch. 3. Abth. S. 450—480 und 489—500. *Harduin* Tom. III. p. 1044 ff. [Fritz.]

Monstranz oder Ostensorium, auch Tabernaculum gestatorium genannt, ist ein Gefäß, in welchem das hochheilige Altarssacrament in einer größern Hostie auf eine dem Publicum sichtbare Weise zur Anbetung exponirt, oder (zu demselben Zwecke) in Procession herumgetragen wird. Es hat mindestens jede Pfarrkirche ein, oft auch mehrere solche Gefäße, die nach Vorschrift der hl. Congregation der Gebräuche (16. Dec. 1649) benedicirt werden, ehe man sie zu diesem Zwecke

verwendet. Das Allerheiligste ruht in demselben unter Glas oder Christall auf einer halbmondförmigen Gabel (Lunula), die gewöhnlich aus Silber und vergoldet ist, ja nach der Ansicht vieler Theologen mindestens silbern und vergoldet sein muß (cfr. Quart. Comment. p. 2. tit. 2), jedenfalls aber mit der Monstranz selber benedicirt wird. Der Stoff, aus dem die übrigen Theile der Monstranz gefertigt werden, richtet sich nach dem Wohlstand der Kirche. Während die meisten Kirchen sich mit einer kupfernen Monstranz, die vergoldet oder versilbert wird, begnügen, haben andere Monstranzen, die wegen ihres Silber- oder Goldgehaltes, oder wegen ihrer Verzierungen mit Gemälden und Edelsteinen viele hundert, ja bisweilen viele tausend Gulden werth sind. Der Form nach hat die Monstranz entweder Aehnlichkeit mit einem Thurme oder mit einem Baumblatte: jede ist sinnvoll, jene erinnert, daß Christus allen denen eine feste Burg sei, die auf ihn vertrauen; diese, daß derselbe der Baum des Lebens sei, an dem Licht, Liebe, Leben als Früchte für die ganze Menschheit reifen. Die Einführung dieses Schaugefäßes fällt in die Zeit, in der das Frohnleichnamsfest (s. d. A.) eingführt wurde, somit in das 13. Jahrhundert (cfr. Mart. de antiqu. Eccl. discipl. c. 29. n. 5). Die ersten Monstranzen waren thurmförmig, heut zu Tage sieht man fast überall (hie und da bedient sich noch eine Kirche einer thurmförmigen) blattförmige. In der Frohnleichnamsoctav ziert man dieselben gewöhnlich mit einem Kranze von Rosmarin oder Blumen. Wird die Monstranz bei dem hl. Grabe am Charsamstag exponirt, so wird sie mit einem feinen weißen oder schwarzen Schleier verhüllt. Merkwürdig ist, daß in der Stadt Lucern in der Schweiz seit uralter Zeit das Allerheiligste auch zu den Kranken in einer Monstranz getragen wird, und Papst Sixtus IV. diese Uebung im J. 1479 gutgeheißen hat (vgl. Liturgia v. Marzohl und Schneller, II. Bd. S. 187). [Fr. X. Schmid.]

Monstrum (Mißgeburt), Taufe des. Die leitenden Grundsätze sind hier folgende: 1) Was durch geschlechtlichen Umgang eines Menschenpaares erzeugt und geboren wird, ist Mensch, und als solcher tauffähig. 2) Was durch geschlechtlichen Umgang eines männlichen Thieres mit einem menschlichen Weibe allenfalls erzeugt und geboren werden könnte, hat die Präsumtion, daß es kein Mensch sei, und ist deßwegen nur dann bedingnißweise zu taufen, wenn es menschliche Gestalt hat. 3) Was durch geschlechtlichen Umgang zwischen einem Mann und einem weiblichen Thiere allenfalls erzeugt und geboren werden könnte, hat die Präsumtion, daß es Mensch sei, und ist, wenn es menschliche Gestalt hat, bedingnißweise zu taufen. 4) Ist ein Monstrum von der Art, daß es zweifelhaft ist, ob es ein oder mehrere Menschen sei, so gilt die Regel: „So viel Köpfe oder Brüste sind, so viel sind es Menschen", und so oft ist zu taufen. Ist Gefahr auf Verzug, so sind die zwei oder noch mehr Menschen, aus denen das Monstrum besteht, mit einander zu taufen. Läßt sich aber die Zahl der Köpfe oder Brüste nicht mit Bestimmtheit angeben, so ist der deutlich kennbare Kopf oder die deutlich kennbare Brust zuerst unbedingt zu taufen, und hierauf der nicht deutlich kennbare Kopf oder die nicht deutlich kennbare Brust bedingnißweise. Vgl. das römische Ritual und Schram's Compend. theol. tom. 3. c. 947). [Fr. X. Schmid.]

Montanus und die Montanisten. I. Die ältesten und wichtigsten Quellen unserer Kenntniß des Montanismus sind a) die zahlreichen Schriften des selbst montanistischen Tertullian (s. d. A.) und b) die Fragmente mehrerer dem Montanus fast gleichzeitiger, ihm aber feindlicher alten Väter, welche Eusebius seiner Kirchengeschichte (V, 16—19 incl.) einverleibt hat. Minder bedeutend ist, was die spätern Häresiologen, besonders Epiphanius (haer. 48), Theodoret (haer. fab. lib. III, 2) und Philastrius (de haeres. c. 49 unter dem Titel Cataphryges, denn was er Montanistae nennt, c. 83, sind die Donatisten), auch da und dort andere Kirchenväter uns über den Montanismus berichtet haben. Während aber Tertullian über die Entstehung der Secte völlig schweigt und nur ihre Lehreigen-

thümlichkeiten darstellt und vertheidigt, erzählen die übrigen Quellen, namentlich die alten bei Eusebius (l. c.), den Ursprung des Montanismus in folgender Weise. II. Montanus stammte aus dem Flecken Ardaban in Mysien bei Phrygien, war früher Heide, glaubte aber bald nach seiner Bekehrung ganz besonderer Offenbarungen von Gott gewürdigt und zum Reformator des Christenthums berufen zu sein. Unsere Quellen (besonders Euseb. V, 16) leiten dieß „von allzu heftiger Begierde, etwas Großes vorzustellen“, also vom Ehrgeize ab; es ist aber sehr wohl möglich, daß der Hypereifer des Neoconvertiten, verbunden mit einer schwärmerischen Naturanlage, die eigentliche Ursache war. Wie dem sei, Montanus verfiel in heftige, bis zur völligen Bewußtlosigkeit gehende Ekstasen, und begann in diesem Zustande zu prophezeien und „seltsame Dinge zu reden, welche der kirchlichen Ueberlieferung zuwider waren“. Die Einen hielten ihn für „besessen und verrückt“, und „für einen falschen Propheten“, und wollten seinem Treiben Einhalt thun; ein anderer Theil der Gemeinde aber war stolz darauf, einen so absonderlichen Mann zu besitzen, und ermunterte ihn zur Fortsetzung seines Treibens. Bald fühlten sich auch zwei Frauen, Maximilla und Prisca oder Priscilla, von demselben göttlichen Geiste ergriffen, verließen ihre Männer (Euseb. V, 18) nach montanistischen Angaben wäre Prisca eine Jungfrau gewesen (Euseb. V, 18), schlossen sich an Montanus an und begannen in ähnlicher Weise zu reden und zu prophezeien. Bald suchten einige kleinasiatische Bischöfe durch Unterredungen mit diesen schwärmerischen Personen sie von ihrem Wahne zu befreien, so Zotikus von Komane (wahrscheinlich in Pamphilien) und Julian von Apamea (in Phrygien); Sotas aber, Bischof von Anchialus (in Thrazien am schwarzen Meere), wollte den bösen Geist, den er in Priscilla vermuthete, durch den Exorcismus vertreiben, aber „die Heuchler ließen es nicht zu“ und hinderten sein wie seiner oben genannten Collegen Unternehmen (Euseb. V, 16. 18. 19.). Diese mißlungenen Versuche aber bestimmten jetzt wahrscheinlich die orthodoxen Lehrer Asiens, „an mehreren Orten Synoden zu halten, von welchen die neue Lehre geprüft, als gottlos und ketzerisch verworfen“, die Schwärmer aber „aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden“ (Euseb. V, 16). Einen Widerspruch hiegegen wollte man bei Epiphanius (haeres. 48, 12) finden, indem dieser sagt: die Montanisten hätten sich selbst von der Kirche getrennt. Allein genau betrachtet, trennen sich zunächst immer die Häretiker selbst von der Kirche, und diese Selbsttrennung schließt die kirchliche Excommunication nicht aus, sondern hat sie vielmehr zur Folge. Uebrigens gibt das eben citirte alte Fragment bei Eusebius über die fraglichen Synoden leider keine genauern Notizen; der pappische libellus synodicus aber schreibt, daß eine solche Synode von St. Apollinaris mit 26 andern Bischöfen zu Hierapolis, eine andere von dem schon genannten Bischof Sotas zu Anchialus gehalten worden sei, und es ist dieß auch glaubwürdig, da beide Männer zu den frühesten Gegnern des Montanismus gehörten. Die genannten zwei Synoden aber sind fast die allerersten (um's J. 160—170 n. Chr.), von welchen die Kirchengeschichte weiß (Mansi, Collect. Conc. T. I. p. 691 u. 724). — Die Nachricht von den Vorgängen in Asien kam bald auch zu den Christen in Gallien, namentlich in Lyon und Vienne, welche selbst von Kleinasien ausgegangen, mit den dortigen Gläubigen in steter Verbindung blieben und sich für deren Geschicke bleibend interessirten. Die gallischen Christen aber waren, als jene Nachricht zu ihnen kam, von der Mark-Aurel'schen Verfolgung hart bedrängt, und viele von ihnen im Kerker. Doch auch aus dem Gefängnisse gaben sie jetzt ihr Gutachten über die montanistische Sache ab und richteten Briefe an die Brüder in Asien und Phrygien, sowie an den römischen Bischof Eleutheros, im Interesse „des Kirchenfriedens“. So erzählt Eusebius (V, 3), und zeigt durch den Ausdruck „ihr der Gottseligkeit und Rechtgläubigkeit ganz gemäßes Gutachten“ deutlich an, daß die gallischen Martyrer sich gegen den Montanismus ausgesprochen hätten (vgl. Tillemont, Mémoires etc. T. II. Brux. 1732. p. 194); unbegründet dagegen ist die Vermuthung Einzelner, sie

hätten eine vermittelnde Stellung eingenommen (Gieseler, Kirchengesch. I, 167. 3. Aufl.). Daß aber in Rom mehrere Bischöfe hintereinander den Montanismus verworfen, einer ihrer Nachfolger dagegen ihn temporär beschützt habe, erzählt Tertullian. In seiner Schrift gegen Praxeas c. 1. sagt er nämlich: „Praxeas hat, als er nach Rom kam, dem dortigen Bischofe, der die Prophetien des Montanus, der Prisca und Maximilla anerkannte und deßhalb mit den Kirchen von Asien und Phrygien Frieden hielt, falsche Berichte über diese Propheten und ihre Kirchen erstattet, ihm gegenüber das Ansehen (die Handlungsweise) seiner Vorfahrer vertheidigt und ihn so gezwungen, die an die Montanisten bereits erlassenen Friedensbriefe zu widerrufen. So hat Praxeas zwei diabolische Thaten in Rom geübt, er hat die Prophetie vertrieben und die Häresie (die antitrinitarische) eingeschleppt, den Paraclet verjagt und den Vater gekreuzigt“ (als Patripassianer). — Den Namen des Papstes, der sich (wahrscheinlich durch den ascetischen Eifer der Montanisten) hatte berücken lassen, nennt Tertullian nicht, ebensowenig jene Vorgänger desselben, welche den Montanismus verworfen hatten, und auf die sich deßhalb Praxeas berief. Der anonyme Verfasser des Praedestinatus jedoch sagt (c. 26 u. 86), daß Papst Soter, der Vorfahrer des Eleutheros, ein Buch gegen die Montanisten geschrieben habe; Tillemont aber (l. c.) vermuthet, wie Soter habe sich auch Eleutheros gegen die neue Secte erklärt, während wahrscheinlich des Letztern Nachfolger Victor die Montanisten Anfangs begünstigt habe. Hiemit stimmen auch Pagi (Critica in Baron. an. 171, 3), Walch (Ketzerhist. I, 645) u. A. überein, während Pearson (diss. II. de successione primorum Romae episcop. c. 9. p. 253), Neander und Schwegler (d. Montanismus, Tübing. 1841. S. 253) an Eleutheros, Le Sueur (hist. de l'église I, 481) gar schon an Pius I., Dodwell dagegen erst an Papst Zephyrin dachte (im Anhange zu Pearson. Opp. posthum. p. 168). Letzterer hat allerdings im Anfange des dritten Jahrhunderts ein Edict gegen die Montanisten erlassen und darin die Wiederaufnahme der Sünder sanctionirt (s. Tertull. de pudicitia c. 1); aber daraus folgt nicht, daß gerade er Anfangs von den Montanisten hintergangen worden sei. — Die weitere Lebensgeschichte des Montanus selbst ist völlig unbekannt. Wernsdorf vermuthete, derselbe sei Bischof zu Pepuza in Phrygien gewesen, weil dieser Ort eine so bedeutende Rolle im montanistischen Lehrgebäude einnimmt (Wernsdorf, Comment. de Montan. p. 77); allein die Alten schweigen hievon gänzlich. Noch weniger Wahrscheinlichkeit aber hat die Vermuthung Blondels u. A., daß Montanus die sibyllinischen Bücher verfaßt habe, wenn gleich Theodoret, Epiphanius und der römische Cajus von Büchern und schriftlichen Prophezeiungen des Montanus reden (s. Schwegler, der Montanismus, Tübing. 1841. S. 297 f.). — Die Quellen bei Eusebius (V, 18) beschuldigen den Montanus sowohl als die beiden Frauen, daß sie geizig, habsüchtig, ja wucherisch und zugleich putzsüchtig gewesen seien und bei ihren Anhängern viel Geld gesammelt hätten, wie Georgii jedoch meint, nur im Interesse einer durchzuführenden Gütergemeinschaft (Teutsche Jahrbücher 1842. Nr. 34. S. 134). Unter den Spätern wollen ihn Einige gar zu einem Zauberer, Andere zu einem Wollüstling, wieder Andere zu einem Eunuchen und frühern Götzenpriester machen, und Gieseler (Kirchengesch. I, 163) hält Letzteres nicht für unwahrscheinlich, indem er sagt: „Er scheint demnach Priester der Cybele gewesen zu sein, ein Umstand, der für seine Auffassung des Christenthums bedeutend werden mußte“. Der Anonymus bei Eusebius (V, 16) will weiter gehört haben, daß Montanus und Maximilla, „von dem bethörenden Geiste getrieben“, sich selbst erhenkt hätten, der Montanist Theodotus aber habe in den Himmel auffahren wollen, sei jedoch dabei elendiglich umgekommen. Mag es sich mit diesen letztern Angaben verhalten wie es will, gewiß ist, daß diese dem Montanus fast gleichzeitigen Quellen ihn und die beiden Prophetinnen als historische Personen darstellen. Deßungeachtet hat Dr. Schwegler (jetzt außerord. Prof. der Phil. in Tubing.) in seiner Schrift: „der Montanismus und die christl.

Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tübing. 1841", diesen drei Koryphäen des Montanismus die historische Existenz absprechen und sie zu einer bloßen Personification der ebionitischen Zeitrichtung des zweiten Jahrhunderts, deren Ausdruck eben der Montanismus sei, herabsetzen wollen. Neander sagt darüber: „Wie dieß (die Verkennung der persönlichen Bedeutsamkeit Montans) in der abenteuerlichsten Uebertreibung geschieht, wenn man Persönlichkeiten, deren Dasein, wenngleich unsere Kenntniß von ihnen manche Lücken hat, doch historisch beglaubigt genug ist, für mythische Personificationen allgemeiner Grundrichtungen erklärt" (Kirchengesch. Bd. I. S. 878. Note 1. 2. Aufl.). Nicht minder hat L. Georgii in seiner ausführlichen Recension der Schwegler'schen Schrift, in den Teutschen (ehemals Haller) Jahrbüchern 1842. Nr. 33. S. 130 sich kräftig gegen diese kleinstrauß'sche Hypothese ausgesprochen. — Unter den erstern Anhängern Montans aber thaten sich außer dem oben genannten Theodotus noch besonders hervor: a) Themison, der sich in einer Verfolgung schmählich durch Geld loskaufte, aber dennoch den Ruhm eines Martyrers affectirte, und eine ἐπιστολὴ καθολικὴ verfaßte, um alle Welt für die montanistische Lehre zu gewinnen (Euseb. V, 18); b) Alexander, der in der Verfolgung allerdings Qualen erduldet hatte, aber nicht wegen seines Bekenntnisses, sondern wegen seiner Räubereien (Euseb. V, 18); c) Alcibiades, nach welchem sich die Montanisten sogar vielfach benannten, und der also das Haupt einer besondern Fraction derselben gewesen zu sein scheint (Euseb. V, 3 u. 16); ferner d) Proclus oder Proculus, dessen Tertullian (adv. Valent. c. 5) und Eusebius (III, 31) erwähnen; e) einer dritten prophetischen Frau, welche sich zu Montanus gehalten habe, Namens Quintilla, gedenkt Epiphanius (haer. 49, 1); es ist jedoch wohl möglich, daß er eine andere (gnostische) Schwärmerin dieses Namens hier unrichtig aufführt (vgl. Walch, Ketzerhist. I. 655). f) Von einer vierten Prophetin endlich, die zur Zeit Tertullians in Africa lebte, spricht dieser de anima c. 9. — III. Wann der Montanismus seinen Anfang genommen habe, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit angeben. Die Chronik des Eusebius gibt dafür das Jahr 172, Epiphanius aber an einer Stelle 126, an einer andern 156 oder 157 an (haer. 51, 33 u. 48, 1); ja nach haer. 48, 2. wäre Maximilla schon im J. 86 n. Chr. gestorben, was wohl um 100 Jahre gefehlt ist. Unter Zugrundlegung dieser Angaben suchte Blondel nachzuweisen, daß Montan schon um's J. 140 oder 141 mit seiner Irrlehre hervorgetreten sei, und neuerdings hat auch Schwegler (S. 255) dieser Annahme beigestimmt. Pearson, Dodwell und Neander dagegen erklärten sich für 156 oder 157, Tillemont und Walch für 171 (vgl. Walch, Ketzerhist. 615 f.). Letztere Hypothese scheint mir entschieden unrichtig zu sein, für die erstere aber möchte ich anführen, daß der Pastor Hermä, der vor 157 unter Pius I. geschrieben wurde, meines Erachtens bereits den Montanismus bekämpft (vgl. die Proleg. zu meiner dritten Ausgabe der Patres apostol. p. LXXXIII, wogegen Dorner, Lehre von der Person Christi I, 189, behauptet, der Pastor sei vor dem Montanismus verfaßt worden). — IV. Lehre der Montanisten. 1) Der eigentliche Ausgangs- und Quellpunct des Montanismus waren schwärmerische Prophezeiungen des nahe bevorstehenden Endes, verbunden mit sinnlich-chiliastischen Erwartungen. Maximilla erklärte ausdrücklich: „nach mir wird keine Prophetin mehr kommen, sondern das Ende" (Epiph. haer. 48, 2), und ebenso handelten auch die Prophezeiungen des Montanus und der Priscilla vom bevorstehenden Ende der gegenwärtigen Welt, von Krieg und Drangsal (Epiph. l. c. und Euseb. V, 16). Als die Hauptstätte des neuen (Paraclet-) Reiches aber, das nun beginnen sollte, bezeichnete Montanus die zwei phrygischen Städtchen Pepuza und Timium, welche er das „neue Jerusalem" nannte (Euseb. V, 18); nach Epiphanius aber (haer. 48, 14. und 49, 1) soll die Prophetin Priscilla (oder Quintilla) einstens in einer Vision Christum in weiblicher Gestalt (vielleicht als σοφία) erblickt und von ihm erfahren haben, daß das himmlische Jerusalem auf Pepuza herabkommen

werde, weßhalb die Montanisten sehr fleißig nach dieser Stadt wallfahrteten und hier in die Geheimnisse aufgenommen wurden. — 2) Daran sich anschließend lautet der zweite montanistische Hauptsatz: „dieses bevorstehende Weltende verlangt, um dem Schrecken des Gerichtes zu entgehen, ein strengeres, ascetischeres, heiligeres Leben, welches jetzt Gott durch Montan und seine Gehilfen verkündigen und anbefehlen lasse. Sehr schön drückt diesen Gedanken der montanistische Tertullian in den Worten aus: „Spiritus sanctus . . . ex providentia imminentium sive ecclesiasticarum tentationum sive mundialium plagarum, qua Paracletus i. e. advocatus ad exorandum judicem, hujusmodi officiorum (z. B. Fasten) remedia mandabat“ De jejun. c. 13. — 3) Vollmacht und Befähigung zu solchen Verkündigungen, behaupteten die Montanisten, gebe ihnen ihre Propheteneigenschaft, der göttliche Geist, der sie in Ekstasen versetze und dann aus ihnen rede. Abweichend nämlich von allen andern alt- und neutestamentlichen Propheten verfielen Montan und die zwei Frauen, wenn der Geist sie ergriff, in Ekstasen, welche mit völligem Zurücktreten des menschlichen Bewußtseins begannen und oft in unwillkürliche Raserei übergingen (Euseb. V, 17). Weil aber das Selbstbewußtsein der neuen Propheten bei ihren Ekstasen ganz latent wurde, sprach dann aus ihnen Gott selbst, und zwar in erster Person, als wäre eine völlige Identität zwischen ihm und ihnen vorhanden. So sagt Montanus bei Epiphanius (haer. 48, 4): „Siehe, der Mensch ist wie eine Leier, und ich schwebe über ihm wie das Plektron; der Mensch schläft (d. h. wird bewußtlos), ich aber wache; siehe, der Herr ist's, der die Seelen der Menschen in Ekstase versetzt“. Noch schlagender ist die Stelle c. 11, wo Montan zum großen Aergernisse des Epiphanius von sich sagt: „Ich bin nicht ein Engel oder Gesandter, sondern ich, Gott der Vater selbst, bin gekommen“. Maximilla dagegen scheint sich eher mit dem Logos oder Geiste zu identificiren, wenn sie sagt: „ich bin Wort, Geist und Kraft (ῥῆμα εἰμὶ καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις) (Euseb. V, 16); die alten Quellen bei Eusebius endlich nennen gewöhnlich den Geist als die den Montan und seine Genossen inspirirende Kraft (Euseb. V, 16. 17. 18.). — Hienach schien es der älteste Montanismus unbestimmt zu lassen, ob Gott der Vater, oder der Sohn, oder der hl. Geist die eigentliche Quelle der neuen Begeisterung sei. Georgii meint deßhalb (a. a. O. S. 134), die ältesten Montanisten hätten die Paracletidee überhaupt noch nicht aufgenommen. Allein gerade jener alte Anonymus bei Eusebius (V, 16), auf dessen Angaben Georgii selbst großen Werth legt, berichtet von den ältesten Montanisten: „sie sagen, ihre Propheten seien es, welche der Herr dem Volke zu schicken versprochen habe“. Meines Erachtens ist dieß sicher mit Rücksicht auf Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7. oder Luc. 24, 49., also eben mit Rücksicht auf die Verheißung des Paraclet gesagt. Ueberhaupt scheint mir die Behauptung, der Montanismus sei ursprünglich nicht trinitarisch gewesen (vgl. Georgii a. a. O. S. 137), entschieden unrichtig zu sein. Gerade das Schwanken der alten Kirche, auch eines Papstes, in der Beurtheilung des ursprünglichen Montanismus zeigt, daß derselbe kein Hauptdogma verletzt habe (daß im Montanismus ein Beweis für den Glauben der alten Kirche an die Gottheit Christi liege, zeigt Dorner a. a. O. S. 215). — Dagegen konnte die Unbestimmtheit, womit die alten Montanisten über den Inspirator sprachen, leichtlich sowohl Antitrinitarier als Trinitarier um das Panner der neuen Prophetie reihen, und dieß scheint wirklich der Fall gewesen zu sein, indem nicht nur Hieronymus (Ep. 27. ad Marcellam) und Theodoret (haeret. fabul. III, 2), Ersterer irrig alle, Letzterer richtig einige Montanisten des Sabellianismus bezüchtigt, sondern auch Pseudotertullian in dem Anhang zu Tertullians Schrift de praescript. c. 52 sagt: „Unter den Montanisten habe Aeschines und seine Schule die privatam blasphemiam gehabt, den Sohn mit dem Vater zu identificiren (Christum ipsum esse filium et patrem), was auf Sabellianismus oder Patripassianismus gedeutet werden kann. Als den Gegensatz dieser Aeschinistischen Schule stellt Pseudotertullian (l. c.) die des Proclus hin, weßhalb Georgii (S.

138) vermuthet, Proclus und nach ihm Tertullian hätten die trinitarische Seite des Montanismus weiter ausgebildet. Gewiß ist, daß Epiphanius (haer. 48, 1) dem Montanus gerade in Beziehung auf die Trinitätslehre das beste Zeugniß gibt, und Tertullian mit besonderem Eifer eben die Häretiker in der Trinitätslehre bekämpfte. — 4) Fragen wir weiter, wie sich die Montanisten das Verhältniß der neuen Prophetie zu Christus und dem Christenthum gedacht haben, so gibt uns Tertullian darüber folgende Auskunft: „Alles hat seine Zeit. Zuerst ist das Samenkorn, dann entwickelt sich die Staude, und aus dieser der Baum 2c. So ist es auch mit der Gerechtigkeit. Ihr erster Anfang war (in der patriarchalischen Zeit) die natürliche Gottesfurcht; durch das Gesetz und die Propheten gelangte sie in das Kindesalter, durch das Evangelium blühte sie zur Jugendlichkeit auf, durch den Paraclet aber (in Montanus) gelangt sie zur Reife" (de virgin. veland. c. 1.). Hienach ist also nicht nur der hl. Geist mit Bestimmtheit als die Quelle der montanistischen Inspiration bezeichnet, sondern zugleich in der angegebenen Gliederung der Weltgeschichte, nach der Art Joachims von Floris (s. d. A.), dem Montanismus sein Fundament und seine vermeintliche Berechtigung als Fortschritt im Christenthum vindicirt. Dieser Fortschritt sollte aber durchaus keine Veränderung des christlichen Glaubens oder der christlichen Dogmatik sein. Schon Maximilla sagte: „nicht mich, sondern Christus sollt ihr hören" (Epiph. haer. 48, 12). Noch deutlicher und wiederholt spricht dieß Tertullian aus, z. B. in der Schrift de virginibus velandis c. 2. beruft er sich wegen der Verschleierung der Jungfrauen auf die apostolischen Kirchen und sagt von ihnen: „una nobis et illis fides, unus deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta; semel dixerim, una ecclesia sumus". In einer andern Stelle desselben Buches (c. 1) schreibt er: „Die Glaubensregel ist durchaus eine, unveränderlich und unverbesserlich ..., die Disciplin und der Wandel dagegen ertragen eine Verbesserung ... und das Geschäft des Paraclet besteht nun darin: quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur". Demgemäß sollte durch den Paraclet und die montanistische Prophetie α) am Glauben nichts geändert, dagegen β) das christliche Leben und die Disciplin verbessert, und zugleich γ) ein besseres Verständniß der hl. Schrift bewirkt werden. Dieß bessere Verständniß sollte sich aber wieder nicht auf Glaubenspuncte, sondern auf die richtige Erklärung solcher Bibelstellen beziehen, worin die strenge montanistische Disciplin (z. B. in Betreff der zweiten Ehe, wie wir im Folgenden sehen werden) bereits angedeutet sei (z. B. Tertull. de monogam. c. 8. sqq.). Völlig in der Sprache der Orthodoxie sagt Tertullian wieder in einer andern Stelle (de virg. veland. c. 1): „der Paraclet redet nicht aus sich selbst, sondern was ihm Christus befiehlt". Es ist darum gewiß sehr ungenau und mißverständig, wenn Pseudotertullian (im Anhange zu Tertull. de praescript. c. 52) sagt: „alle Montanisten hätten die Blasphemie gemeinsam, daß sie behaupten: „Paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in Evangelium protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque majora." Nicht minder ungenau legt derselbe Pseudotertullian (l. c.) allen Montanisten die Behauptung zur Last, in Apostolis quidem spiritum Sanctum fuisse, paracletum non fuisse. Es war nämlich allerdings nur nothwendige Consequenz, wenn die Montanisten sagten, erst mit Montan und nicht schon mit den Aposteln habe das Reich des Paraclets begonnen; aber da sie den Paraclet durchaus mit dem hl. Geist identificirten, so können sie unmöglich gelehrt haben, was Pseudotertullian ihnen zuschrieb, wohl aber konnten sie sagen, der hl. Geist in seiner Fülle hat noch nicht durch die Apostel, sondern erst durch Montanus gesprochen. 5) Die Hauptpuncte aber, in welchen der Paraclet eine Verbesserung des christlichen Lebens ankündigen ließ, sind: a) das Verbot der zweiten Ehe, wie Tertullian in seiner Schrift de monogamia ausführlich zu zeigen versucht. Dasselbe deutet auch Apollonius bei Eusebius (V, 18) an, wenn er dem Montanus vorwirft, „er habe die Trennung der Ehen gelehrt." Es heißt dieß

wohl nichts anderes, als, er habe jede zweite Ehe als unerlaubt gebrandmarkt und ihre Wiederauflösung verlangt. Damit stimmt auch Epiphanius überein, indem er (haer. 48, 9) berichtet: „sie schließen Jedermann, der zum zweiten Mal verheirathet ist, aus ihrer Gemeinschaft aus, während doch der Apostel nur den Priestern die zweite Ehe verboten, andern Christen dagegen, den jungen Wittwen, selbst die Wiederverheirathung angerathen habe“ (1 Timoth. 5, 14). Andere hielten den Montanisten auch die Stelle 1 Cor. 7, 39. entgegen, aber Tertullian erwiderte: „wie Moses den Juden wegen ihrer Hartherzigkeit die Ehescheidung erlaubte, so hat der Apostel den ersten Gläubigen wegen ihrer Schwäche die zweite Ehe gestattet“, aber „wie das neue Gesetz die Ehescheidung aufhob, so hat die neue Prophetie die zweite Ehe aufgehoben“ (de monogamia c. 14 u. 11), und „hierauf wies schon Christus selbst hin, wenn er sprach: ich hätte euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen; wenn aber jener Geist der Wahrheit kommt, der wird euch in alle Wahrheit einführen“ Joh. 16, 12. 13. Tertull. l. c. c. 2. Zugleich will Tertullian zeigen, daß auch der Apostel Paulus selbst die zweite Ehe nur ungerne, nur für die Zeit der Kindheit im Glauben, wo man die stärkere Speise der Lehre noch nicht ertragen konnte“, gestattete (l. c. c. 11); die zweite Ehe aber sei nothwendig (geistiger) Ehebruch, denn die Frau z. B. habe dann einen Mann in spiritu, den andern in carne, und hoc erit adulterium, unius feminae in duos viros conscientia (l. c. c. 10). — Während jedoch die Montanisten die zweite Ehe verwarfen, vertheidigten sie die Rechtmäßigkeit und Erlaubtheit der Ehe überhaupt den Gnostikern gegenüber, betrachteten dieselbe in ihrer erhabenen Bedeutung als eine von Gott geheiligte, selbst über das Grab hinaus noch dauernde Verbindung und forderten consequent auch die kirchliche Abschließung derselben als unumgängliche Nothwendigkeit (Tertull. de monog. c. 11. de pudicit. c. 4. adv. Marcion. I, 29. vgl. Neander, Kirchengesch. I. S. 899, 2te Aufl.). Wie sie aber hierin mit der Kirche übereinstimmten, ebenso erhoben sie zugleich, wie diese, die Virginität noch über den Ehestand (Tertull. de monog. c. 3); ja der rigoristische Tertullian meint (l. c.), es sei eigentlich nur eine Condescendenz des Paraclet gegen die menschliche Schwäche, daß er nicht die Ehe überhaupt verboten habe. Uebrigens war es natürlich, daß die Montanisten die so hoch gehaltene Ehelosigkeit besonders für einen Schmuck des Clerus erklärten (Tertull. de exhort. cast. c. 11); aber deßungeachtet nahmen sie auch an den verheiratheten Geistlichen nicht den geringsten Anstoß (Tertull. l. c. und de monog. c. 11), und es ist darum unrichtig, was schon behauptet wurde, daß sie zuerst den Priestercölibat eingeführt hätten. Gewiß würde Tertullian, wenn in Betreff des Cölibats eine Differenz zwischen den Montanisten und der Kirche bestanden hätte, es an Angriffen auf die Psychiker auch in diesem Puncte nicht haben fehlen lassen. — b) Der zweite Hauptpunct, welchen der Paraclet in der neuen Offenbarung verkündete, war die Verbesserung der Fasten. Apollonius sagt (bei Euseb. V, 18): „Montanus habe Fastengesetze vorgeschrieben“; Epiphanius aber will wissen (haer. 48, 8), der eigentliche Grund der montanistischen Fastengebote sei nicht ein ethischer, sondern ein physicalischer gewesen, indem die Montanisten die doch von Gott geschaffene Materie für sündhaft erachtet hätten. Diese Anklage ist jedoch sicherlich unrichtig, im Gegentheile ruhen die montanistischen Fasten unverkennbar auf einem ethischen aber rigoristischen Fundamente, und Tertullian selbst bekämpfte die gnostische Ansicht von der Sündhaftigkeit der Materie (vgl. de jejun. c. 15). Die Fasten, meinten sie, müßten länger und strenger sein, als die Kirche anordne. Nach der Versicherung Tertullians (de jejun. c. 2) hatte nämlich die Kirche damals nur eine einzige vorgeschriebene Fastenzeit, und diese dauerte nur ein paar Tage, die letzten Tage der Charwoche, in quibus ablatus est sponsus. Alle andern Fasten waren durchaus freiwillig, auch die Halbfasten an den Stationstagen, Mittwoch und Freitag. Hiemit steht auch die berühmte Stelle des hl. Irenaus bei Eusebius (V, 24) nicht in Widerspruch, welche gewöhnlich für

die uralte Sitte der Quadragesimalfasten angeführt wird; denn wenn diese Stelle auch in der That von einem 40 Tage langen Fasten spricht, was gar nicht gewiß ist, so sagt sie doch andererseits deutlich, daß damals, also eben zur Zeit des Montanismus, kein Kirchengebot darüber existirt habe. Die Montanisten aber verschärften α) die Stationsfasten, indem sie dieselben nicht schon um 3 Uhr Nachmittag beendigten, wie die Katholiken, sondern bis zum Abende fortsetzten und zudem sie nicht für freiwillig, sondern für gesetzlich erklärten (Tertull. de jejun. c. 1 u. 10). β) Die Fasten sollten aber auch insoferne strenger sein, als während derselben nur trockene Speisen (ξηροφαγίαι) erlaubt, Fleisch dagegen und Wein, auch alles, was eine Brühe hatte, ja selbst die feuchteren Obstsorten und sogar der Gebrauch von Bädern verboten seien (Tertull. l. c. c. 1 u. 9). γ) Endlich sollten zwei ganze Wochen des Jahrs (wahrscheinlich vor Ostern), nur Samstag und Sonntag ausgenommen, dem xerophagischen Fasten gewidmet sein (Tertull. l. c. c. 15). Diese zwei Fastenwochen hielten die Montanisten fest, auch als die übrige Kirche bereits die Quadragesimalfasten vor Ostern eingeführt hatte, so daß jetzt die montanistischen Fasten wohl strenger, aber kürzer waren, als die der Kirche (Sozom. hist. eccl. VII, 19. p. 735. ed. Mog.). Im Gegensatze zu Sozomenus behauptet jedoch Hieronymus, die Montanisten hätten drei Quadragesimalzeiten, eine vor Ostern, und eine nach Pfingsten; die Zeit der dritten dagegen gibt er nicht an. (In Matth. c. 9. Opp. ed. BB. T. IV, 1. p. 31. Ep. 27. ad Marcellam, T. IV, 2. p. 65.; in Aggai c. 1. T. III. p. 1690). Mit Rücksicht auf die obigen Angaben Tertullians müssen wir nun behaupten, daß nicht die alten, sondern erst die spätern Montanisten diese drei Quadragesen gehabt haben können; nehmen wir aber hiebei noch an, daß nur ein Theil der Montanisten diese langen Fasten recipirte, so lassen sich auch die Angaben des Sozomenus und Hieronymus vermitteln. Uebrigens erblickte Tertullian in den zwei Puncten, Fasten und zweite Ehe, so sehr die Fundamental- und Cardinalpuncte des Montanismus, daß er einst den ganzen Unterschied zwischen den Montanisten und der Kirche auf das saepius jejunare quam nubere reduciren wollte (de jejun. c. 1). — c) Der dritte practische Punct, worin nach montanistischer Ansicht der Paraclet eine Verbesserung des Christenthums verlangte, betrifft die Behandlung der Sünder. Wer nach seiner Taufe noch irgend eine schwere Sünde begangen habe, dürfe, behaupteten die Montanisten, nie und unter keinen Umständen mehr in die Kirche wieder aufgenommen werden. Sie ließen ihn zwar zur Buße zu, aber wenn er hierin auch noch so eifrig war, wurde er doch aus dem status poenitentium niemals mehr in den der fideles versetzt, und nie mehr zu den hl. Sacramenten zugelassen. Tertullian (de pudicitia c. 21) schrieb zwar der Kirche das Recht zu, reuigen Sündern zu verzeihen, aber er fügt ausdrücklich bei, er verstehe unter der Kirche nicht die Zahl der Bischöfe, sondern den in den Pneumatikern wohnenden hl. Geist. Nicht die Nachfolger Petri im Amte, sondern im Geiste, die Pneumatiker und Propheten, hätten die Gewalt, Sünde zu vergeben. Aber auch sie dürfen keinen Gebrauch davon machen, denn der Paraclet spreche in den neuen Propheten: „die Kirche kann Sünden verzeihen, aber ich thue es nicht, damit sich die Sünden nicht vermehren“. Weil aber die katholische Kirche auch schwere Sünder, wie z. B. Ehebrecher, nach der Buße wieder aufnahm, und der Papst (Zephyrin), wie Tertullian sagt, ein Edict in dieser Richtung erließ, so erschien den Montanisten die allgemeine Kirche nicht mehr als die reine Braut Christi (Tertull. de pudicitia c. 1). — d) Weiterhin hatte der Paraclet viertens durch Montanus verkündet, daß es den Christen nicht erlaubt sei, wie bisher Viele gethan, durch Flucht, temporäre Verborgenheit, heimliche Abhaltung des Gottesdienstes rc. einer Verfolgung auszuweichen. Ausführlich setzt Tertullian in seiner Schrift de fuga in persecutione die neuen rigoristischen Grundsätze über diesen Punct auseinander, und wir erfahren von ihm, daß die Montanisten auch zur Zeit der heftigsten Verfolgungen nicht die geringste Vorsicht und Aenderung in Lebensweise, Aufenthalt, Zeit, Ort und Art

des Gottesdienstes u. dgl. zugestehen wollten. Bei solcher Praxis war es natürlich, daß sie viele Martyrer unter sich zählten, zumal die Verfolgungen Marc. Aurel's in die ersten Zeiten des Montanismus fielen; doch sollen auch Einzelne von ihnen sich schwach benommen haben. Von Themison wurde dieß oben schon erwähnt (Euseb. V, 18), von andern Montanisten zur Zeit des Decius behaupten es die Martyracten des hl. Achatius (bei Ruinart, T. I. p. 354 ed Galur. und bei den Bollandisten 31 Martii p. 904. 905). Uebrigens stellten die Montanisten den Ruhm des Martyrthums so hoch, daß nach ihrer Ansicht nur die Martyrer unmittelbar, und ohne den Reinigungsort betreten zu dürfen, in das Paradies eingehen könnten (Tertull. de anima c. 55); auf der andern Seite dagegen widersetzten sie sich natürlich der in der Kirche herrschenden Praxis, daß die Martyrer den Pönitenten Friedensbriefe ausstellten, und in der Opposition gegen diese Sitte spricht Tertullian von den Martyrern in einer merklich minder respectvollen Weise (de pudicit. c. 22: „sufficiat martyri, propria delicta purgasse“ etc.). Weiterhin aber hatte die schismatische Stellung der Montanisten der Kirche gegenüber nothwendig die Folge, daß die montanistischen Martyrer von den Katholiken nicht als wahre Blutzeugen und Heilige verehrt wurden, wie der alte Anonymus bei Eusebius V, 16 ausdrücklich versichert. Eine Ausnahme von dieser an sich natürlichen Regel würden St. Perpetua und Felicitas bilden, wenn sie selber, und nicht bloß der Verfasser ihrer Marteracten, der montanistischen Partei angehört hätten (vgl. Walch, Ketzerhist. I. 656 Anm., besonders auch Ruinart in s. Admonitio zu den Acten der hl. Perpetua § 6 und die Dissertation des Cardinal Orsi pro ss. Perpetuae et Felicitatis et sociorum martyrum orthodoxia, Florenz 1728). Uebrigens standen Perpetua und Felicitas auch bei den Montanisten in hohen Ehren, wie aus Tertull. de anima c. 55 hervorgeht. e) Die dem Montanismus eigene Austerität und rigoristische Strenge äußerte sich auch noch in manchen andern Puncten, so zunächst α) in dem allgemeinen Gebote der Verschleierung der Jungfrauen. Während in der katholischen Kirche in einzelnen Gegenden alle Jungfrauen, in andern nur die gottgeweihten und die Frauen sich verschleierten und eine gewisse Freiheit in diesem Puncte herrschte, verlangte Tertullian, daß alle Jungfrauen ohne alle Ausnahme den Schleier tragen müßten, und sagt: hunc (Paracletum) qui audierunt, virgines contegunt (de virg. vel c. 1. 2. 4). Weiterhin verwarf wenigstens Tertullian β) auch allen körperlichen Schmuck und Putz (de cultu feminarum); γ) die Kunst der Malerei und Plastik (de idololatria c. 3. 4. 5. 8., vgl. auch die heftige Stelle gegen das Bild des guten Hirten auf den Bechern der Christen, de pudicitia c. 10), und δ) den Kriegsdienst (de corona c. 11). Hatte aber derselbe schon vor seinem Uebertritte zum Schisma, wie manche andere rechtgläubige Christen der Urzeit ε) die Schauspiele (de spectaculis) verworfen und ζ) die weltlichen Wissenschaften, namentlich die Philosophie sehr gering geachtet (de praescript. c. 7: eaedem materiae apud haereticos et philosophos volutantur etc., vgl. auch Apologeticus c. 47), so mußte er natürlich als Montanist dieß noch in höherem Grade thun, und die Philosophie insbesondere konnte für denjenigen keinen Werth haben, der sich vom heiligen Geiste selbst inspirirt hielt. — f) Daß sich die Montanisten wegen ihrer vermeintlichen Vollkommenheit analog den Gnostikern selbst die Pneumatiker, spirituales, die Mitglieder der Kirche dagegen verächtlich die Psychiker, „die nicht aufnehmen, was vom Geiste Gottes kommt“ (nach 1 Cor. 2, 24) genannt haben, erhellt aus hundert Stellen Tertullians (e. g. de monogam. c. 1. de jejun. c. 1. 11). Ebenso sahen wir oben, daß sie die Kirche wegen Wiederaufnahme der Sünder für befleckt hielten; dabei bleibt es jedoch g) zweifelhaft, ob sie jene, welche von der Kirche zu ihnen übertraten, noch einmal tauften. Philastrius, der dies c. 83 behauptet, spricht dort, wie schon oben bemerkt wurde, unter dem Namen Montanistae (Montenses) von den Donatisten, und seine Worte beweisen darum in unserer Frage nicht das Geringste. Tertullian aber

hat seine Schrift de baptismo vor seinem Uebertritte zum Montanismus geschrieben, und wenn er auch die dort c. 15 ausgesprochene Ansicht von der Ungültigkeit der Ketzertaufe später als Montanist noch festhielt, so folgt daraus doch nicht, daß er auch die von der katholischen Kirche zu ihm Uebertretenden nochmal getauft habe, denn auch als Montanist sprach er von der katholischen Kirche doch ganz anders als von den Häretikern. Ja es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß die Montanisten die in der katholischen Kirche ertheilte Taufe für durchaus gültig ansahen, sonst würde Tertullian in seiner montanistischen Schrift de virgin. veland. c. 2 nicht gesagt haben: „wir haben eadem lavacri sacramenta“. (s. oben Nr. 4). — h) Daß die Montanisten auch Quartodecimaner waren, kommt hier nicht in Betracht, da diese Osterpraxis damals auch in orthodoxen Kirchen Kleinasiens noch üblich war. i) Was ihnen weiter Philastrius (de haer. c. 49) u. A. vorwarfen, daß sie Todte getauft und am Paschafeste das Blut eines ermordeten Kindes unter das Abendmahl gemischt hätten, verdient wohl keine Beachtung (vgl. Walch, Ketzerhist. I, 638). Dagegen hat k) schon Neander (Kirch. I, 891 ff.) darauf hingewiesen, daß im Montanismus auch protestantische Elemente liegen. Die Montanisten setzten nämlich die Kirche des Geistes, welche aus den vom Paraclet Erleuchteten bestehe, entgegen der Kirche, die der numerus episcoporum ist (Tertull. de pudicitia c. 21), und verflüchtigen also bereits in protestantisirender Weise den Begriff der sichtbaren Kirche. Ebenso protestantisch ist es, wenn sie die Binde- und Lösegewalt nicht den Nachfolgern Petri im Amte, sondern den Pneumatikern zuschreiben, welche wie Petrus vom heiligen Geiste erfüllt seien (l. c.). Und nicht minder protestantisch ist es drittens, wenn sie den Begriff des specifischen Priesterthums auflockerten, den Unterschied zwischen Priestern und Laien für eine bloß kirchliche (nicht göttliche) Einrichtung erklärten (differentiam inter Ordinem et Plebem constituit ecclesiae auctoritas sagt Tertullian de exhort. cast. c. 7), darum auch dem Laien an sich priesterliche Rechte zuschrieben (l. c.), ja sogar factisch auch Frauen (Prophetinnen) das Lehramt in der Kirche ausüben ließen, und ihre Ansicht in diesem Puncte überhaupt mit den significanten Worten ausdrückten ubi tres, ecclesia est, licet laici (l. c.). Dorner sagt darum: „der Montanismus ist nach dieser Seite die democratische Reaction des allgemeinen Propheten- und Priesterthums der Christen gegen die Concentrirung der kirchlichen Würden und Rechte im Episcopat“ (Lehre von der Person Chr. I., 151 Anm.). Bei alle dem dürfen wir jedoch nicht vergessen, daß die Montanisten andererseits antiprotestantisch den Begriff der sichtbaren Kirche wieder sehr fest hielten, indem sie bekanntlich auch die reuigsten Sünder nicht mehr in die Kirchengemeinschaft aufnahmen, und ganz antiprotestantisch ein System der Werkheiligkeit lehrten. Auch behielten sie, trotz jener starken Accentuirung des allgemeinen Priesterthums doch l) die hierarchischen Einrichtungen und die ganze Kirchenverfassung der Katholiken bei, und hatten Bischöfe, Priester und Diaconen, wie wir aus Tertullian de baptismo c. 17 ersehen. Hieronymus aber will wissen (Ep. 27 ad Marcellam), daß an der Spitze ihrer Hierarchie ein Patriarch zu Pepuza gestanden, den zweiten Rang aber die Cenones und erst den dritten die Bischöfe eingenommen hätten. Von dem Clerus der Montanisten spricht endlich auch die Synode von Laodicea (can. 8) und erwähnt namentlich die μέγιστοι, worunter nach Balsamon und Zonaras die angesehensten Lehrer und Cleriker zu verstehen sein sollen (Bevereg., Synodicon, T. I. p. 456). — V. Dieser Montanismus ist jedoch nicht wie ein Deus ex machina plötzlich gleichsam aus den Wolken gefallen; im Gegentheile gehen seine Grundlagen bis in die ersten Zeiten der Kirche zurück, und er selbst ist zunächst nichts anderes als die krankhafte Uebertreibung und das sectirerische Extrem mehrerer schon lange zuvor in der Kirche vorhandenen Gedanken und Richtungen. a. Schon die ganze Grundlage des Montanismus ist sichtlich bloß die Verzerrung der urchristlichen Ueberzeugung, daß der heilige Geist die Kirche Christi fortwährend leite und regiere. Auch war das χάρισμα προφητείας unter den Christen

nichts Neues, denn es war ja in den apostolischen Zeiten bekanntlich sehr häufig gewesen, als ein zur Gründung und ersten Ausbreitung der Kirche nothwendiger Hebel. Aber mit der weitern Gestaltung der Kirche trat diese unmittelbar göttliche Intervention immer mehr zurück und es wurde nun die weitere Fortführung der Kirche mehr den natürlichen Kräften und Fähigkeiten der Menschen, wie sie jetzt durch das Christenthum angeregt und gehoben waren, anvertraut. Es war deßhalb ein Extrem und ein Anachronismus, daß die Montanisten das für abnorme Zeiten gegebene Mittel auch für sich und ihr Jahrhundert noch in Anspruch nahmen. Zudem sollte die montanistische Prophetie noch etwas höheres sein, als das alte *χάρισμα προφητείας*, eine erhabenere, mehr der großen alttestamentlichen ähnliche, ja selbst diese noch weit überragende Prophetie, und einige Orthodoxe machten deßhalb die Einrede: Diese Prophetie habe mit Johannes dem Täufer aufgehört (Tertull. de jejun. c. 12). Tertullian erwiderte darauf (l. c. c. 11) mit scheinbarem Rechte: „ihr steckt Gott Grenzpfähle (palos terminales figitis Deo), sowohl in Betreff der Gnade (die er den Propheten verleiht), als der Disciplin, und in Betreff der Charismen wie in Betreff der Fasten“ (hier unter solemnia verstanden). Ein anderer Theil der Orthodoxen dagegen argumentirte gegen die Montanisten vom gerade entgegengesetzten Standpuncte aus also: Maximilla habe erklärt, „mit ihr endige das Prophetenthum“ allein „der Apostel lehre, daß die Gabe der Weissagung bis zur völligen Erscheinung des Herrn in der ganzen Kirche bleiben müsse“ (Euseb. V. 17). Wir sehen hier einen Gegner der Montanisten, der mit ihnen auf dem gleichen Boden, der Annahme einer fortdauernden Prophetie stand, allein die montanistische Prophetie für eine falsche, und jene Aeußerung der Maximilla für eine Beeinträchtigung der Prophetie selber erklärte. Uebrigens fügen wir noch bei, daß die Montanisten selbst jene Erklärung der Maximilla nicht hoch angeschlagen zu haben scheinen, indem noch zu Tertullians Zeit eine montanistische Prophetin in Carthago ihr Unwesen trieb (Tertull. de anima c. 9.); das von Tillemont (Memoires, T. II. p. 169 b. ed. Brux. 1732) vorgeschlagene Auskunftsmittel aber, Maximilla habe damals wohl noch gelebt, und die Prophetin Tertullians sei also nicht nach ihr gekommen, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Auch die Ekstasen waren der apostolischen Kirche nicht unbekannt und z. B. häufig mit der *γλώσσαις λαλεῖν* verbunden; aber die Montanisten gingen auch hierin weiter, und ihre Propheten hatten Ekstasen, wobei ihr menschliches Bewußtsein völlig zurücktrat, die Person des Menschen (Propheten) sozusagen erlosch, und Gott selbst directe in der ersten Person durch seinen Mund redete. Die Gläubigen aber erblickten hierin von Anfang an eine Uebertreibung und schwache Seite des Montanismus, und wiesen stets darauf hin, daß bei den wahren und ächten Propheten des alten und neuen Testamentes derartige Anfälle und Wuthausbrüche nicht vorgekommen seien (vgl. Euseb. V, 17 und Epiph. haer. 48, c. 3—9). Der Apologet Miltiades (s. d. Art.), ein Zeitgenosse des Montanus, schrieb sogar ein ganzes Buch *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* (Euseb. l. c.; Tertullian dagegen suchte diese Art von Ekstasen nicht nur zu vertheidigen, sondern sogar als nothwendig darzustellen, indem er sagt: In spiritu homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina (adv. Marc. IV, 22). Ja er schrieb eigens 6 Bücher über diesen Gegenstand (l. c.), die jedoch nicht mehr vorhanden sind, und Georgii meint (a. a. O. Nr. 36. S. 142), das sei gerade ein Hauptpunct der Beachtung, daß die Orthodoxen den Montanisten gegenüber nicht die Fortdauer der Prophetie überhaupt, sondern nur die mit Ekstasen verbundene Prophetie für eine falsche erklärt hätten. Allein wir sahen ja eben, daß Tertullian auch gegen solche Orthodoxe kämpfte, welche die Möglichkeit einer neuen Prophetie überhaupt läugneten, und denen er darum sein „palos figitis“ zurief. b) Die zweite altchristliche Richtung, welche die Montanisten zum Extrem trieben, war die ascetische. Wie der Apostel Paulus betrachtete die ganze alte Kirche die zweite Ehe zwar für

erlaubt, aber doch für einen Mangel an christlicher Vollkommenheit; Einzelne unter den Alten aber gingen noch einen Schritt weiter und sprachen wie Athenagoras (Legatio c. 33) von der zweiten Ehe als einem „honestum adulterium". Auch enthielten sich practisch sehr Viele der Wiederverheirathung. Aber was freier Entschluß des christlich-sittlichen Geistes war und sein sollte, das ließen die Montanisten jetzt zu einer Art von jüdischer Gesetzmäßigkeit erstarren durch das directe Verbot der zweiten Ehe. Ebenso hatte der ascetische Geist viele der ältesten Christen schon zu den strengsten Fasten getrieben; aber wiederum wollten die Montanisten die freie Uebung Einzelner zur bindenden Norm für die ganze Christenheit stempeln. Aehnlich war es in Betreff des Verhaltens in der Verfolgung. Bei allem Heroismus war die Mehrheit der ältesten Christen nach Matth. 10, 23 der Ueberzeugung, daß man der Verfolgung ausweichen dürfe; aber Einzelne dachten auch hierin krankhaft rigoristisch, und trotzten der Gefahr oder provocirten sie sogar, wie zur Zeit des heiligen Polycarp der Phrygier Quintus, ein Landsmann Montans (Martyrium S. Polycarpi c. 4). Gerade dieses Extrem aber stellten nun die Montanisten als allgemeine Christenpflicht auf, und so in allen andern Puncten; und wie sie behaupteten, war es der heilige Geist selbst, der sie in besondern Offenbarungen darüber belehrt hatte (vgl. Neander, Kircheng. 2. Aufl. I., 878 ff.) Im schroffsten Widerspruche hiezu aber waren ihre Gegner der Meinung, sie seien von bösen Geistern besessen, und suchten so das Auffallende in dem Wesen und Treiben der Montanisten zu erklären, ja wollten sogar wie wir sahen, durch Exorcismus den bösen Geist aus ihnen austreiben (vgl. Euseb. V, 16. 19. Tertull. de jejun c. 11). Damit gelangen wir zu einem weitern bedeutsamen Puncte. Der Montanismus ist nämlich nicht bloß rigoristische und schwärmerische Uebertreibung einzelner in der Kirche selbst vorhandener Gedanken und Richtungen; vielmehr läßt sich bei ihm auch die Einwirkung fremder (nicht kirchlicher) Elemente schwerlich mißkennen, und namentlich für das eigenthümlich Schwärmerische dieser Erscheinung bieten sich auffallende Aehnlichkeiten gerade im Vaterlande des Montanismus, in Phrygien, dar. Mit Recht machten darum Neander (Kircheng. I, 883. 896) und Georgii (a. a. O. S. 47) bei Erklärung des Ursprungs der Montanisten auf den schwärmerischen Character Phrygiens und des syrischen Cultus, besonders auf die Ekstasen der Priester der Cybele aufmerksam, zumal Montanus früher vielleicht sogar selbst ein solcher gewesen war. Dazu kommt, daß Montan und die zwei Frauen somnambulische und magnetische Zustände gehabt zu haben scheinen, und so bei der damaligen Mangelhaftigkeit der Naturwissenschaften leichtlich zu der gefährlichen Selbsttäuschung kommen konnten, sich für besonders heilig und inspirirt zu erachten. — Eben dadurch aber, daß sich Montanus an bereits vorhandene Richtungen in der Kirche anschloß, und die somnambulischen ꝛc. Zustände wie von ihm selbst, so auch von Andern unendlich überschätzt wurden, war es möglich, daß eine an sich, wie es scheint, nicht besonders bedeutende Persönlichkeit, eine so große kirchliche Bewegung hervorbrachte. — Dazu kam dann aber noch das weitere Moment, welches alle Secten förderte, nämlich der geistliche Hochmuth, der so gerne allein das reine Christenthum besitzen und sozusagen die christliche Aristocratie bilden will. — Haben wir aber oben einen Einfluß des altphrygischen Volks- und Religionscharakters auf den Montanismus zugegeben, so sind wir deßhalb doch nicht befugt, auch den Inhalt der montanistischen Lehre und Ansicht aus der altphrygischen Religion herzuleiten; im Gegentheil ist der Montanismus so durchaus antiheidnisch, daß Schwegler in dieser Beziehung mit Recht gegen seine Ableitung aus dem phrygischen Heidenthum energisch protestirt hat (in s. Montanismus S. 82 f.) Aber auch er selbst ging auf der entgegengesetzten Seite viel zu weit, wenn er den Montanismus durchaus aus einer jüdischen Grundlage abzuleiten versuchte. Sowohl im Prophetismus als Legalismus der Montanisten will er Ebionitisches finden, und es hängt dieß mit der von der Dr. Baur'schen Schule vertretenen Hypothese zusammen, welche überall in der alten Kirche einen Kampf zwischen Ebionitismus

und paulinischem Christenthum sieht. Nach Schwegler's Ansicht insbesondere aber soll um die Mitte des zweiten Jahrh. die ebionitische oder judaisirende Form des Christenthums die verbreitetste und damals für orthodox geltende gewesen, und der Montanismus gar nichts anderes sein, als eben ein starker und kräftiger Ausdruck dieses damaligen christlichen Zeitbewußtseins, dessen Einseitigkeit jedoch nachmals, in Folge des Kampfes mit der paulinischen (gnostischen, namentlich marcionitischen) Richtung überwunden, und dann zur Häresie gestempelt worden sei. — Diese Zurückführung des Montanismus auf das Judenthum ist aber durchaus unberechtigt, indem gerade in allen wichtigen Glaubenslehren der Montanismus auf's Bestimmteste antijüdisch, z. B. antimonarchianisch, und mit dem katholischen Dogma identisch ist. Besonders ausführlich suchte Georgii (a. a. O. Nr. 13. ff.) die Unrichtigkeit dieser Schwegler'schen Grundauffassung des Montanismus darzulegen. Die judaistische und antipaulinische Richtung, sagt er S. 50, ist schon zu Lebzeiten Pauli selbst besiegt und die zwei Sätze zur allgemeinen Anerkenntniß gebracht worden, daß α) das alte Ritualgesetz abgeschafft, β) Jesus aber der Messias sei. Im zweiten Jahrh., als der Montanismus entstand, war darum die paulinische Richtung bereits die allherrschende; aber innerhalb dieser selbst zeigten sich wieder zwei Hauptdifferenzen, α) eine freiere, geistige Auffassung, und β) eine engherzigere Richtung, der noch sinnliche Elemente beigemischt sind. Jene freiere und geistigere Richtung überstürzte sich im Marcionitismus, der die Geistigkeit bis zum Doketismus steigerte; die sinnlichere Richtung dagegen prägte sich im Chiliasmus und Montanismus aus, in welchem Georgii auch noch mehrere heidnische Elemente erblicken will (S. 53 u. 59). In diesen Bemerkungen Georgii's ist gewiß vieles Richtige; nur hätte er die Stellung der Kirche zu den beiden angeführten Gegensätzen und **über** denselben ebenfalls andeuten und in ihr jene Trägerin der Wahrheit erblicken sollen, welche das Falsche des einen und andern Gegensatzes aufdeckte und verwarf. An diese richtige und katholische Auffassung streift jedoch Georgii nur an (z. B. S. 46 u. 129); aber dieses Anstreifen schon kräftigte ihn zu der schönen Bemerkung: **darin, daß Schwegler** (hegelisch) **den Unterschied zwischen Häresie und Rechtgläubigkeit vermische, „liege der Grund, warum er Schwegler's Ansicht und Darstellung vom Montanismus in seinem positiven Gehalte und Wesen für verfehlt erklären müsse"** S. 129. — VI. Nach dem Bisherigen kann es sich nun fragen, ob die Montanisten bloß als Schismatiker oder auch als Häretiker zu betrachten seien. Sie selbst versicherten bekanntlich, in keinem Dogma von der Kirche abzuweichen, und ihr Haupttheolog Tertullian war sogar sehr eifrig in Bestreitung der gnostischen und monarchianischen Irrthümer. Auch Epiphanius (haer. 48, 1) sagt ausdrücklich, daß die Montanisten vom Vater, Sohn und hl. Geist 2c. ganz ebenso lehren, wie die katholische Kirche. Aber aus dem früher Angeführten ist uns auch bekannt, daß die ältesten Montanisten sich über den Inspirator so unbestimmt ausdrückten, daß der Verdacht entstehen konnte, als unterschieden sie die drei Personen der hl. Trinität gar nicht, und seien somit dem nachmaligen Sabellianismus verwandt. Zudem wissen wir, daß in der That ein Theil der etwas spätern Montanisten, die Schule des Aeschines, förmlich in die antitrinitarische Irrlehre verfiel, wogegen Tertullian mit ganzer Energie für die Trinität auftrat. Aber während er dadurch den Verdacht des Unitarismus wenigstens von seinen Anhängern oder von der nach ihm benannten Fraction der Montanisten völlig tilgte, veranlaßte er dagegen eine andere Beschuldigung. Wenn er Aeußerungen Montan's citirt, sagt er gewöhnlich: „der Paraclet spricht", als ob er den Montan für eine Incarnation des hl. Geistes erkläre. Diese vermeintliche Identificirung Montan's mit dem Paraclet machten schon mehrere alte Kirchenväter, namentlich Firmilian (Ep. 75 unter den Briefen des hl. Cyprian), Cyrill von Jerusalem, Basilius d. Gr. u. A. (vgl. **Schwegler** a. a. O. S. 174) den Montanisten zum Vorwurfe. Daß aber diese Beschuldigung ungerecht sei und die Montanisten in ihrem Stifter nur

einen vom hl. Geiste Erleuchteten, nicht den hl. Geist selbst gesehen hätten, suchte Mosheim (de rebus Christ. ante Constant. M. p. 413) zu zeigen; in neuester Zeit dagegen hat Georgii (a. a. O. S. 138) wieder für wahrscheinlich erachtet, daß sich Montan dennoch für eine Incarnation Gottes (ohne den Vater, Sohn und Geist schon von einander zu unterscheiden) angesehen habe. Diese Annahme wäre allerdings unbestreitbar, wenn es wahr wäre, was Basilius behauptet, daß die Montanisten auf den Namen des Vaters, des Sohnes, des Montanus und der Priscilla getauft hätten (Ep. ad Amphiloch. T. III. 20. ed. Paris); allein schon Tillemont vermuthet (Mémoires, T. II. p. 200. a.), daß Basilius nur aus seiner Voraussetzung, bei den Montanisten werde Montan mit dem hl. Geiste identificirt, per consequentiam die angebliche Taufabenteuerlichkeit erschloß. In der That aber ist es nicht glaubwürdig, daß die Montanisten, wenigstens zu Tertullians Zeit, den Montan mit dem hl. Geiste identificirten und die Tauffornel änderten, sonst hätte weder Tertullian noch Epiphanius (s. oben) die völlige Uebereinstimmung der Montanisten mit den Katholiken im Trinitätsglauben behaupten, auch Tertullian insbesondere nicht sagen können: „wir haben eadem lavacri sacramenta" (de vel. virg. c. 1). Auch Tillemont (l. c.) und Baronius (ad ann. 260, 16) fanden es wahrscheinlich, daß die Montanisten die kirchliche Taufformel ganz unverändert gebraucht hätten. Uebrigens war das kirchliche Alterthum doch schwankend, ob die von einem Montanisten vorgenommene Taufe für gültig angesehen werden dürfe oder nicht, und während Dionys d. Gr. von Alexandrien sich für die Gültigkeit derselben aussprach (s. Baronius und Tillemont l. c.), hat nicht bloß die Synode von Ikonium (a. 235), welche alle Ketzertaufe verwarf, sondern auch das zweite allgemeine Concil zu Constantinopel im J. 381 (can. 7) und die Synode von Laodicea (can. 8) die Taufe der Montanisten für ungültig erklärt und somit diese selbst unter die Häretiker in der Trinitätslehre gerechnet (das Nicänum dagegen erwähnte der Montanisten gar nicht, und nur die isidor'sche Version des can. 19 zählt auch die Montanisten zu denen, deren Taufe wiederholt werden müsse). Diese Strenge gegen die Montanisten erklärt sich leicht daraus, daß mehrere von ihnen, wie wir sahen, in den Sabellianismus verfallen sein sollen; dieselbe war vielleicht aber auch nur eine Folge der den Montanisten freilich nicht ganz richtig zugeschriebenen Identificirung des Montan mit dem hl. Geiste. — Aber auch abgesehen von der Trinitätsfrage lassen sich im Montanismus unverkennbar einige andere häretische Elemente entdecken. Daß er protestantische Elemente in sich berge, haben wir schon oben gesehen; aber während die Montanisten in der Lehre von der Kirche mit den Protestanten theilweise harmoniren, bilden sie im Puncte der Erkenntnißquellen des Christenthums den schroffsten Gegensatz zu denselben. Während nämlich die Protestanten von den zwei Erkenntnißquellen: Schrift und Tradition nur allein die erstere annehmen, anerkannten die Montanisten noch eine dritte, die von ihren Koryphäen herrührende Offenbarung, und verehrten darum auch die Aufschreibungen Montans und der beiden Frauen gerade so wie die hl. Schriften (Theodoret. haeret. fab. III. 2., Euseb. VI. 20, Tillemont l. c. p. 199. b.). — In die Kategorie der häretischen Ansichten würde es auch fallen, wenn alle Montanisten, wie Tertullian und die montanistische Prophetin seiner Zeit, die sogar ekstatische Visionen darüber gehabt haben wollte (de anima c. 9), die Seele für ein körperliches Wesen gehalten hätten; aber wenn auch, so wurde ihnen dieß doch in alter Zeit nicht sehr imputirt, weil es mehr für eine philosophische als theologische Unrichtigkeit galt. — VII. Die Hauptheimath des Montanismus war, wie schon bekannt, Mysien und das benachbarte Phrygien, weßhalb die Montanisten selbst gewöhnlich Phrygier und Kataphrygier (Φρύγες u. οἱ κατὰ Φρύγας) genannt wurden (Epiph. haer. 48, 1). Einige Städte Phrygiens, wie Papuza und Thyatira waren völlig von ihnen besetzt (Epiph. haer. 48, 14. 51, 33), weßhalb sie mitunter auch Pepuzianer hießen. Sie verbreiteten sich aber auch in andern Gegenden Kleinasiens, namentlich

Cappadocien, Galatien und Cilicien, ja wurden selbst in Constantinopel und Africa, namentlich Carthago, ziemlich zahlreich (Epiph. haer. 48, 14. Walch a. a. O. S. 649). VIII. Wie alle Secten zerfielen auch die Montanisten in verschiedene kleinere Parteien, als: Artotyriten, Taskodrugiten, Quintillianer, Aeschinisten, Proclianer, Tertullianisten u. A. Die ersten sollen beim Abendmahle statt des Brodes Käse gebraucht, und daher auch ihren Namen (von ἄρτος = Brod und τυρὸς = Käse) erhalten haben (Epiph. haer. 49, 2); es ist jedoch wahrscheinlich, daß der Käs, den sie wohl auf den Altar legten, nicht zum Abendmahl, sondern als Oblate für die Priester bestimmt war (Walch, S. 639); die Taskodrugiten dagegen sollen in der Kirche zum Zeichen der Aufmerksamkeit, den Zeigefinger (in ihrer Sprache τασκὸς) an die Nase (δροῦγγος in ihrer Sprache = Nasenloch) gelegt haben (Epiph. haer. 48, 14). Von den Quintillianern (von der Prophetin Quintilla) redet Epiphanius (haer. 49), von den Aeschinisten und Proclianern aber jener Anonymus (c. 52), von welchem der Anhang zu Tertullians Schrift de praescript. von c. 45 an herrührt. In Betreff der Tertullianisten berichtet der hl. Augustin (haer. 86), daß diese nach Tertullian genannte Partei sich seither jedoch nur schwach in Carthago erhalten habe, jüngstens aber ganz eingegangen und in die orthodoxe Gemeinschaft zurückgetreten sei, auch die einzige Kirche, die sie noch besaß, den Katholiken übergeben habe. Der Verfasser des Prädestinatus will überdieß wissen, daß Tertullian in seinen späteren Jahren den Montanismus wieder mehr der katholischen Kirche zu nähern und ihn von den phrygischen Phantastereien (vanitas Phrygiae) zu reinigen gesucht habe (Praedestinatio haereticorum 86), so daß wir also hierin wohl auch den Charakter der Tertullianistenpartei zu erkennen berechtigt sind. Von einer Partei des Alcibiades endlich wurde schon oben gesprochen. IX. Es war natürlich, daß eine Secte, welche durch ihr ascetisches Aeußere gerade für eifrige Christen viel Verlockendes hatte, von Anfang an als sehr gefährlich betrachtet und unermüdlich bekämpft wurde. Wie wir bereits sahen, haben sich gleich bei der Entstehung des Montanismus verschiedene Synoden (z. B. in Hierapolis und Anchialus), mehrere Päpste, namentlich Zephyrin, und nicht wenige andere Bischöfe und alte Väter, wie Sotas, Zotikus, Julian von Apamea u. A., gegen die Secte ausgesprochen. Ebenso wurde bereits erwähnt, daß Papst Soter und der Apologet Miltiades die neuen Propheten schriftlich bekämpften, und von Apollinaris wird uns das Gleiche bei Eusebius (hist. eccl. V, 16 und IV, 27) versichert. Derselbe Eusebius theilt auch (V, 16—19) mehrere von uns oben benützte Fragmente aus Schriften mit, welche Appollonius, Bischof Serapion von Antiochien und ein Anonymus, letzterer mit großer Heftigkeit, gegen die Montanisten gerichtet haben. Wer dieser Anonymus sei, läßt sich nicht mehr ermitteln; die Einen haben an Rhodon, Andere an Asterius Urbanus, an Apollinaris 2c. gedacht (vgl. Schwegler, a. a. O. S. 286; Walch, Ketzerhist. I, 657). Wahrscheinlich ist, daß auch der Pastor Hermä die Montanisten bekämpfen wollte, von dem römischen Priester Cajus aber versichert Eusebius (II, 25. VI, 20), daß er eine schriftliche Disputation gegen Proclus, ein bekanntes Haupt der kataphrygischen Partei, verfaßt habe. Es gab aber auch Gegner der Montanisten, welche der schwärmerischen Geistesrichtung dieser, ihrerseits eine negative Verstandesrichtung entgegensetzten, und aus Furcht vor der Schwärmerei auch manches Aechtchristliche, besonders die Apokalypse und das Evangelium Johannis verwarfen, weil erstere die chiliastische Schwärmerei der Montanisten begünstige, in letzterem aber die Sendung des Paraclet verheißen sei. Die erste Erwähnung dieser extremen Antimontanisten finden wir bei Irenäus (lib. III, c. 11, § 9), in jener vielbesprochenen Stelle, welche in früheren Zeiten, von Grabe und Massuet, ganz irrig erklärt worden ist. Beide glaubten, Irenäus bekämpfe darin die Montanisten selbst; neuere Gelehrte dagegen haben richtig erkannt, daß Irenäus gerade die Gegner der Montanisten hier im Auge habe (Merkel, historisch-kritische Aufklärung der Streitigkeit der Aloger über die Apokalypsis. 1782;

Olshausen, die Aechtheit der vier canonischen Evangelien, 1823. S. 241 ff.; Lücke, Commentar über das Evangelium des Johannis 1833, I, S. 43 ff.; Gieseler, Kirchengeschichte, I, S. 166; Neander, Kirchengeschichte I, S. 907). Grabe und Massuet glaubten, die Worte des Irenäus „pseudoprophetae esse volunt“ nur auf die Montanisten beziehen zu können. Allein abgesehen davon, daß sich diese sicherlich doch nicht selbst für falsche Propheten erklärten, weisen alle andere Worte der Irenäischen Stelle unmöglich auf Montanisten, sondern gerade auf deren Gegentheil hin. Irenäus spricht nämlich α) von Solchen, welche prophetiae gratiam ab ecclesia repellunt, d. h. keine neutestamentlichen Propheten mehr anerkennen wollen; β) von Solchen, die das Evangelium Johannis verwerfen, weil darin die Sendung des Paraclets verheißen ist (scil. worauf sich gewisse neue Propheten stützen); γ) von Solchen, die consequent auch die paulinischen Briefe verwerfen sollten, weil auch in diesen von prophetischen Charismen die Rede ist. — Man sieht, das kann unmöglich gegen die Montanisten, das muß auf Antimontanisten gehen. Ganz klar aber wird die Sache, wenn wir statt pseudoprophetae „pseudoprophetas (mit Merkel und Olshausen) esse volunt“ lesen, d. h. sie geben zwar zu, daß es falsche Propheten gebe (nämlich montanistische), aber die Existenz wahrer Propheten, in der Kirche, wollen sie nicht zugeben.“ Eine andere Conjectur schlug Lücke (a. a. O. S. 48) vor: „pseudoprophetas esse nolunt,“ d. h. „sie haben zwar Recht, daß sie keine falschen Propheten (die montanistischen) dulden wollen, aber gerathen darüber in das andere Extrem, die prophetische Gabe überhaupt von der Kirche gänzlich zu entfernen.“ Eine dritte Vermuthung hat Merkel später aufgestellt, es sei nämlich die gewöhnliche Leseart ganz beizubehalten, aber nach pseudoprophetae das Wort illud zu subintelligiren, und die Stelle so zu deuten: „sie behaupten zwar, jenes (das Evangelium Johannis) sei das Werk eines falschen Propheten (etwa Cerinth); aber die Existenz wahrer Propheten wollen sie nicht zugeben.“ Für diese Vermuthung hat sich Baumgarten-Crusius (Compend. d. Dogmengesch. I. 99, Note r), gegen sie Lücke (a. a. O. S. 48, Note 3) erklärt. — Wie dem aber sei, für uns ist jetzt nur das Eine wichtig, daß Irenäus in der fraglichen Stelle von solchen Gegnern der Montanisten spricht, welche um die montanistische Pseudoprophetie und Paracletlehre radical zu bekämpfen, alle neutestamentliche Prophetie und das Evangelium Johannis verwarfen. Die irenäischen Antimontanisten sind aber höchst wahrscheinlich mit den Alogern des Epiphanius verwandt. Daß auch letztere Gegner der Montanisten gewesen seien, erhellt α) daraus, daß sie wie die Antimontanisten des Irenäus alle neutestamentliche Prophetie läugneten (Epiph. haer. 51, 35); β) daß sie ebenso wie die Irenäischen das Evangelium Johannis, aber auch die Apokalypse, wohl auch die Briefe des Apostels verwarfen (Epiph. l. c. c. 34); γ) und daß sie in Phrygien, namentlich Thyatira in der Nachbarschaft der Montanisten gehaust haben. — Damit wollen wir jedoch nicht behaupten, daß die Aloger mit den irenäischen Antimontanisten ganz identisch gewesen seien, wie Olshausen (S. 255 ff.) annahm; im Gegentheil waren sie nicht bloß Gegner der Montanisten, sondern auch Gegner der christlichen Logoslehre, wie Heinichen, de Alogis etc. 1829, vgl. auch Lücke a. a. O. S. 49) ausführlich gezeigt hat. — X. Die gefährlichsten Gegner der Montanisten waren aber endlich die Gesetze der christlichen Kaiser gegen die Ketzer seit Constantin d. Gr. (Codex Theodos. tit. de haeret. l. 34. 40. 48. 57. 65. vgl. l. 24. tit. de pag.) Zum letzten Mal werden hier die Montanisten in den Edikten Justinians a. 530 u. 532 erwähnt (Cod. Lib. I. Tit. 5. Lib. 18—21). Daß die Montanisten schon zu Augustin's Zeit in Carthogo ausgestorben seien, haben wir oben gesehen. Dasselbe sagt auch Optatus von Mileve, de schismate Donat. Lib. I. 59. p. 8 ed. Dupin. Hieronymus dagegen l. c. und Sozomenus (VII, 19) sprechen im Anfange und um die Mitte des fünften Jahrhunderts von den Montanisten als einer noch bestehenden Secte. XI. Literatur: Gottlieb Wernsdorf (zu Danzig), de Montanistis

sec. II. haereticis. Gedani 1751. 4. (parteiisch für die Montanisten); Mosheim, de rebus Christ. ante Const. M. p. 410—425; Walch, Ketzerhist. I, 611—666; Kirchner, de Montanistis, Spec. I. Jenae 1832., Münter, effata et oracula Montanistarum. Hafn. 1829. Schwegler, der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts. Tüb. 1841. Eine ausführliche Recension darüber lieferte L. Georgii in den teutschen (ehemals Halle'schen) Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst, 1842. Nr. 12—15 u. 33—38. [Hefele.]

Montanus, Benedict Arias, war ein berühmter spanischer Gelehrter des 16. Jahrhunderts. Um die Ehre, sein Vaterland zu sein, streiten sich mehrere spanische Städte, aber wahrscheinlich war er zu Fregenal de la Sierra im J. 1527 geboren. Seine Eltern waren adelig aber arm, und nur fremde Unterstützung machte es ihm möglich, zuerst in Sevilla und hierauf zu Alcala zu studiren, wo er sich der Theologie widmete. Namentlich verlegte er sich auf das Studium der hebräischen, syrischen, chaldäischen und arabischen Sprache, um in der alttestamentlichen Exegese, wie er von Anfang an wünschte, Bedeutendes leisten zu können. Aber auch in den lebenden Sprachen, der französischen, teutschen, englischen und italienischen erwarb er sich eine nahmhafte Fertigkeit. Nachdem er die Universität als Doctor der Theologie verlassen hatte, wurde er unter die Priester des Ritterordens von St. Jago aufgenommen, und mußte den Bischof Martin Perez Ajala von Segovia als Theologe auf das Trienter Concil begleiten. Nach seiner Rückkehr wollte er zu Aracena bei Sevilla in der Einsamkeit nur den Studien leben; aber einige Schriften, die er edirte, machten den König Philipp II. auf ihn aufmerksam, und dieser befahl ihm im J. 1568 nach Belgien zu gehen und hier der Antwerpner Polyglottenausgabe vorzustehen (s. d. Art. Polyglotten). Nach Beendigung dieses colossalen Werkes (im J. 1572) reiste er nach Rom, um dasselbe in seinem und seines Königs Namen dem Papste Gregor XIII. zu überreichen, und kehrte darauf nach Spanien zurück, wo König Philipp seine Verdienste mit mehreren reichen Pfründen belohnte. Sein literarischer Gegner war Leon de Castro, Domherr von Valladolid und Professor zu Salamanca, durch seinen Commentar über Jesaias berühmt. Montanus hatte gegen ihn und seine Uebersetzung der Vulgata den Werth des hebräischen Bibeltextes zu vertheidigen, wurde aber eben deßhalb vielfach verläumdet, und namentlich der Verletzung des Tridentiner Decrets über die Vulgata bezüchtigt. Nicht minder wurde er, weil er die Thargumim in die Polyglotte aufnahm, der Hinneigung zum Judenthum verdächtigt. Er rechtfertigte sich aber in Rom und starb im J. 1598 zu Sevilla als Comthur des Ordens von St. Jago und königlicher Hofkaplan. Seine Werke sind: 1) Commentaria in XII. Prophetas, Antverp. 1571. fol. 1582. 4. 2) Elucidationes in quatuor Evangelia, ibid. 1575. 4. 3) In Acta Apostolorum etc. ibid. 4) In omnia sanctorum Apostolorum scripta, simulque in D. Joannis Apostoli Apocalypsin significationes. ibid. 1588. 4. 5) De varia Republica; sive commentaria in librum Judicum. ibid. 1592. 4. 6) De optimo imperio, sive in librum Josue Commentarius. ibid. 1583. 7) Antiquitatum Judaicarum libri IX. Lugd. Batav. 1593. 4. 8) Liber generationis et regenerationis Adam, sive de historia generis humani; operis magni pars prima, id est anima. Antverp. 1593. 4. (die zwei folgenden Bände sollten den Titel corpus und vestes erhalten). 9) Commentaria in Esaiae Prophetae sermones. Antverp. 1599. 4. 10) Comment. in 30 priores Davidis Psalmos. ibid. 1605 in 4. 11) Dictatum christianum, sive aureus de Christi vita ac doctrina libellus. ibid. 1515. 12) Der Apparatus zur Antwerpener Polyglotte, enthaltend die Dissertationen: de hebraicis idiotismis, de arcano sermone, de actione sive habitu, de sacris ponderibus atque mensuris, de sacra geographia, de sacris fabricis und de seculis et temporibus im Supplementbande der genannten Polyglotte. 13) Itinerarium Benjamin Tudelensis Judaei, ex hebraeo in latinum conversum, Antverp 1575. 14) Endlich verfaßte Arias Montanus auch noch ziemlich viele lateinische Gedichte religiösen Inhalts, wie er denn überhaupt

zu den geschätztesten spanischen Dichtern jener Zeit gehörte und zu Alcala feierlich zum Dichter gekrönt worden war. Vgl. Nicol. Antonii, Bibliotheca hispana, T. I. p. 162. Die neueste Biographie dieses Mannes findet sich in den Memorias de la real Academia de la historia. Madrid 1832. T. VII. p. 1—199, wo sich auch ein Portrait des Arias Montanus findet. [Hefele.]

Montecassino, Mutterkloster des Benedictiner-Ordens. Nachdem der hl. Benedict seine Sendung, der große Patriarch eines neuen, für das ganze Abendland höchst wichtigen Ordens zu werden, zu Subiaco begonnen und für die vielen Schüler, die sich um ihn versammelten, zwölf Klöster errichtet hatte, bewogen ihn die Nachstellungen und Verläumdungen des neidischen Priesters Florentius, der in der Nähe der Klöster Benedicts einer Kirche vorstand, diese Gegend zu verlassen und mit einer auserlesenen Schaar von Mönchen aus den 12 Klöstern sich nach Montecassino zu begeben. Unter Jenen, welche Benedict mitnahm, befanden sich die jungen Placidus und Maurus, Söhne der römischen Patricier Tertullus und Equitius (s. d. A.), die von ihren Vätern dem Heiligen zur Unterweisung dargebracht worden waren und von diesem mit besonderer Liebe gepflegt wurden. Als Tertullus seinen Sohn dem Heiligen offerirte, machte er an diesen zugleich großartige Schenkungen von Ländereien auf der Insel Sicilien sammt der Gegend von Montecassino auf dem festen Lande, und dieß scheint die nächste Ursache gewesen zu sein, daß Benedict zur Errichtung eines neuen von jenen Belästigungen freien Klosters die Gegend von Montecassino wählte. Auf der Spitze des Berges Montecassino stand noch ein Tempel des Apollo, Venus hatte noch einen Altar und hl. Hain, und Heiden gab es noch in der Umgegend, welche den Götterdienst trieben. Das Erste nun, was Benedict that, war, daß er den Tempel zerstörte und den hl. Hain in Brand steckte; darauf errichtete er an der Stelle des Tempels eine kleine Kirche zur Ehre des hl. Johann Baptist und ein Oratorium des hl. Martin von Tours, und richtete für seine Schüler eine Wohnung ein, welche anfangs in einem Thurme bestand, welcher einige Sicherheit gegen die Streifzüge der Barbaren gewährte. Während Benedict mit Hilfe seiner Schüler einerseits die vorgefundenen Heiden bekehrte, schrieb er andererseits für die täglich sich mehrenden Mönche die weltberühmte Ordensregel, und leitete den dreifachen Chor seiner Jüngerschaft, bestehend aus Gott geopferten Knaben, Novizen und Professen, mit jener höhern Weisheit, welche Gesellschaften dergestalt gründet und geistig belebt, daß sie ein unsterbliches Leben in sich tragen. Noch bei seinen Lebzeiten verbreitete sich seine Jüngerschaft durch den genannten Placidus auf der Insel Sicilien und durch Maurus (s. d. A.) im Frankenreiche, und die hl. Scholastica, seine fromme Schwester, führte in dem am Fuße des Montecassino gelegenen Thale Piumarola mit mehreren ihres Geschlechtes bereits eine klösterliche Lebensweise im Geiste Benedicts. — So lange Benedict lebte († 544) konnte sich Montecassino ungeachtet des fortdauernden ostgothischen Krieges ruhig und ungestört entwickeln; ja, der ostgothische König Totila, obwohl ein Arianer, hegte für Benedict und seine Stiftung die größte Hochachtung. Als dieser Fürst im J. 542 mit seinem Heere in die Gegend von Montecassino kam und von der Heiligkeit Benedicts hörte, wollte er sich überzeugen, ob der Heilige, wie der Ruf ging, den Geist der Prophezeiung habe. Er ließ dem Benedict melden, daß er zu ihm kommen werde, ließ aber, statt selber zu kommen, seinen Schwertträger in königliche Gewänder kleiden und schickte ihn, umgeben von einer großen Geleitschaft, zu Benedict. Allein kaum hatte dieser aus der Entfernung den fingirten König heranziehen sehen, als er ihm zurief: Leg ab, mein Sohn, denn was du trägst, gehört nicht dir! Seitdem stand Benedict bei Totila im höchsten Ansehen; Totila begab sich selbst zu ihm, fiel vor ihm auf die Knie, hörte aus seinem Munde die Voraussagung der ihm bevorstehenden Zukunft, und war fortan gegen die Römer weniger grausam, Benedicts Bitten Gehör gebend. Auch unter der Vorstandschaft der Nachfolger Benedicts zu Monte-

cassino, der Aebte Constantin, Simplicius und Vitalis, genoß das Kloster der Ruhe. Als aber die Longobarden (s. d. A.) in Italien eingefallen waren, ging in Erfüllung, was Benedict weinend vorausgesagt, daß Heiden kommen und das Kloster zerstören, doch die Mönche mit dem Leben davon kommen würden, indem im J. 589 der Longobardische Dux von Benevent, Zoto mit Namen, das Kloster nächtlicher Weise überfiel, verwüstete und plünderte; die Mönche jedoch retteten sich alle durch die Flucht, nahmen die Regel des Heiligen, einige Codices, das Maaß des Brodes und Weines mit sich, und begaben sich nach Rom, wo sie bei Papst Pelagius eine freundliche Aufnahme fanden und mit seiner Erlaubniß sich an der Laterankirche ein Kloster errichteten, in welchem sie unter den Aebten Bonitus, Valentinian, Gregorius, Theodotus, Johannes, Leo, Ursus, Agapitus, Leo, Johannes II., Theophylus und Hadrianus ungefähr 130 Jahre sich aufhielten. Mittlerweile soll, ob sich auch allmählig wieder einige Mönche und Einsiedler auf den Ruinen Cassinos anpflanzten, der Leib des hl. Benedict und der hl. Scholastica nach Frankreich gebracht worden sein (s. d. Art. Fleury, Abtei), was die Cassinenser und auch sonst viele Gelehrte in Abrede stellen. Während des Aufenthalts der Cassinenser zu Rom gewann ihr Orden nicht bloß zu Rom selbst Aufnahme und Verbreitung, sondern auch auf der britischen Insel bei den Angelsachsen, um deren Bekehrung er sich unsterbliche Verdienste erwarb (s. die Art. Angelsachsen, und Jarrow, Kloster in Northumbrien). — Unter Papst Gregor II. kam ein reicher und vornehmer Brescianer, Petronax mit Namen, nach Rom, den der Papst wegen seiner Frömmigkeit und Tüchtigkeit zum Wiederhersteller der zerstörten Abtei Montecassino bestimmte. Wohlgemuth machte sich Petronax mit Mönchen aus dem Kloster bei dem Lateran an's Werk (718), und es gelang um so mehr, weil ihn der Longobardische Herzog Gisulph von Benevent mit reichlichen Donationen unterstützte. Papst Zacharias selbst weihte im J. 748 die neue Klosterkirche ein, bestätigte alle dem Kloster gemachten Schankungen, eximirte es von jeder bischöflichen Jurisdiction und gab ihm das Autographum der Regel Benedicts, sowie das Brod- und Weinmaaß zurück. Zu welchem Flor sich in Bälde das neuerstandene Kloster erhob, ersieht man daraus, daß Carl Martells Sohn Carlmann (s. d. Art.) im J. 747 und der Longobardenkönig Rachis 749 der Herrschaft entsagten und Mönche zu Montecassino wurden, wo nun der eine die Viehheerden des Klosters hütete, der andere ein kleines Stück Feld bebaute! Schon vorher hatte sich hier als Mönch auch der hl. Willibald, nachher Bischof von Eichstädt (s. d. Art.) zehn Jahre lang (728—738) aufgehalten; ebenso hatte sich hier im J. 747 der hl. Abt Sturm von Fulda eingefunden, um im Auftrage des Apostels Teutschlands, Bonifacius, des großen Förderers des Benedictinerordens in Frankreich und Teutschland, die Regel, die Observanzen und das Leben der Benedictiner an der Urquelle kennen zu lernen. — Abt Petronax starb 750. Unter dem Abte Poto kam Adelhard sen., der junge Vetter Carls des Großen, im J. 772 nach Montecassino, das nach dem Ausdrucke des Paschasius Radbertus (in vit. Adelhardi) als „totius fons religionis et origo" galt, um hier ungestört Gott als Mönch dienen zu können. Bald darauf trat auch der berühmte Paul Warnefrid, der Geschichtsschreiber der Longobarden, schmerzerfüllt über den Sturz seines Königs Desiderius und das Unglück seines Volks, den Montecassinern bei. Geboren um 730 zu Forojuli aus einem longobardischen, mit Alboin nach Italien eingewanderten Geschlechte, erhielt er seine Erziehung am Hofe des Königs Rachis zu Pavia und hatte an dem Grammatiker Flavian einen, wie es scheint, trefflichen Lehrer, der ihn auch im Griechischen unterrichtete. Rachis gewann den Paul sehr lieb, wie er auch bei dem Könige Desiderius in Geltung und Ansehen und vielleicht in hohen Würden stund. Bei seinem Eintritt in Montecassino war Paul bereits Diacon. Im J. 782 zog ihn Carl der Große an seinen Hof, wo er im Kranze der aus verschiedenen Ländern berufenen Gelehrten als einer der ersten Sterne glänzte. Unter Anderm verwendete ihn Carl zur Abfassung des bekannten

Homiliariums (s. d. Art. Homilarium) und zum Unterricht der Geistlichen im Griechischen, welche seine Tochter Rotrud nach Constantinopel begleiten sollten. Damals schrieb Paulus auch die Geschichte der Bischöfe von Metz (s. dieselbe bei Pertz, II, 260—268). Zog dergestalt Carl allerlei Nutzen aus Pauls vielseitigen Kenntnissen, so benützte auch dieser seine Stellung zu Carl und erwirkte vielen Longobarden, die als Gefangene nach Frankreich geschleppt worden waren, die Freiheit, darunter befand sich Pauls Bruder. Im J. 787 findet sich aber Paul schon wieder da, wohin es ihn während seines Aufenthaltes im Frankenreiche mächtig gezogen hatte, bei seinen frommen Mitbrüdern zu Montecassino, wo im nämlichen Jahre Carl einen Besuch machte und am Grabe Benedicts auf der rothen Marmorplatte kniete, die man heute noch zeigt. Bis zu seinem Tode, das Jahr ist unbekannt, wirkte Paul in gewohnter Weise still und bescheiden, geliebt von seinen Mitbrüdern und Schülern als Ordensmann, Lehrer und Schriftsteller fort. In die letztere Zeit seines Lebens gehört seine schöne Schrift, worin er die Regel des hl. Benedict erklärt. Sein letztes und zugleich das bedeutendste Werk seines Lebens ist die so einfach, rein und anmuthig geschriebene Geschichte der Longobarden, worin er einen so reichen Schatz von Nationalsagen niedergelegt hat. Dieses im Mittelalter sehr gelesene Werk ist eine Art Fortsetzung eines anderen, schon früher von Paulus verfaßten Werkes, das ein Jahrtausend hindurch ein Lehrbuch des gesammten Abendlandes war, nämlich „der römischen Geschichte," bestehend in einer Erweiterung und Fortsetzung des Eutropius bis auf den Fall der Gothenherrschaft und dedicirt der von Paulus gebildeten und in ihren Studien geleiteten Adelperga, Tochter des Königs Desiderius und Gemahlin des trefflichen Herzogs Arichis von Benevent, eines großen Gönners der Montecassiner und des Paulus. Außerdem hat Paulus auch mehrerer Heiligen Leben, Homilien, Briefe, Gedichte und Hymnen (ut queant laxis, zu Ehren des h. Joh. B.) geschrieben (S. Tosti, storia di Monte-Cassino, B. I. S. 31 etc.; Paulus Diaconus etc. übersetzt von Dr. Otto Abel, Berlin 1849). Solche Männer gab es damals zu Montecassino! — Unterdeß war der Abt Poto 778 gestorben, und Theodomar Abt geworden (778—797), unter dem das Kloster vom König Carl die Bestätigung aller seiner Besitzungen und außerordentliche Privilegien erhielt (s. Tosti, l. c. S. 36), und von dem Friesen- und Sachsen-Apostel, dem hl. Ludger (s. d. Art.), besucht und 2½ Jahr lang bewohnt wurde. In dieser Zeit und noch unter dem Abte Gisulph (797—817) genoß das Kloster eines fortdauernden Friedens von Außen, welcher der klösterlichen Disciplin und den wissenschaftlichen Bestrebungen der Cassinenser bestens zu statten kam, allein unter dem hl. Abte Apollinaris (817—828) begannen die Belästigungen und und Bedrückungen des Klosters von Seite der benachbarten Großen, namentlich der Herzöge von Benevent, und seit 842 unter dem Abte Bassacius (837—856) die Plünderungen und Verwüstungen der Saracenen; zweimal nahm der letztere Abt an einer Gesandschaft an König Ludwig II. Theil, welche ihn um Hilfe gegen die Saracenen anflehte. In diesen Nöthen war der hl. Abt Bertharius (856—884) für das Kloster der gerade passendste und tüchtigste Vorstand. Er war ein kenntnißreicher Mann, Verfasser mehrerer Schriften (s. darüber Tosti, l. c. S. 113 etc.), Gründer und Befestiger der Stadt San Germano, dessen Klugheit und Thatkraft lange die Absichten der Saracenen auf Montecassino vereitelten, bis sie endlich doch 884 sich nächtlicher Weile des Klosters bemächtigten und es zerstörten. Bertharius und ein Theil seiner Mönche fanden den Martyrtod; die übrigen flüchteten mit den Bullen, Diplomen, Privilegien, dem Originale der Regel des hl. Benedicts und anderen wichtigen Klostersachen nach Tiano. Merkwürdig ist, daß auch in dieser traurigen Zeit das Kloster nicht aufgehört hatte, seinen Ruf als Hauptsitz der Disciplin und wissenschaftlicher Betriebsamkeit zu wahren, wofür die Beobachtung der 817 zu Aachen für die Benedictinerklöster erlassenen Statuten und die Namen mehrerer Cassiner stehen, eines Hilderich, Theophanes, Autpert, Bassacius u. a. m.,

welche die Studien betrieben, Bücher abschrieben oder verfaßten und kleine Chroniken aufzeichneten (s. solche Chroniken bei Pertz, Script. III (V), 197—213, 222 bis 230; Tosti, l. c. 128 etc.). — Zwei Jahre waren nach der Zerstörung Montecassino's verflossen, als Angelarius, welcher den zu Tiano exilirenden Cassinenser-Mönchen vorstand, den Mönch Erchembert und eine Schaar anderer Cassinenser zur Wiederherstellung des Klosters nach Montecassino abschickte, allein räuberische Griechen, welche Athanasius II., Herr und Bischof von Neapel, zu dem Behufe Capua in seine Gewalt zu bekommen, in das Land gerufen hatte, plünderten die Mönche aus und zwangen sie zur Rückkehr nach Tiano. Der erwähnte Erchembert ist derselbe, welcher als Verfasser einer Geschichte der Longobarden bekannt ist (s. dessen Geschichte bei Pertz, Script. III (V), S. 240 etc.). Zu Tiano blieben nun die Montecassiner bis zum Tode des Abtes Leo († 915), unter dem bei einem Brande das Original der Regel Benedicts zu Grunde ging. Während dieser Zeit zog der Graf von Tiano viele dem Kloster Montecassino gehörige Besitzungen an sich; Aehnliches geschah von Seite der Fürsten von Capua, und diese — Landulph I. und Athenulph II. — brachten es, zur Vervollständigung dieses Zweckes, sogar dahin, daß sich die Montecassiner nach dem Tode des Abtes Leo die Aufstellung des jungen Archidiacon Johann von Capua, eines Verwandten der Fürsten von Capua, gefallen und von diesem zur Uebersiedlung nach Capua verleiten ließen. Hier erbauten sich die Mönche ein schönes Stift — und verweichlichten. — Das Jahr 949 brachte die Wahl des Neapolitaners Aligernus zum Abt und dieser treffliche Mann, dem Gott eine lange Regierungszeit schenkte (949—986), wurde Montecassino's Restaurator. Er stellte das Kloster wieder her, brachte unter dem Schutze der Fürsten von Capua die von dem benachbarten Adel in Besitz genommenen Ländereien an das Kloster zurück, übergab sie gegen sehr geringe Naturalabgaben an herbeigerufene Colonisten, erbaute für diese an verschiedenen Orten Kirchen und Castelle, hielt seine Mönche zum Landbau, Bücherabschreiben und zur klösterlichen Zucht an, erlangte von den Kaisern Otto I. und II. die Confirmation der Klosterbesitzungen und die herkömmlichen Immunitäten und ließ es an nichts fehlen, um dem Kloster seinen Ruhm zu wahren. Der hl. Nilus jun. (s. d. A.), der in dieser Zeit das Kloster besuchte, um von Aligernus für sich und einige Genossen eine Zelle zu erhalten, fand die Disciplin seines Lobes nicht unwürdig. Mehrere der Mönche waren einst weltliche Große gewesen, welche nunmehr ihre Räubereien und andere Unthaten abbüßten. Leider ließen sich aber die Montecassiner nach dem Tode Aligerns einen vornehmen Jungen, Manso mit Namen, von seiner Base, der Fürstin Aloara, zum Abte aufdringen. Zwar kam unter diesem das Stift bezüglich seiner Besitzungen nicht herab, vielmehr dehnte Manso das Klostergebiet zum Schrecken der benachbarten Grafen bedeutend aus, allein vergaß dabei seine geistliche Stellung, trat im Glanze eines weltlichen Fürsten auf, hielt mit lax gewordenen Mönchen fürstliche, von den Liedern herumziehender Sänger gewürzte Tafeln und führte dergestalt einen Zustand herbei, daß, als der erwähnte Nilus jetzt wieder das Kloster besuchte, er in die Worte ausbrach: „Eilen wir davon, o Brüder, von einem Orte, über dem sich bald der Zorn Gottes ergießen wird!" Und so war es auch: Im J. 996 ward Manso von einigen seiner eigenen Mönche geblendet und starb vor Schmerz. Nach Manso's Tod gestalteten sich die Verhältnisse des Klosters wieder zum Bessern, doch ließen die unruhigen und räuberischen Nachbarn den Aebten selten eine längere Ruhe, und die Anfangs nur zum Schutz herbeigerufenen Normannen vermehrten die Wirren. Besonders verdient um das Kloster machten sich die Aebte: Athenulph (1011 bis 1022), Theobald (1022—1035), der tapfere Richerius, ein Bayer (1038 bis 1055), Friedrich (1057—1058). Letzterer bestieg als Stephan IX. den päpstlichen Stuhl. Uebrigens ist unter allen diesen mannigfachen Verhältnissen das Abschreiben der Bücher von den Montecassinern fleißig betrieben worden (s. Tosti, l. cit. S. 265 etc.), und haben fortwährend ausgezeichnete, heilige und höchstgestellte

Männer das Kloster besucht, darin gewohnt oder es beschenkt. So hielt sich darin einige Zeit der hl. Adalbert, Bischof von Prag auf (s. d. A.); Johann von Gorz (s. d. A.) und der hl. Odilo von Clugny besuchten es; die teutschen Kaiser Heinrich der Heilige, Conrad II. und Heinrich III. beehrten es gleichfalls mit Besuchen und trugen dem hl. Benedict Confirmationsurkunden, Immunitäten und andere Geschenke auf, und unter den Päpsten war es Leo IX., welcher Montecassino besuchte. — Als Odilo von Clugny (s. d. Art. Clugny) Montecassino besuchte, zollte er den Mönchen wegen ihrer Disciplin seinen Beifall, küßte allen die Füße und weigerte sich „angesichts des Stellvertreters des hl. Benedicts, angesichts des Abtes aller Aebte" (i. e. des Abtes von Montecassino) den ihm gereichten Abts-Stab zu tragen. Was würde aber wohl Odilo gethan haben, wenn er Montecassino unter dem Abte Desiderius (1058—1087) gesehen hätte? Unter der Regierung dieses ausgezeichneten Abtes glänzte Montecassino, würdig seines Ursprunges, als eines der bestdisciplinirten Klöster der Christenheit, als eine Schule und Academie der Künste und Wissenschaften, als eine fruchtbare Reformanstalt für viele andere Klöster und den verkommenen Säcularclerus, als die Stätte, in welcher die Reformation der Kirche verhandelt wurde und von welcher für diese Reformation so Vieles geschah. Desiderius war der Sohn des Fürsten Landulph V. von Benevent. Von Jugend an gegen den Wunsch seiner Eltern den göttlichen und geistlichen Dingen zugewendet, trat er als Mönch in Montecassino ein und seine Tüchtigkeit in allen geistlichen, wie zeitlichen Angelegenheiten verschaffte ihm die Abtswürde. Seit 1058 Abt, wurde er bald der Freund und Genosse aller Jener, welche, von tiefem Schmerze über die kirchlichen Zustände ergriffen, den Plan faßten und auszuführen beschlossen, der Kirche ihre Freiheit und würdige Diener zu geben, die allgemein crassirende Simonie und Incontinenz des Clerus auszurotten. Der Cardinal Hildebrand, Peter Damiani und ähnliche Männer standen mit ihm in den innigsten Verhältnissen. Papst Nicolaus II., der ihn zum Abte weihte und in die Zahl der Cardinäle aufnahm, hatte an ihm einen weisen Rath und kräftigen Arm; ebenso die Päpste Alexander II. und Gregor VII.: alle drei bedienten sich seiner zu den wichtigsten in den Reformationsplan einschlagenden Geschäften, besuchten ihn zu wiederholten Malen in Montecassino, erbauten sich an dem Flore des Stifts und seiner Bewohner, beehrten das „monasticae normae principale gymnasium" mit Confirmations-Urkunden und Privilegien und machten viele Mönche von Cassino zu Cardinälen, Bischöfen und Aebten. Da die Zahl der Mönche sehr zunahm und Desiderius in den reichen Stiftseinkünften Mittel genug zur Erweiterung und Verschönerung der Stiftsgebäude zur Verfügung hatte, so restaurirte er diese auf das herrlichste, berief Künstler aus Amalfi, der Lombardei und Constantinopel, und freudig arbeiteten bei dem Baue auch die Mönche mit, und die Normannen-Fürsten, mit denen Desiderius im Interesse des Klosters und der römischen Kirche im besten Benehmen zu stehen jederzeit und mit Erfolg bemüht war, schickten zum heiligen Werke ihre Normannen zur Hilfe, wie sie auch sonst durch Besuche und Schankungen ihre Andacht zum h. Benedict bezeugten. Nach Beendigung des prächtigen Baues weihte Papst Alexander II. selbst, umgeben von vielen Cardinälen, Bischöfen und andern geistlichen und weltlichen Großen und unter dem Zusammenfluß unzählbaren Volks, das sieben Tage hintereinander ausgespeist wurde, die Klosterkirche ein. Und nun wuchs die Zahl der Mönche noch mehr, so daß sie auf zweihundert stieg: Und so konnte man auch den Bitten entsprechen, die um Cassinenser-Mönche aus Sardinien und Ungarn kamen. Endlich erwarb sich Desiderius noch dadurch ein großes Verdienst, daß er den Wissenschaften seine Gunst angedeihen ließ. Von den Schulen, die damals zu Montecassino blühten, sagt Peter Damiani, daß sie bei dem Unterrichte die Strenge der Heiligkeit nicht verringerten. Viele Mönche betrieben die Wissenschaften, manche haben sich einen bleibenden Namen erworben, mehrere haben noch vorhandene Schriften verfaßt. Albericus, der auf der römischen Synode 1079 gegen Berengar auf-

trat, schrieb über Astronomie und Dialectik. Alphanus, Erzbischof von Salerno, der Musik und Medicin kundig, schrieb Reden und Verse (Ughelli, X. Baron. XII.), Guaiferius verfaßte in gutem Style und Geiste der Väter Gedichte, Reden und ein Paar Legenden (Tosti l. cit. S. 411. 2c.). Constantin, der Africaner zugenannt, der nach 39jährigen Wanderungen im Oriente zu Montecassino seine Tage beschloß, verfaßte medicinische Schriften (Basel 1536), und lieferte Uebersetzungen aus dem Arabischen. Amatus, ein Salernitaner von Geburt, schrieb eine Geschichte der Normannen, die man aber nur mehr in altfranzösischer Uebersetzung besitzt, in welcher sie Champollion 1835 herausgegeben hat. Leo Marsicanus, unter Papst Paschalis II. zum Cardinalbischof von Ostia erhoben und daher auch Leo Ostiensius genannt († vor 1118), ist der rühmlich bekannte Author einer Chronica monasterii Casinensis", welche Pertz in die „Monumenta Germaniae historica" Script. VII. (IX) aufgenommen hat. (Vgl. Pertz, loc. cit. S. 551; Giesebrechts Abhandlung de litt. studiis apud Italos primis medii aevi saeculis, Berolini 1845.) Als Robert Guiscard den Papst Gregor VII. aus der Engelsburg befreit hatte, beehrte dieser seinen treuen Freund Desiderius mit einem Besuche zu Montecassino und empfahl ihn auf seinem Todbette als einen der Würdigsten, ihm nachzufolgen. Wirklich wurde auch Desiderius zum Nachfolger Gregors VII. erwählt (Victor III.), starb aber schon einige Monate nach seiner Wahl am 16. Sept. 1087. Der fromme, sanfte und wissenschaftlicher Thätigkeit holde Abt Oderisius I. (1087—1105) war gerade der rechte Mann, um das Kloster auf der Höhe zu erhalten, zu der es gestiegen war, und Papst Urban II., der gleich seinen Vorgängern und Nachfolgern, das Stift besuchte und an Benedicts Grabstätte von einem Seitenübel und dadurch auch von dem Zweifel, ob Benedicts Leib wirklich noch zu Montecassino sich befinde, geheilt wurde, vermehrte das Ansehen des Stiftes dadurch, daß er alle päpstlichen Confirmations-Urkunden und Privilegien desselben erneuerte, die vom hl. Maurus gestiftete Abtei Glanfeuil in Frankreich wieder dem Mutterkloster zu Montecassino unterwarf und das Fest der Translation des hl. Benedict (nach Fleury) verbot. — Allmählig stellten sich jedoch der Verwirrung der Zeit und Umstände und unter dem Regimente von Aebten, die theils geistiger Vorzüge entbehrten, theils mehr Krieger und weltliche Herren als geistliche Vorsteher waren, mancherlei Unordnungen ein. So nahm sich's Abt Oderisius II. (1123—1126) heraus, selbst dem Papste Honorius II. zu trotzen, und Abt Rainald (1127—1137) hielt es, allerdings durch die Verhältnisse des Stifts zu den Normannen in die Enge getrieben, mit dem Afterpapste Anaclet II. Doch erhielt sich im Stifte noch immer viel Gutes und Treffliches. Dieß bewog den Bischof Bruno von Segni, sein Bisthum zu verlassen und Mönch zu Montecassino zu werden: daselbst begleitete er 1107—1111 die Abtswürde, mußte sie aber niederlegen, als er, im Uebrigen dem päpstlichen Stuhl ganz ergeben, den Papst Paschalis II. wegen des an Kaiser Heinrich V. gemachten Zugeständnisses der Investitur mit Ring und Stab scharf tadelte und die Investitur für häretisch und gottlos erklärte; nach Niederlegung der Abtswürde kehrte er zu seinem Bisthum zurück und starb 1123 mit Hinterlassung schätzbarer Schriften (herausgegeben zu Venedig 1651 und zu Rom von Bruno Bruni 1789; vgl. Tosti, Th. II. S. 98 2c.). Ein anderer, damals zu Montecassino lebender Mönch war der Cardinal Giovanni Gaetano, der nach dem Tode Paschalis II. zum Papst gewählt, als Gelasius II. (1118—1119) den apostolischen Stuhl bestieg. Nicht unerwähnt darf auch der fromme Mönch Alberich bleiben, welcher eine in der Jugend gehabte Vision aufzeichnete, die vielleicht der Funke gewesen ist, an dem sich Dante's Geist (s. Dante) zur Idee seiner divina comedia entzündete (Tosti, II. 102. 2c.). Insbesondere ist als Schriftsteller noch Petrus Diaconus zu nennen, aus dem Geschlechte der Grafen von Frascati, geb. um 1107, als Knabe von 5 Jahren dem hl. Benedict zu Montecassino aufgeopfert, gestorben nicht lange nach 1140; von ihm hat man eine Fortsetzung der

Chronik des Leo Marsicanus, die von 1086—1138 geht (s. diese Chronik bei Pertz, Script. VII. 562. etc.), ferner die bekannte und oft gedruckte Schrift „de viris illustribus Casinensibus", die andere „de vita et obitu justorum Casinensium" (edirt 1832 von Angelo Mai), einen Catalog der Könige, Consulen, Dictatoren, Kaiser ꝛc. (s. Tosti, II. 117, Pertz, Script. III. 213), ein Buch „de locis sanctis" (edirt von Tosti II. 123. ꝛc.), mehrere Reden, Briefe und unter Anderm einen Rythmus „de novissimis temporibus", worin die Uebel der Zeit nicht ohne dichterische Ader beklagt werden (ibid. 119). — Daß die Stellung, in welche Montecassino im 12ten und 13ten Jahrh. zu den Königen von Sicilien und zu den Kaisern und Päpsten gerieth, weder der Klosterzucht noch den Wissenschaften günstig sein konnte, versteht sich von selbst; was aber unter den gegebenen Verhältnissen (welche vorzugsweise tapfere Aebte erheischten) auch für geistige Zwecke geschehen konnte, wurde nie ganz außer Acht gelassen. So bestand zu Montecassino fortwährend eine Schule, in welcher der hl. Thomas von Aquin seinen ersten Unterricht empfing, und sind allein zu Montecassino noch 36 Codices vorhanden, welche im 12ten Jahrh. mitten unter Waffengeklirr von den Mönchen geschrieben wurden (ibid. S. 319). Nur durch die Tyrannei Kaiser Friedrichs II. (s. d. A.), der 1239 die Montecassiner verjagte und das Stift mit seinen Soldaten besetzte, wurde die Thätigkeit des verwüsteten Stifts bis zur Ankunft Carls von Anjou (s. d. A.) gänzlich unmöglich gemacht. Desto besser ging es, als Papst Urban IV. den gelehrten, frommen, klugen und starkmüthigen Abt Bernhard Ayglerius von Lerin (Vinc. Saler. hist. ins. Lirin. p. 2. pag. 169) zum Abt, Wiederhersteller und Reformator von Montecassino bestimmte, der seit 1266, während er sich um Carls Stabilirung auf dem Throne sehr verdient machte, den Absichten des Papstes bestens entsprach, alle Besitzungen und Rechte des Klosters demselben wieder verschaffte und ein Verzeichniß darüber anfertigen ließ (Tosti III. 21), für die Pilger zu St. Benedict ein Hospital in St. German und ebendaselbst auf Bitten seines hl. Freundes Thomas von Aquin ein Kloster für die Dominicaner errichtete, seine Mönche, 70 an der Zahl, vor dem ausgesetzten hochwürdigsten Gute zur genauen Befolgung der Regel des hl. Benedict beschwor, sie eidlich die gewissenhafte Verwaltung des Klostergutes geloben hieß, und ihnen auf ihr Bitten den „speculum monachorum" (Venedig 1505) und einen Commentar zur Regel Benedicts verfaßte. Dieser ausgezeichnete Mann starb 1282 und war in der letztern Zeit bei Carl v. Anjou ziemlich in Ungnade verfallen, weil er die ihm vom Papst Gregor X. übertragene Gesandtschaft an Kaiser Michael Paläologus, die Vereinigung der morgenländischen Kirche mit der abendländischen betreffend, mit Geschick und Eifer ausführte. — Erwähnungswerth ist der Versuch des Papstes Cölestin V. (1294), die Montecassiner in Cölestiner (ein von Cölestin selbst gestifteter Orden) umzuwandeln: zu diesem Behufe besuchte er selbst das Kloster und setzte den Bruder Angelarius, einen Cölestiner, zum Abt von Montecassino ein, der den Montecassinern unter Anwendung von Gefängnißstrafen die graue Cölestinerkutte aufbürdete und jene, welche dennoch das schwarze Benedictinergewand sich nicht nehmen ließen, aus dem Kloster jagte! War nicht etwa auch hier französischer Einfluß theilweise mit im Spiele, wie unter diesem Einfluß Cölestin die Mehrzahl seiner Cardinäle aus Franzosen nahm und mit Hintansetzung des Clerus sich so sehr mit Laien umgab und diesen überließ, daß sogar sein Secretär ein Laie war (Tosti III. 36)? Mit der Erhebung Bonifaz's VIII. auf den päpstlichen Stuhl hörte die aufgedrungene Neuerung sogleich wieder auf (s. Cölestinerorden). Eine andere Veränderung, dem Anscheine nach sehr ehrenvoll und vom Papste auch in guter Absicht getroffen, erfolgte durch die Bulle des Papstes Johann XXII. vom Jahr 1321, laut welcher die ehrwürdige Kirche Montecassino zur Cathedrale, der Abt zum Bischof und die Mönche zu Cathedralcanonikern erhoben wurden: allein da die von Avignon aus ernannten Bischöfe von Montecassino als fremde Säcularbischöfe sich wenig um das Stift und die Stiftsherren und vorzüglich nur um die Einkünfte

zu ihrem eigenen willkürlichen Gebrauch bekümmerten, da sich hiezu noch andere große dem Stifte höchst nachtheilige Uebel gesellten, Empörung der Stiftsvasallen, Verwüstungen und Plünderungen der Ungarn und im J. 1349 ein fürchterliches Erdbeben, durch welches das Stift zusammenstürzte: so war gerade die Zeit, während welcher Cassino unter Abt-Bischöfen stand, eine sehr unglückliche, unglücklich nicht bloß für das Stift im engern Sinn, sondern unglücklich für das ganze Stiftsgebiet und alle von dem Stifte abhängenden Klöster, Kirchen, Spitäler, Bibliotheken u. s. w. So mußten die wenigen Mönche, welche sich unter diesen traurigen Verhältnissen noch zu Montecassino erhielten, beinahe 10 Jahre lang nach dem Erdbeben in armen Hütten wohnen, die ihnen auf den Ruinen ihres Klosters errichtet wurden! Diesem Zustande half der Papst Urban V., ein Benedictiner, ab. Er selbst erklärte sich zum Abt von Montecassino und verpflichtete alle Benedictinerklöster, zur Wiederherstellung ihrer Mutterabtei Beisteuern zu liefern; er ließ gut disciplinirte Mönche aus zwei andern Klöstern nach Montecassino kommen, und setzte, nachdem er dieß und Anderes gethan, den würdigen Andreas de Faenza, Benedictiner der Camaldulefer-Congregation, im J. 1370 zum Abt von Montecassino ein. So kam das Kloster wieder in bessere Zustände, und der Abt Pietro de Tartaris (1374—1395) brachte es noch mehr empor, während er zugleich treu auf Seite des rechtmäßigen Papstes Urban VI. blieb, sich aber durch sein Verhältniß zum König von Neapel, Carl von Durazzo, den Bann zuzog. — War in der letztern Zeit des 14ten Jahrh. Montecassino wieder zu Kräften und Ansehen gelangt, so brachte das 15te theils in Folge der heillosen Verwirrungen im Königreich Neapel, theils in Folge der Aufstellung von Commendatar-Aebten (1454—1504) dem Stifte die tiefsten Wunden bei. Erst der auf Befehl des Papsts Julius II. zu Stand gebrachte Anschluß an die vor Kurzem durch den Benedictiner von Padua, Ludovico Barbo veranlaßte Benedictinerklöster-Congregation der hl. Justina rettete das Stift vom gänzlichen Ruin und führte auf seine sonnenhellen Höhen wieder bessere Tage zurück. Seitdem kehrten auch wieder Künste und Wissenschaften zu Montecassino ein, und wie viel in dieser Beziehung geleistet worden ist, hat der Cassinenser Luigi Tosti im letzten Capitel seiner aus drei Theilen bestehenden „Storia della Badia di Monte-Cassino, Napoli 1842—1843" mit warmem Eifer für das Mutterhaus des großen Benedictinerordens auseinandergesetzt. Vor Tosti hat der Montecassiner Erasmo Gattola († 1734) die Geschichte von Montecassino mit Accessionen verfaßt (Venedig 1733—1734), ein Werk, das bei Pertz, Script. VII. (IX) 559. als „insigne opus" bezeichnet wird. Gegenwärtig, so beschließt Tosti sein Werk, bewohnen in die 20 Mönche das Kloster, obliegen dem Psalmengesang und den Uebungen des Gottesdienstes, leiten ein Klosterseminar und das Clericalseminar der Diöcese Cassino, administriren in der Klosterkirche die Sacramente der Buße und des Altares und beschäftigen sich mit wissenschaftlichen Arbeiten. Vgl. hiezu den Art. Benedictinerorden. [Schrödl.]

Montenses, s. Donatisten.

Montes pietatis. Während die Kirche, um den Egoismus durch die Grundsätze der Humanität und christlicher Wohlthätigkeit zu läutern, der Habsucht in Gelddarlehen durch das Verbot, Zinsen zu nehmen, direct entgegentrat (s. Wucherzinse), ohne sich jedoch geradezu dem Aufschwung des beweglichen Vermögens zu widersetzen (s. den Art. Rentenverkauf); suchte sie auch indirect dem Wucher entgegenzuwirken dadurch, daß sie erlaubte, den Armen auf eingesetzte Pfänder eine Zeitlang für mäßige Zinsen Geld vorzustrecken, und dadurch eines der wohlthätigsten Institute für jene Zeit, die öffentlichen Leihanstalten, in's Dasein rief. Die Kirche nannte dergleichen Pfandhäuser, die der augenblicklichen Noth der Armen steuerten und sie der schmutzigen Gewinnsucht jüdischer Mäckler entzogen, montes pietatis oder caritatis. Sie ermunterte zur Errichtung solcher öffentlicher Anstalten, wehrte aber auch zugleich dem Mißbrauche derselben, indem sie solche der Aufsicht

und Controle der Bischöfe unterstellte, und privilegirte sie auf mannigfaltige Weise. (Conc. Later. V. ao. 1517. Sess. X; Conc. Trid. Sess. XXII. c. 8. De ref.

Montesquieu. Carl von Secondat, Baron von La Brède und Montesquieu, ehemaliger Präsident des Parlaments zu Bordeaux, Mitglied der französischen Academie, der königl. Academie der Wissenschaften und der schönen Literatur von Preußen, und der königl. Gesellschaft zu London, ward geboren den 18. Januar 1689, auf dem Schlosse La Brède, in der Nähe von Bordeaux, als Sprößling einer adeligen Familie der Guienne. Von früher Jugend an sorgfältig erzogen und unterrichtet, widmete er sich bald dem Studium der Rechtswissenschaft, das er mit philosophischem Geiste betrieb, ohne sich jedoch durch dasselbe von der Beschäftigung mit allgemeinern Wissenschaften, namentlich der Erforschung philosophischer und theologischer Materien abhalten zu lassen. Schon am 24. Febr. 1714 wurde er Rath am Parlament zu Bordeaux und am 13. Juli 1716 hinterließ ihm ein Onkel, der an dem genannten Parlament Präsident war, sein Vermögen und seine Stelle. In dieser Eigenschaft erhielt er i. J. 1722 von seinem Collegium den Auftrag bei Hofe gegen eine beabsichtigte neue Steuer-Auflage Vorstellungen zu machen, und er entledigte sich dieses schwierigen Geschäftes mit ebenso großem Muthe, als gutem Erfolge. Im Jahre 1721 veröffentlichte er seine „persischen Briefe“ (Lettres persanes), ohne sich als Verfasser derselben zu nennen, vermuthlich weil der mitunter ziemlich leichtfertige Inhalt derselben, mit dem Ernst und der Würde der Stelle, die er bekleidete, in zu grellem Widerspruche stand. Das Buch wurde zwar sehr günstig aufgenommen, erweckte aber dem Verfasser, der bald allgemein bekannt geworden war, auch sehr viele Gegner, und als er sich einige Zeit nachher um Aufnahme in die französische Academie bewarb, und von dieser auch wirklich zum Mitgliede vorgeschlagen wurde, ließ der König erklären, daß er den Verfasser der „persischen Briefe“ niemals bestätigen werde. Da jedoch der damalige Director der Academie, Marschall d'Estrées, Montesquieu nachdrücklich vertheidigte, erfolgte die königl. Bestätigung dennoch, und Montesquieu trat am 24. Januar 1728 in die Academie ein. Bald darauf entschloß er sich, all' seine Zeit und Kraft der Wissenschaft zu widmen, und verkaufte daher seine Stelle am Parlament zu Bordeaux. Um seinen Geist durch eigene Anschauung und Erfahrung zu bereichern, unternahm er sofort große Reisen, zuerst durch Teutschland nach Wien, wo er häufig mit dem Prinzen Eugen zusammenkam, dann nach Ungarn, von da nach Venedig, nach Rom, in die Schweiz, nach den Niederlanden, und zuletzt hielt er sich noch zwei Jahre in England auf. Allenthalben suchte er die großen Männer seiner Zeit kennen zu lernen, und sich über die Gebräuche, die Sitten, die Gesetze, die Staatsverfassungen, den Charakter der verschiedenen Völker zu unterrichten. Nach seiner Rückkehr in die Heimath legte er während einer zweijährigen Zurückgezogenheit auf dem Schlosse La Brède die letzte Hand an sein Werk: „Betrachtungen über die Ursachen der Größe der Römer und ihres Falles (considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence), welches im Jahr 1734 erschien. — Von nun an hielt sich Montesquieu bald zu Paris, umgeben von Gelehrten und Staatsmännern auf, bald auf seinem Schlosse La Brède, von wo er viel mit den Landleuten der Nachbarschaft verkehrte, deren Streitigkeiten er schlichtete, als deren Freund und Wohlthäter er weitum gekannt und geliebt war. Im Jahr 1749 veröffentlichte er endlich sein berühmtes Werk: von dem Geist der Gesetze“ (de l'esprit des lois), die Frucht eines dreißigjährigen Studiums. Vielfach angegriffen gab er bald „die Vertheidigung“ des Geistes der Gesetze (défense de l'esprit des lois) heraus. Nur wenige Jahre mehr genoß er seinen bereits europäischen Ruhm, den ihm namentlich sein letztes Werk mit Recht erworben hatte, und starb an einer schmerzhaften Krankheit zu Paris den 10. Februar 1755. — Was nun Montesquieu als Schriftsteller betrifft, so nimmt unter den genannten Werken, zu welchen noch „der Tempel von Guidos“ (le temple de Guide), ein Gedicht in ungebundener Rede kommt, „der Geist der Gesetze“

weitaus den ersten Rang ein. Der Grundgedanke dieses in 31 Bücher eingetheilten Werkes ist, die Natur und das Leben des Staates in seiner Verwirklichung als Republik, Monarchie oder Despotie in ihrer nothwendigen Entwicklung und Aeußerung in Institutionen und Gesetzen darzustellen. Zuerst wird sofort jede der drei Hauptstaatsformen für sich betrachtet, dann in ihrer Beziehung zu andern Staaten, dann mit Rücksicht auf die geographischen und klimatischen Verhältnisse, unter denen sie existiren. Der Besitz und die Ausübung der drei Grundgewalten (der gesetzgebenden der vollziehenden und der richterlichen) des Staates, welche die Souveränität desselben bilden, entweder durch Eine Person nach Belieben und Willkür, oder durch Eine Person auf Grundlage feststehender Reichsgesetze, deren Träger und Wächter der Adel ist (point de monarque, point de noblesse; point de noblesse, point de monarque); oder endlich durch einen Theil oder die Gesammtheit des Volkes selbst begründen das, was Montesquieu die Natur der Staatsformen nennt. — Dieser Natur der Staatsverfassungen entsprechend ist ihr Geist oder Princip, durch welches das Verhalten der einzelnen Bürger zum Staatsganzen bedingt und geregelt wird: es ist die Furcht in der Willkürherrschaft, die Ehre in der Monarchie, die Tugend in der Republik, speciell die Mäßigung in der Aristocratie. Nach diesen Principien bestimmen sich nothwendig die Erziehungsgrundsätze, die Strafgesetze, die Aufwandsgesetze 2c. eines Staates. — Eine despotische Regierung setzt ein sehr großes Territorium voraus, die Monarchie ein Land mittlerer Größe, die Republik ein kleines Gebiet oder eine Stadt; und umgekehrt führen diese Territorialverhältnisse die genannten Verfassungen naturgemäß herbei. Die Stärke der Despotie liegt in der großen Ausdehnung des Reiches, in ihrem Abschließungssystem und in der Leibwache des Fürsten; die der Monarchie in den Festungen und im stehenden Heere; die der Republik endlich in dem Muthe und der Todesverachtung der Bürger. — Das Klima ist von ungemein großem Einfluß auf die physische und moralische Kraft der Menschen und daher auf die Staatsverfassungen; ja Montesquieu legt demselben eine Bedeutung bei, die sich mit der sittlichen Freiheit des menschlichen Geistes kaum vereinigen zu lassen scheint. — Was die Religion, und insbesondere die christliche betrifft, so bespricht Montesquieu dieselbe in diesem Werke mit tiefem Ernste und mit der größten Ehrfurcht; indeß läßt sich vielleicht doch auch auf ihn anwenden, was man von Gibbon gesagt hat, daß er nämlich das Christenthum „mit frommer Miene untergraben habe". Montesquieu's religiöser Standpunct war nach Allem der theistische Rationalismus. Bemerkenswerth ist, daß Montesquieu viel zu dem Vorurtheil beigetragen hat, als ob der Protestantismus sich mehr für freisinnige Staatsverfassungen eigne, während der Katholicismus diesen abhold vorzugsweise die strenge Monarchie begünstige. — Wenn man Montesquieu besonders große Vorliebe für die republicanische Verfassung zuschreiben wollte, so wäre man im Unrecht; mittelgroße Staaten, wie die meisten europäischen, vertragen nach ihm bloß die Monarchie; aber es ist die constitutionelle Monarchie mit dem Zweikammersystem, der Verantwortlichkeit der Minister und den Schwurgerichten, die er verlangt, und Englands Verfassung ist sein Ideal. Montesquieu hat allerdings, namentlich in diesem Werke, sehr viele freisinnige Ideen unter seine Zeitgenossen ausgestreut, und es leidet keinen Zweifel, daß er sehr viel dazu beigetragen hat, die absolute Monarchie unpopulär zu machen, und der Ueberzeugung von der Berechtigung der Völker, freisinnige Staatsinstitutionen zu verlangen, Eingang zu verschaffen. Aber wenn seine oft wunderbar klaren und treffenden Ideen auch sehr geeignet waren und noch sind, in den Geistern eine entschiedene Opposition gegen die Centralisation alles staatlichen Lebens, oder die sog. Staatsomnipotenz, wie sich dieselbe aus den freiern mittelalterlichen Zuständen heraus entwickelt hat, hervorzurufen und so auf dem Wege natürlicher ruhiger Entwicklung eine allmählige Umwandlung der absoluten Regierungssysteme anzubahnen, so werden sie doch niemals in irgend Jemand den Gedanken und Entschluß eines gewaltsamen Umsturzes der wie immer gestalteten staat-

lichen Verhältnisse erzeugen. Denn Nichts kann einen schrofferen Gegensatz gegen die Leidenschaft des Revolutionärs bilden, als die classische Ruhe und Mäßigung, die Milde und Vernünftigkeit der politischen Ansichten und Urtheile Montesquieu's. — Der „Geist der Gesetze“ wird seinem Inhalte nach im Ganzen stets ein Meisterwerk practischer Philosophie positiver Staatseinrichtungen und Gesetze bleiben, wie die Form desselben sich durch Gedrängtheit des Stoffes, durch Kürze und Schärfe der Gedankenfassung, sowie durch Genauigkeit, Bestimmtheit und Correctheit des Ausdruckes ausgezeichnet. — Das Werk „über die Ursache der Größe der Römer und ihres Falles“ hat man nicht mit Unrecht „eine römische Geschichte zum Gebrauch der Staatsmänner und Philosophen“ genannt. Es findet die Ursache des Steigens der römischen Macht vorzugsweise in der moralischen Größe der ältern Römer; in der fortschreitenden Entwicklung des plebeischen Elements; in den hierdurch veranlaßten zahlreichen bürgerlichen Streitigkeiten, welche die Kräfte der beiden großen Parteien auf's Aeußerste spannten, und dann vor dem Feinde plötzlich ruhten u. s. f. Die allzugroße Ausdehnung des Reiches, die zu zahlreiche Ertheilung des Bürgerrechts an Nicht-Römer und sogar Ausländer, der hauptsächlich durch den steigenden Einfluß des griechischen Cultur-Princips erzeugte religiös-sittliche Verfall, die Verarmung der Massen und der ungeheure in Ueppigkeit und Uebermuth mißbrauchte Reichthum verhältnißmäßig sehr weniger Familien u. s. w. führten nothwendig eine Veränderung der Staatsverfassung, dann den zum Theil beispiellosen Despotismus der Cäsarn, und endlich die schattenhafte Existenz des oströmischen Kaiserthums herbei. — Dieses Werk ist eigentlich bloß eine Anwendung der Grundsätze des „Geistes der Gesetze“ auf die Geschichte eines einzelnen Volkes. — Die „persischen Briefe“ enthalten neben ziemlich üppigen Schilderungen orientalischer Sinnlichkeit eine geistreiche, oft mit scharfer Lauge von Witz und Spott gewürzte Darstellung politischer, kirchlicher und gesellschaftlicher Zustände und Verhältnisse der Zeit Montesquieu's. Der Verfasser läßt ein paar vornehme Perser nach Frankreich und Paris reisen, und diese schildern nun in Briefen an ihre Freunde das Leben der Franzosen nach allen Seiten und wissen das Lächerliche an demselben überall recht treffend hervorzuheben. Ueber religiöse und kirchliche Dinge äußert sich Montesquieu in diesem Buche mitunter wirklich frivol; man darf aber, wenn man nicht ungerecht sein will, nicht vergessen, daß Manches an den damaligen kirchlichen Zuständen und Persönlichkeiten Frankreichs die Satyre nur zu sehr herausforderte. Nur ganz wenige Stellen treffen in der That tiefer und verletzen die christliche Religion und die Kirche selbst. — Der „Tempel von Gnidos“ verdient nur wegen der Schönheit der Sprache, in der dieses sonst ziemlich unbedeutende, in sieben Gesänge abgetheilte, erotische Gedicht abgefaßt ist, Erwähnung. Ebenso ist von ziemlich untergeordneter Bedeutung noch ein unvollendeter Versuch Montesquieu's „über den Geschmack.“ (Essai sur le goût. Fragment.) — Als Mensch genoß Montesquieu die allgemeine Achtung seiner Zeitgenossen. Er verband mit seltenem Scharfsinn des Geistes die Liebe und den Muth der Wahrheit; mit großer Entschiedenheit und Festigkeit des Willens und Charakters ein sehr menschenfreundliches Herz und einen ungemein anziehenden Umgang. — Gute Gesammtausgaben seiner Werke erschienen zu London 1759, 3 Bde.; Amsterdam und Leipzig 1776, 6 Bde.; Basel 1808, 8 Bde.; drei zu Paris, von Auger 1819, 8 Bde; von Destutt de Tracy u. Villemain, 1827, 8 Bde; und von Lefèvre 1839, 2 Bde. Destutt de Tracy lieferte auch einen „Commentaire sur l'Esprit des lois.“ [Boser.]

Montfaucon, Bernard v., oder Montefalconius, ein ausgezeichnetes Mitglied der Maurinercongregation, eine Hauptzierde dieses um Kirche und Wissenschaft hochverdienten Benedictinervereins. Er war der Sprößling eines edlen Geschlechtes, welches in Languedoc im bedeutenden Ansehen stand. Im Schlosse Soulage in der Diöcese Narbonne geboren (1655), wurde Bernard im Schlosse Roquetaillade in dem Sprengel von Aleth unter den Augen seines Vaters Timoleon v. Montfaucon

bis in sein siebentes Jahr erzogen. Nur kurze Zeit befand sich der Knabe in dem Collegium der christlichen Lehre zu Limoux, worauf er wieder im väterlichen Hause unter der Leitung eines eigenen Lehrers mit seinen Brüdern einer sorgfältigen Erziehung sich erfreute. Die Lectüre eines französischen Plutarch, welcher dem Knaben in die Hände fiel, machte einen so tiefen Eindruck auf seinen Geist, daß er von dieser Zeit an mit einer besondern Vorliebe an der Geschichte hing, und diese Vorliebe, welche ein äußerst glückliches Gedächtniß erfolgreich unterstützte, während seines ganzen Lebens beibehielt. Entzündet von den Siegen und Heldenthaten, welche die Geschichte auf jedem Blatte feiert, fühlte sich der Jüngling zum Waffendienste hingezogen. Nach kurzem Aufenthalte bei den Cadets von Perpignan brachte ihn der Tod seines Vaters im J. 1672 unter den Schutz seines nahen Verwandten, des Marquis d'Hautepoul, welchem Montfaucon nach Teutschland folgte, wo er als Freiwilliger in der Armee des Marschalls Turenne durch zwei Jahre Kriegsdienste leistete. Doch Montfaucon war von der Vorsehung zu einem andern Dienste ausersehen. Wegen schwächlicher Körperbeschaffenheit und angegriffener Gesundheit verließ er, dem Rathe seines Verwandten Folge gebend, die kriegerische Laufbahn. Da der Jüngling nun über die Wahl eines neuen Lebensweges ernstlich mit sich zu Rathe ging, gelangte er nach sorgfältiger Prüfung zu dem Entschlusse, seine Kräfte dem Dienste der Kirche zu widmen. Den für Wissenschaft und Frömmigkeit gleich regen Geist Montfaucons zogen aber die Bestrebungen der Benedictinercongregation St. Maur auf das Unwiderstehlichste an, welche eben damals in dem Stadium ihrer schönsten Blüthe sich befand und eine allgemeine Achtung genoß. Diesem Kreise ausgezeichneter Männer anzugehören, war Bernards sehnlichster Wunsch. Ihm wurde Befriedigung durch die Aufnahme in das Kloster la Daunade zu Toulouse, in welchem der Jüngling auch nach musterhaft bestandenem Probejahre die feierlichen Ordensgelübde ablegte (1676). Der junge Klostermann bemühte sich aus allen Kräften, seines erhabenen Berufes sich würdig zu zeigen. In welchem Ordenshause er auf Befehl seiner Obern auch immer weilte, überall wußte man Bernards innige, ungeheuchelte Frömmigkeit nicht minder wie seinen rastlosen Eifer für die Wissenschaft zu rühmen. Letzterer erhielt in der Abtei Soreze neue Nahrung durch griechische Werke, welche Montfaucon hier vorfand. Mit angestrengtem Fleiße warf er sich jetzt auf die Erlernung der griechischen Sprache, deren Kenntniß von folgenreichem Einflusse für seine literarische Thätigkeit wurde. Ein mehrjähriger Aufenthalt in der Abtei la Grasse öffnete dem begeisterten Jünger der Wissenschaft das reiche Gebiet der Philosophie und Theologie, welche beide Disciplinen mit dem Studium der griechischen Sprache und Geschichte seine Zeit gänzlich in Anspruch nahmen. Einige literarische Arbeiten, welche Montfaucon hier versuchte, fanden eine günstige Beurtheilung von Seite der Ordensleiter; besonders befriedigend sprach sich hierüber der ausgezeichnete und höchst einflußreiche Mauriner Claudius Martin aus. Man unterstützte und förderte daher auf alle Weise Montfaucon's Studien. Endlich ließen die Vorsteher im Vertrauen auf seine bereits erworbenen Kenntnisse an ihn den ehrenden Ruf nach Paris ergehen, um sich daselbst als Mitarbeiter an der neuen Ausgabe der Werke der griechischen Väter, des hl. Athanasius und Joh. Chrysostomus, welche die Congregation eben in Angriff genommen, zu betheiligen. Obwohl durch dieses Unternehmen ungemein beschäftigt, wußte Montfaucon dennoch Zeit zu finden zur Aneignung der orientalischen Sprachen, deren Nutzen für seine literarischen Arbeiten ihm wohl einleuchtete. Die Kenntniß der hebräischen, der chaldäischen, syrischen, samaritanischen und koptischen Sprache machte er sich eigen, und auch die der arabischen blieb ihm nicht ganz fremd. Wenn Montfaucon auf diese Weise eifrigst bestrebt war, sich mit den ersprießlichen Mitteln zu seinem wissenschaftlichen Wirken auszurüsten, so erwartete er für das begonnene Unternehmen der Ausgabe der griechischen Väter den bedeutendsten Vorschub von der Durchsuchung der berühmten Bibliotheken Italiens, in deren Schooße er wichtige griechische Hand-

schriften finden zu können überzeugt war. Zu diesem Ende unternahm er mit Erlaubniß seiner Obern im J. 1698 eine wissenschaftliche Reise nach Italien, auf welcher er die Bibliotheken in den meisten Städten mit unermüdetem Fleiße durchforschte und, wie er es vorausgesehen, eine reichliche Ausbeute machte. Sein literarischer Ruf verschaffte ihm allwärts ehrenvolle Aufnahme, besonders in Rom, wo er am längsten verweilte und einige Zeit auch die Geschäfte eines Generalprocurators seiner Congregation zu führen hatte. Selbst der Kirche oberste Häupter, Innocenz XII. und Clemens XI., bewiesen dem schlichten, aber gelehrten und frommen Ordensmanne ihre besondere Achtung. Nach dreijährigem Aufenthalte in Italien kehrte Montfaucon in sein Vaterland zurück und nahm seinen beständigen Sitz in Paris. Mit rastloser Thätigkeit im Reiche der Wissenschaft arbeitend, bereicherte er fortan die Kirche und die gelehrte Welt mit vielen Werken, welche, wie sie einen glänzenden Beleg für seine tiefe Erudition liefern, auch einen nachhaltigen Werth besitzen. Besonders viel verdankt ihm die römische und griechische Alterthumskunde, und die profane wie die kirchliche Literatur fand an ihm einen ausgezeichneten Pfleger. Man rühmt an unserem Montfaucon nebst staunenswerther Mannigfaltigkeit des Wissens einen seltenen Scharfblick, ein gerechtes Urtheil und eine vorzügliche kritische Genauigkeit. Wenn ihn schon diese Eigenschaften zu einem der gelehrtesten Männer seines Jahrhunderts erhoben, so verschafften ihm seine übrigen hervorragenden Tugenden eine so hohe Achtung und Geltung, daß er die Edelsten zu seinen Freunden und Gönnern zählte und ein Gegenstand großer Aufmerksamkeit für alle Fremden von literarischer Bedeutung war, welche Frankreichs Hauptstadt besuchten. Die Academie der Inschriften und freien Künste zu Paris ehrte Montfaucon's Verdienste um die Wissenschaft, indem sie ihn zu ihrem Mitglied ernannte. Der gelehrte und fromme Mauriner endete sein fruchtbringendes Wirken, nachdem ihm seine mäßige Lebensweise eine ununterbrochene Gesundheit gesichert hatte, im hohen Greisenalter in der Abtei St. Germain des Pres zu Paris im J. 1741. Die große Bedeutsamkeit dieses gelehrten Mannes bezeugen die Worte, mit denen der Cardinal Quirini, Bischof zu Brescia, welcher dem Benedictinerorden angehörte, den Verlust des Dahingeschiedenen betrauerte: „amisit — so schrieb er — in eo homine Benedictinus Ordo noster decus eximium, Gallia virum toto orbe aleberrimum, litteraria omnis respublica ingenium praestantissimum, aetas ista scriptorem omnium saeculorum memoria dignissimum etc." — Wenn wir Montfaucon's literarische Thätigkeit überschauen, so treten uns vor Allem die von ihm besorgten Ausgaben griechischer Werke entgegen, welche er mit vielen höchst wichtigen Notizen versah, wie: Analecta graeca sive varia opuscula graeca hactenus inedita etc., herausgegeben in Gemeinschaft mit Puget und Lopin zu Paris 1688; S. Athanasii opera omnia quae exstant v. circumferuntur, notis et variis lectionibus illustrata, Parisiis 1698, 3 vol. in fol.; Collectio nova Patrum et scriptorum Graecorum Eusebii Caesariensis, Athanasii et Cosmae Aegyptii, Parisiis 1706, 2 vol. in fol.; Le livre de Philon de la vie contemplative, traduit sur l'original grec, a Paris 1709; Hexaplorum Origenis quae supersunt, multis partibus auctiora, quam a Flaminio Nibilis et Joanne Drusio edita fuerint, Parisiis 1713, 2 vol. in fol.; Chrysostomi opera omnia quae exstant, in Gemeinschaft mit andern Ordensgliedern, Parisiis 1718 sqq. 13 vol. in fol. — Von höchster Bedeutung sind auch jene auf mühsame Forschungen gebauten Arbeiten, durch welche Montfaucon die Alterthumskunde, wie Wenige, bereicherte; voran geht hier das ungemein reichhaltige, bis jetzt noch unübertroffene Werk: Palaeographia Graeca, Parisiis 1708, wodurch allein schon der Verfasser nach dem Zeugnisse aller Gelehrten seinem Namen einen unsterblichen Ruhm erworben hätte; in diese Kategorie zu beziehen sind ferner: L'antiquité expliquée et representée en figures, à Paris 1719. 10 Bde. latein. u. franz., welcher Schrift im J. 1724 noch fünf Supplementbände folgten; Les monumens de la Monarchie française, à Paris 1729—1733. 5 vol. in

fol. — Dauernde Anerkennung verdienen des Verfassers werthvolle Leistungen auf dem Gebiete der Handschriftenkunde, worüber er ein seltenes Licht verbreitete, wie schon in seinem Werke: Diarium Italicum, Parisiis 1702, 1 vol. in 4., in welchem nebst vielen nützlichen Nachrichten auch ein genauer Aufschluß über den Bestand der Manuscripte in den italienischen Bibliotheken gegeben wird; ferner in der Schrift: Bibliotheca Coisliniana, olim Segneriana, sive Manuscriptorum omnium Graecorum, quae in ea continentur, accurata descriptio, Parisiis 1713, 1 vol. in fol.; dann in dem Werke: Bibliotheca Bibliothecarum Manusscriptorum nova, Parisiis 1739, 2 vol. in fol. — Endlich verfertigte unser Gelehrter mehrere kleinere Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, meist kritischen Inhalts, wie: La verité de l'histoire de Judith, à Paris 1690; Vindiciae editionis S. Augustini a Benedictinis adornatae, adversus epist. Abbatis Germani, Romae 1699; Dissertation sur le Phare d'Alexandrie; Dissertation sur la plante appellée Papyrus u. A. Vgl. Fabricii Bibl. Tom. XIII, Pez, Biblioth. Benedictino-Mauriana, le Cerf, Biblioth. hist. et. critiq., Du Pin, Biblioth., Tom. XIX., Tassin, Gelehrtengeschichte, übers. in's Teutsche, 2. Bd. Frankf. und Leipz. 1774. [Hauswirth.]

Montserrat, s. Kloster.

Moral, christliche, Moraltheologie. I. Begriffsbestimmung der christlichen Moral. Unter der christlichen Moral verstehen wir die Lehre oder die Wissenschaft des christlichen Lebens. Die älteren Moralisten pflegten sich des Geschäftes, eine Definition der Moral aufzustellen, zu überheben, indem sie es vorzogen, sogleich, wie der Epiker bei Horaz, in medias res einzutreten. Was die neueren Moralisten, ungefähr seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, betrifft, so hat wohl ein Jeder eine andere Moraldefinition zu Tage gefördert und damit Zeugniß abgelegt für die nicht geringen, eigenthümlichen Schwierigkeiten, die unläugbar an der fraglichen Begriffsbestimmung haften. Sie erwachsen theils aus den gegensätzlichen Verhältnissen, von denen ihr Object sich umgeben findet, theils aus der reichen Fülle von Bestimmungsmomenten, die dasselbe in sich schließt, theils aus der Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der Auffassungsweisen, deren es fähig ist. Besonders ist es das letztbezeichnete Moment, was sich in den so verschieden lautenden Definitionen unsers Gegenstandes abspiegelt, über dessen Namengebung man zur Stunde noch nicht einig ist. Die Einen bezeichnen ihn mit dem Namen „Ethik“, Andere nennen ihn „Tugend- oder Pflichtenlehre“, wieder Andere „Sittenlehre“; daran schließt sich endlich die Bezeichnung „Moraltheologie“ oder schlechthin „Moral“. Diesen Streit könnte man für einen bloßen Wortstreit halten, wenn nicht zuweilen deutlich genug die sachliche Uneinigkeit durchblickte. Am wenigsten rechtfertigen sich die Bezeichnungen: „Pflichtenlehre, Tugendlehre, Glückseligkeitslehre“. Sie sind im besten Falle bloß Denominationen. Ohne Zweifel läßt sich die Idee des christlichen Lebens unter einem dreifachen Gesichtspunct, dem der Pflicht, der Tugend und des Gutes, auffassen und darstellen. So gewiß es nun ist, daß diese sich gegenseitig ergänzenden Gesichtspuncte gleichberechtigt sind, so gewiß fallen sie in einer höheren Einheit zusammen, die indeß keine andere ist, als die sittliche Idee selbst. Stellen wir uns auf diesen universalen und centralen Standpunct, so verschwinden die Sondernamen, und an ihre Stelle tritt als adäquater Ausdruck der Name „Sittenlehre“. Will man lieber das griechische Wort „Ethik“ oder das lateinische „Moral“, so könnte, da diese Worte ungefähr von derselben Tragweite sind, wohl nur ein pedantischer Sprachpurismus Schwierigkeiten dagegen erheben. Der Ausdruck „Moraltheologie“ verdankt Ursprung und Bedeutung dem Gegensatze zur Moralphilosophie. II. Verhältnißbestimmungen der christlichen Moraltheologie. a) Verhältniß der Moral zur Dogmatik. Soll die Stellung bezeichnet werden, welche die Moral im Organismus der theologischen Wissenschaften einnimmt, so erscheint wohl kein anderes Grenz-

verhältniß bedeutsamer, als das, welches zwischen ihr und der Dogmatik stattfindet. Dasselbe läßt sich kurz in folgenden Bestimmungen aussprechen. 1) Beide Disciplinen haben Grund und Boden mit einander gemein. Der gemeinsame Boden nämlich, worin sie beide wurzeln, ist das christliche Bewußtsein, die kirchliche Lehre. 2) Sind auch beide im formalen Princip eins, so hindert dieß nicht, daß sie in Rücksicht des materialen Princips auseinander gehen; ja gerade hierauf beruht die Möglichkeit und Nothwendigkeit ihrer gesonderten und in sich abgeschlossenen Gestaltung. Der besondere Standpunct der dogmatischen Anschauung ist der des objectiven Seins und Gegebenseins der christlich-kirchlichen Wahrheit; dagegen hat die Moral zu ihrem specifischen Princip das Werden, die Entfaltung dieser objectiven Wahrheit im Subject, in dessen Willen und Leben sie eingetreten ist. Handelt es sich dort um ein Princip der Erkenntniß, so hier um ein Princip des Handelns. Im christlichen Princip liegt selbst eine Doppelrichtung: die eine Richtung nach dem Gedanken, eine andere nach der That. An diesen beiden Endpuncten erfassen unsere Schwesterdisciplinen den gemeinsamen Gegenstand, und während die eine sich ein System von Vorstellungen und Ideen baut, entfaltet die andere einen Cyclus von Handlungen. 3) Die Moral ist der Dogmatik einerseits untergeordnet, andererseits beigeordnet. Es muß nämlich der Dogmatik die Superiorität in sofern eingeräumt werden, als einmal die objective Auffassung des christlichen Princips der subjectiven vorangeht, und als zweitens die Moral auf die dogmatischen Ideen sich zu basiren hat. Gleichwohl verzichtet sie in einer andern Beziehung keineswegs auf eine selbstständige, der Dogmatik ebenbürtige Stellung. Sie ruht, wie diese, auf einem eigenthümlichen, nicht minder wesentlichen Princip und gebietet, da dieses Princip kein inhaltsloses, unfruchtbares sein kann, über einen besonderen, ausschließlichen Stoff und Inhalt. — Von den verschiedenen und zahlreichen Versuchen, die in Rede stehenden Gebiete der theologischen Wissenschaft von einander abzugrenzen und in ihrer gegenseitigen Beziehung zu bestimmen, wollen wir bloß einen, den belangreichsten, namhaft machen. Man hat Dogmatik und Moral als G l a u b e n s l e h r e und (abstracte) S i t t e n l e h r e unterschieden. Diese Unterscheidung, sofern sie zwischen Glauben und Leben, Erkennen und Handeln eine trennende Scheidewand aufführt, ist unzuläßig — Glauben und Leben, Erkennen und Handeln stehen auf christlichem Gebiet im engsten Zusammenhange, bedingen und ergänzen sich wechselseitig. Die Eigenthümlichkeit der christlichen Sittlichkeit begreift und erklärt sich nur aus der Eigenthümlichkeit des christlichen Glaubens. Die Handlungsweise des Christen ist eine andere, als die des Nichtchristen, weil sein Glaubensbewußtsein, seine aus diesem hervorgehende Lebensanschauung eine andere ist. Die specifisch christlichen Moralbestimmungen sind selbst Dogmen, „practische Dogmen“, Feststellungen einer göttlich objectiven Auctorität, Elemente einer höheren, geoffenbarten Lebensanschauung. Vgl. den Art. „L e b e n“. So kann man sagen: Die Sittenlehre a l s c h r i s t l i c h e ist auch Glaubenslehre. Ebenso ist der Glaube selbst eine sittliche That, ist die religiöse Grundpflicht, der concentrirteste Act subjectiver Freiheit. Man kann darum eben so gut sagen: Die Glaubenslehre ist als christliche auch Sittenlehre. Glauben und Sitte, Denken und Gesinntsein, Erkennen und Handeln sind im christlichen Bereiche ebenso geschieden als geeint. Diese wesenhafte Thatsache darf die theologische Construction nicht unberücksichtigt lassen; sie wird darum bei der durch das wissenschaftliche Interesse geforderten Trennung des christlichen Lehrsystems in zwei Grunddisciplinen eine in der andern sich abspiegeln und wiederfinden lassen und so lebendige und lebensfähige Gestalten an's Tageslicht fördern. Vgl. S c h l e i e r m a c h e r, die christl. Sitte S. 12 f. b) V e r h ä l t n i ß d e r c h r i s t l i c h e n M o r a l z u r a u ß e r c h r i s t l i c h e n. Der Vorzug der christlichen Moral vor der heidnischen und jüdischen leuchtet vor allen Dingen daraus ein, daß nur ihr es gelang, das Princip der Liebe, die Seele alles sittlichen Lebens, nach seiner ganzen Universalität, Energie und Innigkeit geltend zu machen. Das in Rede stehende Verhältniß hängt unzertrennlich mit

dem Verhältniß zusammen, in welchem die christliche Lebensansicht zu der heidnischen und israelitischen steht (s. den Art. „Leben"). Wie jene von diesen sich nicht bloß graduell, sondern principiell unterscheidet, so ist es auch hinsichtlich der Moral der Fall. Augustinus, de civit. Dei II, 4—16; XIV, 25; XVIII, 48. Kuhn, der Gegensatz des Heiden- und Christenthums in der sittlichen Weltansicht (Tüb. theolog. Quartalschr. Jahrg. 1841. Heft 2. S. 224—42). Tholuk, über das Wesen und den sittl. Einfluß des Heidenthums, besonders unter Griechen und Römern, mit Hinsicht auf das Christenthum (Neander's Denkwürdigkeiten aus der Gesch. des Christenthums. Berl. 1823. Bd. I). Vgl. Fuchs, System der christl. Sittenlehre. Augsburg 1850. S. 205—223. Vgl. (Baltus, Soc. Jes.) Jugement des saints Péres sur la morale de la philosophie payenne, à Strassbourg 1719. — c) Verhältniß der Moraltheologie zur philosophischen Moral. Siehe hierüber den Art. Moralphilosophie. d) Verhältniß der Moral zur Rechtslehre. Bei der Bestimmung dieses Verhältnisses kommt es darauf an, ob man für das Recht eine selbstständige Wurzel in Anspruch nimmt oder nicht. Beides ist geschehen, wie der Art. „Moralität" nachweist. Im Falle der substantialen Identität des Gerechten und des Sittlichen (honestum) ist die Rechtslehre nur ein besonderer Zweig der Ethik, der in der Behandlung mit ihr wieder zusammenfallen kann. III. Erkenntnißquellen der christkatholischen Moral. a) Die heilige Schrift. Die christliche Sittenlehre ruht so gut als die Glaubenslehre auf dem Grunde göttlicher Offenbarung, wie diese in der hl. Schrift und in der Tradition niedergelegt ist. Was die alttestamentlichen Urkunden betrifft, so dürfen sie von dem Quellgebiete der christlichen Sittenlehre nicht ausgeschlossen werden, haben aber keine entscheidende Auctorität auf demselben. Für den Umfang des christlichen Lebens hat nur das Geltung, was das christliche Princip nicht aufgehoben oder ausdrücklich bestätigt hat. Ihre verbindende Kraft haben verloren die Ritualgesetze sowohl als die politischen Bestimmungen; sanctionirt und auf die Höhe des sittlichen Ideals zurückgeführt wurde der Decalog (s. d. A.) und was sonst an moralischen Vorschriften das alte Testament enthält. — Was sodann die neutestamentlichen Schriften anlangt, so haben sie für die Construction der christlichen Moral absolute Geltung. b) Die kirchliche Ueberlieferung reiht sich an die hl. Schrift als zweite moralische Erkenntnißquelle an. Sie dient theils dazu, die biblischen Sittenvorschriften durch weitere Bestimmungen zu ergänzen, theils deren Sinn und Bedeutung zu erläutern und festzustellen. In Folge einer solchen ergänzenden und erläuternden Thätigkeit ist es möglich gemacht, ein vollständiges, alle sittlichen Lebensbeziehungen umfassendes Moralsystem zu erbauen; die im neuen Testament enthaltenen sittlichen Elemente schließen sich mit den von der kirchlichen Lehrthätigkeit ausgeprägten sittlichen Bestimmungen zur Totalität des Systems, und unter dem Einfluß des gottgeleiteten apostolischen Lehramtes zur Einheit und Reinheit desselben christlichen Geistes zusammen. Aus dem Bereiche des traditionell kirchlichen Gebietes heben wir als besonders bedeutsam für die moralistischen Zwecke hervor: 1) die Bestimmungen und Verordnungen der allgemeinen Kirchenversammlungen; 2) die Entscheidungen und Erklärungen des heiligen Stuhls; 3) die einhelligen Aussprüche der Kirchenväter. Die Entscheidungen allgemeiner Synoden haben wie in Sachen des Glaubens, so in Gegenständen der christlichen Sitte und Disciplin allgemein verbindende Kraft, während die Bestimmungen von Particularsynoden sich auf die entsprechenden engeren kirchlichen Kreise beschränken, dabei aber immerhin auch sonst beachtenswerth erscheinen. Die moralischen Vorschriften der Bischöfe waren, wie dieß aus den Ignatianischen Briefen und den apostolischen Canonen erhellt, von den frühesten Tagen der Christenheit an von großem Gewichte und Ansehen. Eine überragende Bedeutung kommt unstreitig den Entscheidungen des kirchlichen Oberhauptes zu, das besonders seit der Synode von Trient eine rege Thätigkeit auf dem Gebiete moralischer

Lehrbestimmungen entwickelte. Hieher gehören vorzüglich die von dem hl. Stuhle verworfenen Sätze (propositiones damnatae), die sich größtentheils auf moralische Gegenstände beziehen. Die Aussprüche der Väter anlangend, so gelten sie theils als traditionelle Zeugschaft, theils als doctrinelle Auctorität, in letzterer Hinsicht natürlich ohne eine schlechthin bindende Wirkung. — In den Umfang der moralistischen Erkenntnißquellen nehmen wir gewiß mit Recht die kirchliche Sitte und das Leben der Heiligen auf. Spiegelt sich ja im Leben der Kirche und ihrer Heiligen das Leben unsers göttlichen Herrn und Meisters ab — in mannigfachen Strahlenbrechungen und Gestaltungen. Die christlich sittlichen Vorschriften, wie sie in den heiligen Urkunden vorkommen, erhalten in der kirchlichen Lebensentwicklung nicht bloß ihre wahre Wirklichkeit und Wirksamkeit, sondern vielfach auch erst ihre nähere Bestimmtheit. Die lebendige Sitte, die kirchliche Entwicklung bildet selbst eine lebendige Instanz, die in ihrer substantialen Selbstgleichheit das bloß dem vorübergehenden Augenblicke Angehörige ausscheidet und in ewig lebendiger, allen Zeiten und Verhältnissen Rechnung tragenden Um- und Fortbildung sich bethätigt. Der Christ gewinnt seine weltüberwindende Kraft nur, wie Antäus, in der Berührung mit der Muttererde der Kirche, in welcher Christi Geist fortlebt und fortwirkt. Aber Christus ist der Erlöser aller Zeiten, und sein Geist geht ein in mannigfache Formen und Gestalten, — in allen Ein und derselbe Geist. Dieser ist das allgemein Verbindende und Gültige, das wahrhaft Katholische für Sitte und Leben. Die moralistische Critik wird die wirkliche Praxis von der vereinzelten Erscheinung oder dem Mißbrauch, das aus dem organischen Lebenstriebe Hervorgegangene von dem eingedrungenen Fremdartigen, den unwandelbaren, sich selbst gleichen Geist von der flüssigen, veränderlichen und verschieden gestalteten Form zu unterscheiden wissen. Ebenso wird sie hinsichtlich des Vorbildlichen in dem Leben der Heiligen nur demjenigen allgemeine Bedeutung einräumen, was sich aus der zeitlich-individuellen Hülle zum bleibenden geistigen Kern herausgeschält hat. c) Die Vernunft. Quillt die primäre Erkenntnißquelle der christlichen Moral im Offenbarungskreise, so bietet die Vernunft als Inbegriff der natürlichen sittlichen Begriffe und Anschauungen eine Quelle zweiten Ranges dar. Ihr moralistischer Gebrauch stützt sich hauptsächlich auf folgende zwei Gründe: einmal liegt es in der Natur der Sache, das christlich Sittliche an die von dem Christenthume vorausgesetzten, aus jener Quelle des „natürlichen Lichtes“ fließenden sittlichen Begriffe anzuknüpfen und Beides miteinander in eine lebendige Uebereinstimmung zu bringen, was auch das praktische Interesse fordert. Sodann wird es immer Fälle, moralische Fragen geben, die sich aus den oben genannten positiven Erkenntnißquellen nicht entscheiden lassen. In solchen, der concreten Lebenswirklichkeit angehörigen Fällen tritt die individuelle Vernunftthätigkeit in ihr Recht ein und versucht eine probable Lösung. Auf diese Thatsache stützt sich bekanntlich die Auctorität der kirchlichen Moraltheologen. — Von welch großer Wichtigkeit der richtige Gebrauch der moralischen Erkenntnißquellen ist, wird von gar Vielen nur zu sehr verkannt — zum nicht geringen Nachtheil der positiv-kirchlichen, dem willkürlichen Subjectivismus zu entziehenden, objectiv zu gestaltenden Moraltheologie. Das Bedürfniß einer moralistischen Topik liegt auf offener Hand. Der Verfasser dieses Artikels hat in seinen Institutiones theologiae Christianae moralis. August. Vindelic. 1848. S. 21—58 eine solche zu bearbeiten gesucht mit Zugrundlegung der tüchtigen Arbeit des gelehrten Zacharia, der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts blühte. Als Vorbild diente dem genannten Jesuiten das berühmte Werk, das der Dominicanermönch Melchior Canus (s. d. A.) um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts unter dem Titel: de locis theologicis veröffentlichte, in der Absicht, die gesammte Theologie umzugestalten und einer tüchtigeren, lebensfrischeren Behandlung Bahn zu brechen. Bei dieser allgemeinen reformatorischen Tendenz, die ihn bei seinem Unternehmen leitete, läßt es sich erwarten, daß er kein theologisches Gebiet, also auch das moralische nicht, von

seiner Beachtung ausschloß: was auch wirklich der Fall war, wenn gleich das dogmatische Interesse das Hauptaugenmerk bildete. Was nun an brauchbaren Winken hinsichtlich der Moral dieser kräftige Geist seinem Werke einstreute, das sammelte Zacharia in seiner moralistischen Topik und vermehrte es mit neuen Bestimmungen. Fleißig schöpfte er hierbei aus dem gelehrten Werk Benedicts XIV. über die Diöcesansynode. So entstand eine Abhandlung, die sich über das gesammte Quellgebiet der Moraltheologie verbreitete. Zuerst verwendete er diese Arbeit als Einleitung zu der von ihm veranstalteten Ausgabe des Busenbaum-Lacroix; er wollte damit zur Schlichtung der Streitigkeiten und Kämpfe beitragen, die damals den moralistischen Boden erschütterten und den sittlichen Geist auf der einen Seite in moralischen Scepticismus, auf der andern in pharisäischen Rigorismus aufzulösen drohten. Bald hierauf ließ Liguori die dritte Auflage seines Moralwerkes erscheinen, das wegen seiner vermittelnden Tendenz großen Anklang gefunden hatte. Eine in dieser Richtung gehaltene Einleitung schien ihm wünschenswerth, und er äußerte diesen Wunsch dem von ihm hochgeschätzten Zacharia, der ihm willfuhr und für diesen Zweck eine Umarbeitung seiner Topik bestimmte. Diese ist denn auch allen folgenden Ausgaben der Liguorischen Moral vorangedruckt, mit Ausnahme der Pariser Ausgabe, die sie gar nicht hat, und der Regensburger, die nur Bruchstücke liefert. Auf dem gleichen Felde thaten sich noch zwei andere Männer hervor, allein mit weitaus geringerem Erfolg. Bald nachdem Zacharia seinen ersten Versuch veröffentlicht hatte, trat der Dominicaner Daniel Concina (s. d. A.) in seinem Apparatus ad theologiam Christianam mit einer ähnlichen Arbeit, die ihm der Oppositionsgeist dictirt hatte, an's Licht. Während Zacharia überall mit großer Klarheit und Präcision zu Werke ging und auf feste Principien, auf positive, in's Einzelne, in den Kern der Sache eingehende Bestimmungen drang, hielt sich sein Gegner auf der blinkenden Oberfläche und erging sich in hohlen Declamationen und vagen Tiraden. Es ist wahr, die Moral krankte damals an mancherlei Gebrechen, an gewissen, aus früherer Zeit ererbten Schäden; allein ein Mann, wie Concina, ohne geistige Tiefe, blind eifernd und maßlos fortstürmend, in declamatorischem Pathos sich verzehrend, war nicht geschaffen, denselben abzuhelfen und die Rolle des moralischen Restaurators zu übernehmen. Sein etwas gemäßigterer, mit einem mehr ruhig schaffenden Talent ausgerüstete Anhänger und Ordensgenosse Vincenz Patuzzi faßte das von jenem in breiter Darstellung Hinterlassene in's Kurze und stellte diesen ärmlichen Abriß einer moralistischen Topik an die Spitze seiner Ethica Christiana. IV. Form und Methode der Moral. Schon Eingangs des Artikels „Casuistik“ ist gesagt, daß diese mit der Scholastik und Mystik die drei Hauptentwicklungsformen und Grundmethoden der Moral umfasse; zugleich ist daselbst angegeben, worin die specifische Eigenthümlichkeit dieser Trias besteht. Werden die bezeichneten Methoden in ausschließender, einseitiger Weise angewendet, so ist Verkümmerung des moralischen Stoffes die nothwendige Folge. Die Scholastik, ebenso unbekümmert um die Bedingungen und Verhältnisse des wirklichen Lebens als um die stille Innerlichkeit des Gemüthslebens, spinnt Normen und Gesetze aus, die in ihrer starren Abstractheit nach der einen Seite verwirrend, nach der andern abstoßend wirken, und so weder den Interessen des activen noch den Forderungen des contemplativen Lebens zu genügen im Stande sind. Wie die Casuistik, losgerissen von den sittlichen Ideen und Idealen, zufrieden mit den Rohstoffen der Handlung und fremd jeder geistigen Bewegung, die sich nicht wägen noch zählen läßt, nothwendig einer geistlosen, atomistischen Zersplitterung anheimfallen muß: so artet die Scholastik in kalte, dürre Verständigkeit, die Mystik in überschwengliche Gefühlsschwelgerei aus, indem erstere die belebende Wärme der innern Gesinnung, letztere die lichte Erkenntniß und die practische Thatkraft verschmäht. Reicht darum keine der genannten Methoden aus, so muß zu einer neuen Methode gegriffen werden, zu einer solchen nämlich, die ebenso das Gute, was jene in ihrer normalen Gestalt an sich haben, bewahrt, als sie das

Nachtheilige derselben beseitigt. Was diese Methode, die wir die speculativ-organische oder genetische nennen können, anbetrifft, so geht sie von den sittlichen Ideen und Principien aus, faßt diese in bestimmte Begriffe, entwickelt sie in ihrem innern dialectischen Fortschritt und bestimmt sofort die Gesetze und Pflichten, die Normen und Regeln des practischen Lebens. Auf dem also gewonnenen Grunde entfaltet sie den sittlichen Proceß, sowohl in der Stufenfolge seiner Stadien des Werdens, Wachsens und Reifens, als auch in der Durchbildung seiner Elemente innerhalb der Verhältnisse des Einzel- und Gesammtlebens. Die dadurch zur realen Erscheinung gekommenen sittlichen Elemente führt sie endlich zur Einheit des höheren Lebensgrundes, von dem sie ausgegangen, zurück, um sich des Endzieles aller sittlichen Vollkommenheit als des höchsten Gutes zu bemächtigen. Auf diese Weise kommt ebensowohl der objectiv erscheinende Organismus der christlich sittlichen Idee, als die subjective Entwicklungsthätigkeit und der innere christliche Lebensproceß zur Darstellung und Anschauung. Ein charakteristischer Zug dieser Methode ist es, daß sie überall auf die sittlichen Ideen, auf die christlichen Thatsachen zurückgeht, deren einzelne Momente sie als die positiven Krystallisationspuncte feststellt, um welche die gesammte christliche Lebensbildung, nach seinen mannigfachen Gestalten und Formen, anschließt und sich entwickelt. Was aber die sittlichen Ideen des Christenthums besonders charakterisirt, das ist der Umstand, daß sie zugleich lebensvolle Thatsachen sind, Historisches und Ideelles in lebendige Einheit verschmolzen. Demgemäß sind es nicht bloß die logischen Begriffe, die formalen Kategorien der Scholastik, die das innere Gerüste der moraltheologischen Construction ausmachen, es sind vielmehr reale Gedanken und lebendige Ideale, es sind geistige Mächte und positive Anschauungen, die das Leben in seinen innersten Tiefen bestimmen und ihm den göttlich großen, leuchtenden Typus christlicher Sittlichkeit verleihen. — Wenn wir im Obigen die Grundrichtungen der bisherigen Behandlung der Moraltheologie charakterisirten, so hatten wir dabei ihre ideelle, aus dem Begriff der Sache hervorgehende Bestimmtheit im Auge. Schauen wir aber auf das literarhistorische Gebiet hinüber, so treten uns Modificationen und Umgestaltungen entgegen, die wir nicht unerwähnt lassen können. Diejenigen Moralisten, welche ausschließend die scholastische Methode — in ihrer historischen Bestimmtheit — befolgten, schränkten sich auf die Darstellung der sittlichen Begriffe, Vorschriften, Regeln und Forderungen ein, ohne auf die Lösung einzelner practischer Fälle oder auf die Entwicklung und Vermittlung des innern, nach höherer Vollkommenheit strebenden, contemplativen Lebens sich einzulassen, während im Verlaufe der Zeit es dahin kam, daß die Casuisten ebenso ausschließlich mit jenem, als die Mystiker mit diesem Stoffe sich beschäftigten. Auch an solchen moralischen Schriftstellern fehlte es nicht, die die mystische Richtung mit der scholastischen verbanden oder, bei vorwiegender casuistischer Tendenz, so viel scholastische Elemente mit in den Kreis ihrer Darstellung aufnahmen, als zur Begründung ihrer Entscheidungen oder zur äußern Aneinanderreihung der von ihnen gesammelten Probabilitäten und Meinungen nöthig schien. Auf den historisch bedeutsamen Unterschied zwischen Ascetik und Mystik macht schon der Arkikel „Ascetik“ aufmerksam. Fast gleichzeitig mit der Einverleibung der Ascetik in die scholastisch bearbeiteten Moralwerke trat ein bemerkenswerther Wendepunct in der Auffassung des Objects der ethischen Darstellungen ein, namentlich hinsichtlich der Casuistik. Diese war seither nichts Anderes, als eine practische Anleitung für den Geistlichen und Beichtvater, die vorkommenden Gewissensfälle richtig zu lösen und umsichtig zu entscheiden: das Object der Moral der älteren Formation ist ein ganz anderes, als das der neueren: es ist das Urtheil des Beichtvaters über die vorliegende Handlung, nicht die Handlung als solche, als sittliche Bethätigung des Christen. Nicht den letzteren gilt es zur christlichen Lebensführung anzuleiten, sondern den ersteren zur Beurtheilung derselben in einzelnen Fällen und Vorkommenheiten. Es bedarf der Bemerkung nicht, daß beide Formationen, indem sie sehr wesentlichen Bedürf-

nissen entsprechen, ihre Berechtigung haben und die angemessene Pflege verdienen. — Schließlich drängt sich die Frage auf: Soll die Moral in der imperativen oder descriptiven Form auftreten. Wer annimmt, daß der einzelne Christ im christlichen Gemeinschaftsleben aufgeht und daß dieses die verwirklichte sittliche Idee selbst (wie der Hegel'sche Staat) ist, so daß ein Vollkommneres nicht mehr gedacht werden kann noch darf, als das existente Wirkliche und positiv oder objectiv Daseiende, der reicht mit der descriptiven Form aus; wer aber ein Aufgehen des Idealen im Realen innerhalb der diesseitigen, irdischen Wirklichkeit nicht suchen zu dürfen glaubt, wird die Gebotsform, das Sollen so weit noch walten lassen, als das Vollkommene vermißt wird, obwohl das Ideal in der erlösten Natur sich mehr oder minder geltend zu machen weiß. Folglich hat eine Combination beider Formen einzutreten. Vergleiche Lüft, über Construction und Behandlung der theologischen Moral, in den Gießener Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie. Jahrgang 1834. Band II. Seite 76. ff.

V. Apologie der christlichen Moral. Man hatte die christlichen Offenbarungslehren, die kirchlichen Dogmen bereits angegriffen und sie als werthlos geachteten Balast über Bord geworfen, als man noch immer vor der christlichen Moral einen gewissen Respect bezeigte und nie anders als mit anerkennender Lobpreisung von ihr sprach. Schade nur, fügte man gewöhnlich bei, daß dieser so reine, krystallhelle Kern in einer so trüben, finstern Schale steckt! Wie wenig aufrichtig es zunächst mit jenem Lobe gemeint war, kam nur zu bald zu Tage. Im besten Fall war jene einseitige, exclusive Lobpreisung des Moralischen im Christenthume eine völlig verstand- und gedankenlose Sache. Denn was die christliche Moral Eigenthümliches und Auszeichnendes hat, gerade das besitzt sie nur in und durch ihr dogmatisches Princip. Das Dogma ist die Seele der christlichen Moral; wenn der christliche Geist die höchste Lebensbildung in der Welt hervorrief, so darf man nicht vergessen, die Glaubenskraft war das erzeugende Princip; ohne diesen eigenthümlichen Glauben lassen sich jene großen sittlichen Erscheinungen und Wirkungen, welche die christliche Geschichte aufzeigt, nicht erklären. Eine neue Barbarei müßte hereinbrechen, wenn der christliche Glaube verschwände; was wir noch an höherer sittlicher Bildung besitzen, ist Nachklang und Nachwirkung einer vorausgegangenen glaubensvollen Zeit. Wer also die Moral des Christenthums will, muß auch das Dogma desselben anerkennen. Vgl. Kleuker, neue Prüfung und Erklärung der vorzügl. Beweise für die Wahrheit des göttlichen Ursprungs des Christenthums. Riga 1787. Th. I. Wer übrigens dem christlichen Glaubenskern entfremdet ist, wird nur zu bald auch der christlichen Sitte den Rücken kehren. Geschichte und tägliche Erfahrung bestätigen diese in der Natur der Sache begründete Wahrheit. Zum offenen, unverhüllten Bruch mit den christlichen Lebensinstitutionen kam es, wie die Geschichte der Aufklärungsperiode bezeugt, nicht sogleich; die Sache nahm vielmehr anfänglich die sonderbare Wendung, als gälte es der christlichen Moral vermittelst der neugewonnenen Errungenschaften einer reineren Vernunftmoral unter die Arme zu greifen und zu größerer Lauterkeit und Vollkommenheit zu verhelfen, bis man am Ende die Maske abwarf und kein Hehl daraus machte, ihre übertriebene Strenge, ihre überirdische Reinheit sei es, was sich mit den Bedingungen des irdisch-natürlichen Daseins nicht vertrage und ihr die Verbannung aus dem Reiche der neuen Weltgestaltung zuziehe. Man scheute sich jetzt nicht mehr, die Behauptung auszusprechen, die christliche Moral habe nicht nur vor der Vernunftmoral, vor der philosophischen Ethik keinen Vorzug, sondern werde sogar theils durch größere Bestimmtheit und practische Fruchtbarkeit, theils an Reinheit und Würde von derselben übertroffen. Die sittlichen Grundsätze des Morallehrers von Nazareth seien durch den unverkennbaren Einfluß, den seine jüdische, an abergläubischen Vorstellungen haftende Denkweise auf seine Lebensansicht ausgeübt hätte, in manchen Stücken getrübt und verkümmert worden. Diese trübe Beimischung von Elementen, die von der schwär-

merischen Richtung und der finstern Ascese seiner Anhänger noch vermehrt worden seien, hätte die vielfach nachtheilige Einwirkung zur nothwendigen Folge gehabt, welche die socialen Zustände zur Zeit ihrer unbedingten Herrschaft auf eine bedauerliche Weise erfahren hätten. Durch die jenseitigen Strafen, womit sie drohe, durch die Schreckbilder von Hölle und Verdammniß, womit sie die Gemüther ängstige, störe sie den frohen Lebensgenuß und erzeuge jedenfalls nur eine erzwungene, unfreiwillige Tugendhaftigkeit; durch ihre stete Aufforderung zu Büßungen, zur Kreuzigung und Abtödtung verwandle sie das Erdenleben in eine Marterbank, in ein Jammerthal; durch ihre fortwährende Hinweisung auf die jenseitige, transcendente Welt lähme sie die sorgsame Thätigkeit für das gegenwärtige Leben, begünstige frommen Müßiggang und stumpfe die stärksten Triebfedern industrieller Cultur ab; endlich durch das Hereinziehen eudämonistischer Motive verunreinige sie die wahre, uneigennützige Tugendliebe und verwandle die schönste Erscheinung des Lebens, treue Pflichterfüllung, in eitle Lohndienerei. Vgl. die Schriften eines Schaftesbury, Collin, Bolingbroke, Bayle, Voltaire, Ludw. Feuerbach (das Wesen des Christenthums), Fr. Feuerbach (die Kirche der Zukunft), Daumer (die Stimme der Wahrheit in den religiösen und confessionellen Kämpfen der Gegenwart) u. A. Le christianisme devoilé. Londr. 1767. (Mauvillon), das einzig wahre System der christlichen Religion. Berl. 1787. Diese Vorwürfe fanden theils in den Lehrbüchern der Moral, theils in den der christlichen Apologetik gewidmeten Arbeiten, theils auch in eigenen Apologien der christlichen Moral ihre Erledigung. Der Paragraph von den Vorzügen der christlichen Moral wurde in den Moralcompendien fast stereotyp, war aber mitunter ziemlich blasirt und matt. Unter den Verfassern von Vertheidigungsschriften der christlichen Sittenlehre und ihrer historischen Wirkungen behaupten eine rühmliche Stelle: Malebranche (Conversations chrétiennes, dans lesquels on justifie la vérité de la réligion et de la morale de Jésus Christ, Par. 1676), Bern. Lamy (Démonstration, ou preuves évidentes de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne, Par. 1688. Teutsche Uebers. Leipz. 1737), und (protestantischerseits) Bartels (Ueber den Werth und die Wirkungen der Sittenlehre Jesu. Eine Apologie derselben gegen das sogenannte einzige wahre System der christlichen Religion. 2 Thl. Hamburg 1788. 89. Vrgl. Montesquieu, L'esprit des lois. L. 24. ch. 3. 6. A. Asti, Defensio christianae ethices. Ticini 1778. Pet. Tamburini, Dissertatio de ethicae christianae praestantia, ejusque necessitate cum ad privatam, tum ad publicam felicitatem (Praelect. Vol. III. p. 1—90. Ticini 1785); Chateaubriand, Génie du christianisme, und Les martyrs, ou le triomphe de la réligion chrétienne; Porteus, Heureux effets du christianisme sur la félicité temporelle du genre humain; Manzoni, Sulla morale catholica osservazioni (Parma 1836), Silvio Pellico, Discorso del doveri degli uomini, Staudenmaier, über den Unterschied der christlichen Moral von der Moral der Philosophen (Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Jacobi), in seiner Encyclopädie Bd. I. S. 853—862. Zukrigl, die Nothwendigkeit der christlichen Offenbarungsmoral (Tüb. 1850). Vetter, über das Verhältniß der philosophischen zur christlichen Sittenlehre. Berlin 1834. A. F. Meier, Commentatio, in qua doctrina Stoicorum ethica cum christiana comparat. Gött. 1823. Die herrlichen sittlichen Wirkungen und Segnungen des Christenthums schildern Justin der Martyrer (Apol. I. 14. 15. II. 10), der Verfasser des Briefes an Diognet (5. vgl. Art. „Leben"), Athenagoras (legatio pro christianis c. 11. 12), Lactantius (Institt. IV. 23. 24) u. a. Väter. Vgl. L. A. Paez, Commentatio de vi, qua religio christiana per tria priora secula ad hominum animos, mores et vitam habuit. Goett. 1799. Tyge Rothe, die Wirkungen des Christenthums auf den Zustand der Völker in Europa. Aus dem Dänisch. 3. Bde. Kopenhag. 1775. f. Ryan, Geschichte der Wirkungen der verschiedenen Religionen auf die Sittlichkeit und Glückseligkeit des Menschengeschlechts in ältern und neuern Zeiten. Aus dem Engl. übers.

v. Kindervater. Leipz. 1793. Gegen die Angriffe des Celsus auf die christliche Moral ist Origenes, gegen die des Julian Apostata aber Cyrill von Alexandrien und Gregor von Nazianz aufgetreten. Indeß hat sich um die von den Vätern entwickelte Moral her selbst in der neuern Zeit ein Streit entsponnen, der eine lange Reihe von Kämpfern für und wider in's Feld führte und mehr oder minder die christlichen Moralprincipien berührte. Den Impuls dazu gab Jean Barbeyrac, der in der Vorrede zu seiner 1721 zu Amsterdam erschienenen französischen Uebersetzung von Puffendorf's Natur- und Völkerrecht sich bitter tadelnde Bemerkungen über die Moral der Kirchenväter erlaubte. Gegen solche bisher unerhörte Beschuldigungen schrieb der eifrige, namentlich durch patristische Gelehrsamkeit ausgezeichnete Benedictiner Remy Ceillier eine ausführliche Apologie der Vätermoral, die zu Paris 1718 an's Licht trat. Der protestantische Theologe J. F. Buddeus suchte (in seiner Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes. Lips. 1727. p. 620. sqq.) den ausgebrochenen Streit zu vermitteln, indem er theilweise dem Barbeyrac Recht gab, theilweise seinen Tadel als zu bitter oder auch als geradezu ungerecht bezeichnete. Barbeyrac's im J. 1728 zu Amsterdam veröffentlichte Gegenschrift, worin auch der, allerdings nicht sehr belangreiche Vermittler nebenher abgefertigt wird, übertrifft seine früheren Aeußerungen wohl an Heftigkeit und leidenschaftlicher Bitterkeit, nicht aber an Gründlichkeit und ruhigem Forscherernst. Gegen diese neuen Angriffe und Beschuldigungen trat zur Vertheidigung der Vätermoral eine große Reihe von Schriftstellern in die von Barbeyrac geöffneten Schranken, unter welchen Damiani, Griffin, Fassoni und Tobenz katholischerseits; J. G. Walch (Bibl. patristica, Jen. 1770. p. 480—502; dagegen Tadel p. 503—511) und Stäudlin (der sich in seiner „Gesch. der Sittenlehre Jesu" vielfach sehr anerkennend über die Moral der Väter ausspricht) auf protestantischer Seite erwähnt zu werden verdienen. Vgl. Stäudlin a. a. O. Bd. I. S. 812—816. — VI. Theologisches Moralprincip. Der letzte Grund und die Erkenntnißquelle des sittlich Guten ist der heilige Gotteswille. Gut ist, was Gott will, und weil er es will. Das Princip des sittlichen Lebens formulirt sich in dem Satz: Lebe dem göttlichen Willen gemäß. Daß dieses Princip in der hl. Schrift begründet ist, kann bei klaren Aussprüchen, wie Matth. 7, 21; 12, 50. 1 Theff. 4, 3. 1 Joh. 2, 17. keinem Zweifel unterliegen; ob aber Tertullian, der als Urheber desselben genannt zu werden pflegt, seinen Sinn richtig gefaßt habe, steht nicht außer allem Zweifel, wenn wir seinen Ausspruch erwägen: Non quia bonum est, auscultare debemus, sed quia Deus praecepit. Nicht die göttliche Willkür ist das bestimmende Princip des Guten oder Bösen, sondern der heilige, also durch die Idee des Guten in sich bestimmte Wille Gottes; die Idee des Guten ist aber selbst nichts anders, als das sittliche Wesen Gottes, des absolut Guten, selbst. Was recht und gut ist, wird der menschliche Geist durch die göttliche Willensoffenbarung inne. Auf dieser ruht sein sittliches Bewußtsein, wie auf dem Gehorsam gegen den göttlichen Willen seine sittliche Freiheit. Unser Wille ist insofern sittlich, als ihm in allem Thun und Lassen Gottes Wille bestimmendes Gesetz ist. Dieses Princip, namentlich seit Crusius (Moraltheologie Th. I. § 18. f.) par excellence das theologische genannt, ist vielfach angefochten worden, theils von Philosophen, theils von Theologen (Chr. Friedr. von Ammon (Handb. d. christl. Sittenl. Bd. I. S. 183. 2. Aufl.), Daub (Prolegom. z. theol. Moral S. 442—447), Stäudlin (Grundriß der Tugend- und Religionslehre). „Dieß Princip (wird gesagt) ist an sich ohne Inhalt und Sinn; es beschränkt Freiheit, Selbstgesetzgebung und reine Sittlichkeit (!)". Dagegen sind theils auf dem theologischen, theils dem philosophischen Gebiete verschiedene andere Moralprincipien aufgestellt worden. Die der letzteren Kategorie sind aus dem Artikel „Moralphilosophie" bekannt. Was die entgegengesetzten religiösen Moralprincipien betrifft, so sind sie zum Theil von der Art, daß sie nur die integrirenden Momente des unsrigen bilden, zum Theil aber

auch so beschaffen, daß an eine Vereinbarung mit denselben, wenigstens unmittelbar, nicht kann gedacht werden. Dahin gehören insbesondere diejenigen Moralprincipien, die auf dem Boden der alten, überhaupt außerchristlichen Religionen wurzeln. Bei der Aufstellung eines philosophischen Moralprincips wurde zumeist von dem religiösen Gesichtspunct, oder doch von dem Gesichtspunct einer bestimmten, positiven Religion abstrahirt; man reflectirte höchstens auf die natürliche, allgemeine Vernunftreligion. Dagegen ruhen die verschiedenen religiösen Moralprincipien auf der Unterlage verschiedener Volksreligionen; ihre eigenthümliche Bestimmtheit und Unterschiedenheit hängt von dem differenten Gepräge des volksthümlichen Religionsbewußtseins ab, ist bedingt durch die nach Völkern und Bildungsstufen wechselnde und im Fortschreiten begriffene Verschiedenheit der religiösen Glaubenskreise und Weltanschauungen. Kann die christliche Moraltheologie, ihrem wissenschaftlichen Interesse und Charakter gemäß, sich einer Kritik der entgegengesetzten Moralprincipien nicht entziehen, so wird es ihre Aufgabe hiebei sein, nicht bloß zu zeigen, daß das christliche Moralprincip alle sonstigen Moralprincipien übertreffe, daß im Gegensatze zu jenem diese nur als theilweise Wahrheit, oder auch als einseitige, oder irrthümliche Erfassung der Idee des Guten erscheinen, sondern auch nachzuweisen, daß es alle denselben eigenen Wahrheitskeime in sich enthalte und sie ebenso von ihren irrthümlichen oder einseitigen Elementen zu befreien, als das ihm ausschließlich inwohnende absolute Wahre auf unerschütterlich fester Grundlage, die keine andere ist als das unfehlbare Lehramt der Kirche, zu befestigen im Stande ist. Der philosophischen Gruppe von Moralprincipien gegenüber wird das kritisch-apologetische Verfahren unserer Disciplin mehr ethisch-anthropologischer Natur sein; der religiösen Reihe derselben gegenüber aber mehr positiv-theologisch, auf die Begriffe des Göttlichen, der Offenbarung u. s. f. sich fußend. Für beide Fälle bietet sich indeß ein doppelter Weg, die fragliche Aufgabe zu lösen, dar. Das christliche Moralprincip kann mit jedem der gegensätzlichen Moralprincipien einzeln zusammengehalten werden, um das Bewußtsein zu vermitteln, daß es demselben überlegen ist. Ebenso können die gegensätzlichen Moralprincipien selbst mit einander verglichen werden, und zwar in der Absicht, zu zeigen, daß sie einander selbst aufheben und auflösen, daß also innerhalb ihres widerspruchsvollen Umkreises kein fester, kein sicherer Grund zu finden sei, daß folglich ein fester Haltpunct außer ihrem Gebiete liegen müsse, wenn anders das sittliche Leben des Menschen nicht alles sichern Halts entbehren soll. Man würde sonach auf diesem Weg von selbst zum christlichen Moralprincip hingedrängt, man würde über die Beschränktheit und Haltlosigkeit der gegensätzlichen Moralprincipien hinausgeführt — zu demjenigen Princip, das auf der allüberragenden Höhe des christlichen Bewußtseins sich seine feste Burg erbaut hat. Es fragt sich nun, welcher von beiden Wegen soll betreten werden? Der zweite, glauben wir, verdient den Vorzug. Der erstere ist nicht zureichend, ist nicht wissenschaftlich genug. Ein solcher Einzelsieg liefert noch nicht den Beweis, daß das christliche Moralprincip auch der Gesammtmacht seiner Gegner gewachsen ist. Dieß aber muß auf dem andern Wege an den Tag kommen; vermittelst einer fortschreitenden Dialectik nämlich führt ein Princip zu dem andern, geht in ein anderes über, befreit sich durch dasselbe von seiner Einseitigkeit und rettet das ihm eigene Wahre auf die höhere Stufe hinauf, um es dort zu bewahren und zu bewähren. Und so muß sich am Ende dieses Processes herausstellen, daß wirklich das christliche Moralprincip dasjenige ist, auf welches alle andern hinweisen, und zu dem sie hinführen mit innerer Nothwendigkeit als zu ihrer höchsten Potenz. Und nicht nur dieß: Was nämlich über allem Andern steht und der Grund und Boden ist, worin alles Andere wurzelt, kann nicht bloß das letzte Kettenglied sein — es ist nothwendig das absolut Höchste, das wahrhaft und wirklich oberste Princip. So kommen wir darum auf diesem Wege dahin, das christliche Moralprincip als absolute Wahrheit aufzuzeigen. Es kann daher keine Frage sein, daß die Moralwissenschaft Behufs ihrer Principienlehre den bezeichneten Weg zu gehen

hat, was denn auch der Verfasser dieses Artikels in seinem System der christlichen Sittenlehre S. 27—51 versuchen zu sollen glaubte. Zur Literatur: Duttenhofer, Versuch über den letzten Grundsatz der christlichen Sittenlehre. Tüb. 1801. Schreiber, das Princip der Moral in constitutiver (philosophischer und theologischer) und regulativer (christlicher und kirchlicher) Bedeutung. Karlsruhe und Freiburg 1827. Willemer, von den Vorzügen des christlichen Moralprincips. Aufl. 2. Frankf. a. M. 1828. Stadlbaur, über das Princip der Moral. Eine moraltheologische Abhandlung. Programm zum Catalog der Studienanstalt Freysing. 1839. W. Th. Elsner, über das Princip des Christenthums. Königsberg 1846. Vgl. den Art. „Moralphilosophie". VII. System der christlichen Moral. Die Rücksicht, welche unsere Moralcompendien auf die propädeutischen Elemente, z. B. Begriffsbestimmungen von Pflicht, Tugend, Gut, Motiv u. dgl. zu nehmen haben, pflegt es zu keiner reinen Durchführung des christlichen Lebenssystems kommen zu lassen. Man muß die allgemeinen sittlichen Begriffe, die dogmatischen Ideen und historischen Thatsachen, worauf das christliche Lebensprincip beruht, voraussetzen, oder auch einer propädeutischen Erörterung zuweisen, wenn die christliche Lebenswissenschaft im Stande sein soll, ihre specifische Eigenthümlichkeit in freier, ungehemmter Bewegung zu entfalten, und zu einem in sich beschlossenen, einheitlichen Guß zu verarbeiten. Ein von dem bezeichneten Standpunct aus entworfener Abriß des christlichen Lebenssystems möge hier seine Stelle finden; eine auch nur einigermaßen ausgeführtere Skizze würde den uns zugemessenen Raum überschreiten. Das System des christlichen Lebens zerfällt in drei Hauptttheile, wovon der erste von der Grundlegung des christlichen Lebens handelt, der zweite von der Entwicklung und Bethätigung, der dritte von der Vollendung desselben. **I. Grundlegung des christlichen Lebens.** Diese ist theils eine ursprünglich-constitutive, theils eine restaurative. Die christliche Lebensaufgabe ist in letzter Beziehung keine andere, als Erfüllung und Vollziehung der ursprünglichen Menschheitsbestimmung. Diese besteht aber in der Einheit des Menschen mit Gott, in der göttlichen Lebensgemeinschaft. Durch den Sündenfall ist der Mensch seiner ursprünglichen und wahren Bestimmung entfremdet worden. Die nun zum unabweisbaren Bedürfniß gewordene Wiederherstellung der gefallenen Menschheit ist nur durch das erlösende Princip möglich. Ein neues göttliches Lebensprincip muß dem Menschen mitgetheilt werden. Auf diesem Grunde entwickelt und gestaltet sich das christliche Leben. Es kann aber auch eine Störung dieser normalen Lebensentwicklung eintreten. Die Macht der Sünde kann im Menschen wieder zur Herrschaft gelangen und damit die Nothwendigkeit einer erneuten Wiederherstellung herbeigeführt werden. Die Darstellung hat sich darum in ersterer Hinsicht über die christliche Wiedergeburt, in letzterer über die christliche Bekehrung und Buße zu verbreiten. A. Die ursprünglich-constitutive Grundlegung des christlichen Lebens. Da alle christliche Lebensentwicklung auf der Wechselwirkung und Durchdringung von Gnade und Freiheit beruht, so unterscheidet sich die Grundlage des christlichen Lebens zunächst in eine objective und subjective, welche beide im Proceß der sittlichen Wiedergeburt in eine lebendige, reale Einheit zusammengehen. 1) Die objective Grundlage des christlichen Lebens: a) Die Lebensgemeinschaft mit Christo. Alles christliche Leben ist ein Nachbilden des gottmenschlichen Lebens Christi; das in seiner lebendigen Persönlichkeit erschienene Göttliche ist der mit der Kraft der Lebenswirklichkeit fortwirkende Impuls einer religiös-sittlichen Neubildung der Menschheit. b) Die Wirksamkeit des heiligen Geistes. Sowie Christus das Vorbild sittlicher Vollendung, das Urbild eines höhern, geheiligten Lebens ist, so ist der hl. Geist das erzeugende und wirkende Princip der neuen, göttlichen Lebensentwicklung. Durch ihn wird das Verständniß und die Nacherzeugung des gottmenschlichen Lebens Christi vermittelt. c) Der Wille des Vaters — Grundgesetz des christlichen Lebens. Worin die Forderungen des heiligen Gotteswillens bestehen, ist in

der Lehre und dem Leben Christi offenbar geworden; jenes göttliche Princip aber, das unsern Willen reinigend und heiligend zur Einheit mit dem göttlichen erhebt, ist der hl. Geist. Die lebendige Gemeinschaft mit Gott durch Christus in dem hl. Geiste bildet die ewige innere objective Grundlage des christlichen Lebens. d) Die Kirche — als objectiv-äußere Heils- und Lebensanstalt. „Christum kann Niemand zu seinem Haupte haben, wer nicht zu seinem Körper, der Kirche, gehört." Augustin, de unitat. eccles. c. 49. Die innere Einigung mit Christo führt nothwendig zur äußern Vereinigung mit der Kirche, sowie umgekehrt diese kein anderes Ziel kennt, als die ihr Vertrauenden zur heilbringenden Einheit mit Gott in Christo zu führen. e) Die Sacramente — die göttlichen Heilsmittel. Durch die Sacramente geschieht in äußerlich sichtbarer, objectiver Weise die Mittheilung der von dem Erlösungsverdienst Christi ausströmenden göttlichen Lebenskräfte an die Einzelnen, um sie in die göttliche Lebensgemeinschaft einzuführen und darin zu befestigen. 2) Die subjective Grundlage des christlichen Lebens: a) Der christliche Glaube. Er ist das Erkennen und Anerkennen, Fürwahrhalten und Ergreifen der göttlichen Heilsoffenbarung in Christo. b) Die christliche Hoffnung. Sie ist die zuversichtsvolle Erwartung der künftigen aus dem Heilsbesitz und der Heilsbewahrung hervorgehenden Verherrlichung; ihr Gegenstand ist die σωτηρία und δόξα in unauflöslicher Einheit. c) Die christliche Liebe. Sie ist nach ihrer innern (mystischen) Seite die Form der Gemeinschaft und Vereinigung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen; nach ihrer äußern (practischen) Beziehung ist sie das Princip des werkthätigen Lebens. Alle natürlichen Kräfte und Vermögen des menschlichen Geistes werden durch diese drei Grundbestimmungen des christlichen Lebens in Bewegung gesetzt, in ihrem tiefsten Grunde ergriffen und ihrem höchsten Ziel zugewendet. 3) Die subjectiv-objective Grundlage des christlichen Lebens: Proceß der Wiedergeburt zum heiligen, seligen Leben. a) Einleitende Momente oder genetische Principien der Wiedergeburt. α) Der natürliche Zustand als subjectiver Ausgangspunct. β) Die Heilsverkündigung als objectiver Ausgangspunct. γ) Der Glaube an Christum als Vermittlung beider. b) Wirklicher Act der Wiedergeburt oder constitutive Principien der Rechtfertigung und Heiligung. α) Der rechtfertigende Glaube. β) Die heiligmachende Gnade oder die göttliche Liebe (charitas). γ) Sacramentale Vermittlung durch die Taufe. c) Zustand der Wiedergeburt oder Heiligung. α) Der in Liebe wirksame Glaube. β) Der Zunder der Begierlichkeit, Kampf des Geistes und des Fleisches. γ) Die Gabe der Beharrlichkeit. B. Die restitutive Grundlegung oder Erneuerung des christlichen Lebens. 1) Möglichkeit derselben. 2) Nothwendigkeit derselben. 3) Wirklichkeit derselben. a) Der Act der Reue. b) Der Act der Sündenanklage und Sündenvergebung. c) Die Genugthuung. **II. Die Entwicklung und Bethätigung des christlichen Lebens.** A. Allgemeine Bestimmungen und Bedingungen der christlichen Lebensentwicklung. 1) Das Wesen der christlichen Lebensbethätigung. Grund, Nothwendigkeit und Geist derselben. 2) Sacramentale Vermittlung: a) Allgemeine — durch die hl. Firmung, b) besondere — durch die Sacramente der Ehe und der Priesterweihe, c) einheitliche — durch die Eucharistie und das Meßopfer. 3) Moralische Ausrüstung durch die christlichen Tugenden der Weisheit, Mäßigkeit, Beharrlichkeit und Demuth. B. Die christliche Bethätigung im Einzelleben. 1) Kreise dieser Bethätigung: a) Das Verhältniß des Christen zu Gott, b) das Verhältniß des Christen zu sich selbst, c) das Verhältniß des Christen zum Mitmenschen. 2. Negative Bethätigung durch Haß gegen die Sünde, Selbst- und Weltverläugnung, Kampf gegen Versuchungen und Geduld in Leiden. 3) Positive Bethätigung theils durch innere religiös-sittliche Durchbildung, Wachsthum in Glaube, Hoffnung und Liebe, theils durch äußere Uebungen und Vollbringung guter Werke. 4) Vermittlung dieser Bethätigung durch Beten, Fasten, Betrachtung u. s. w.

C. Die christliche Bethätigung im Gemeinleben. 1) Kreise dieser Bethätigung und ihr allgemeines Verhältniß zu einander und zur christlichen Lebensaufgabe. 2) Das christliche Familienleben. 3) Das christliche Staatenleben. 4) Das christliche Kirchenleben: a) Der hierarchisch-kirchliche Organismus, b) der kirchliche Cultus, c) die kirchliche Disciplin, d) das kirchliche Socialleben. **III. Die Vollendung und Vollkommenheit des christlichen Lebens.** 1) Wesen und Grundbestimmungen der christlichen Vollkommenheit. 2) Die diesseitige Vollendung und ihre Stufen. 3) Die jenseitige Vollendung: a) Der Uebergang durch einen christlichen Tod, vermittelt durch die Krankensalbung und letzte Wegzehrung; b) die jenseitige Läuterung; c) die Seligkeit als vollkommene Lebenseinheit und unauflösliche Vereinigung der Heiligen mit Gott und Christo. VIII. Geschichte der christlichen Moral. a) Eintheilung und Literatur. Eine Geschichte der christlichen Moral kann sich zwei verschiedene Aufgaben setzen, sofern die Sittenbildung in der christlichen Kirche sich unterscheiden läßt von der Sittenlehre, die Praxis von der Theorie, die sittliche Lebensgestaltung von dem sittlichen Bewußtsein. Bei dem innigen Zusammenhang und der steten Wechselwirkung, die zwischen Lehre und Leben, Gesetzen und Sitten stattfindet, ist ohne Zweifel eine einheitliche Darstellung beider Seiten und Strömungen die angemessenste. Eine solche erlaubt uns aber die Beschränktheit des Raumes um so weniger, als sie uns sogar gebietet, selbst auf den noch übrigen Theil zur guten Hälfte Verzicht zu leisten. Man kann nämlich die literarhistorische Aufgabe von einem doppelten Gesichtspunct auffassen, je nachdem man das Hauptaugenmerk entweder auf die literarischen Arbeiten und Leistungen dieses Gebietes richtet, oder auf den in ihrer Aufeinanderfolge sich offenbarenden Fortschritt des moralischen Entwicklungsganges. Indem wir in der folgenden Darstellung uns auf die Angabe der vorzüglicheren literarischen Erscheinungen bis auf die Gegenwart herab beschränken müssen, werden wir uns nur hie und da erlauben, andeutende Bemerkungen hinsichtlich der wissenschaftlichen Entwicklungsgeschichte unseres Lehrzweiges einzustreuen. — Was die Literatur der Geschichte der Moral betrifft, so verdienen unter den Darstellungen, die auf beide Eingangs bezeichneten Zwecke, die Entwicklung der christlichen Sitte und die Entwicklung der moralischen Gedanken und Methoden, gleichmäßige Rücksicht nehmen, Ständlin's und de Wette's Arbeiten rühmliche Erwähnung. Der Erstere legt indeß auf die Geschichte der moralistischen Literatur das Hauptgewicht, Letzterer auf die christliche Sittengeschichte und die Bildungsgeschichte der christlichen Kirche. Das letztere Moment faßt ausschließlich in's Auge Wießner's Pragmatische Geschichte der religiösen Cultur und des sittlichen Lebens der Christen. Erster Theil. Berl. 1828. Der ungemein fleißige und billig urtheilende Ständlin führt in seiner „Geschichte der Sittenlehre Jesu" (Gött. 1799—1823. Bde. 4.) den historichen Faden bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts herab. In seiner „Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften" (Gött. 1808) nimmt er denselben mit dem Beginne des vierzehnten Jahrhunderts wieder auf und spinnt ihn bis zum Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts fort. Bei der großen Ausführlichkeit, womit der gelehrte Verfasser sich über das ganze Gebiet der christlichen Moralliteratur verbreitete, sind alle früheren und gleichzeitigen Bearbeitungen dieses Literaturzweiges so viel wie überflüssig geworden. Die früheren hierher gehörigen Schriften führt Ständlin im erstgenannten Werke Bd. I. S. 51 f. Anm. 32 u. S. 55 an. De Wette, theils aus seinem würdigen Vorgänger schöpfend, theils auf selbstständiges Quellstudium gestützt, widmet seiner moralgeschichtlichen Aufgabe die Hälfte seiner „Christlichen Sittenlehre", Band 2 u. 3. In einem mitunter sehr bittern und herben Ton hat Marheinecke die „Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation vorhergehenden Jahrhunderten" geschrieben. Von diesem Werke ist nur der erste Theil erschienen, Nürnberg u. Sulzbach 1806 unter dem Specialtitel: Allgemeine Darstellung des theologischen Geistes der kirch-

lichen Verfassung und canonischen Rechtswissenschaft in Beziehung auf die Moral des Christenthums und die ethische Denkart des Mittelalters. Ein kurzer Abriß der Geschichte der Moral ist in den seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts erschienenen Moralcompendien stehender Artikel geworden. Unter diesen Darstellungen dürfte in literärischer Hinsicht zur Stunde (Nov. 1850) die vollständigste, sorgfältigste und wohlgeordnetste die des Verfassers sein S. 189—268 seiner Institutiones theol. christ. moral. Vol. I. Augustae Vindelicorum. 1848. Die von Stäudlin und de Wette gelieferte Literatur ist darin nicht bloß treu und sichtend benützt, sondern auch in manchen Stücken (z. B. Geschichte des Probabilismus. Vgl. S. 73—154 mit 255—268) durch eigene Quellforschung vermehrt und erweitert. b) Literärgeschichte der christlichen Moral. 1. Patristisches Zeitalter. Was die Moral der Kirchenväter bezüglich des Umfanges betrifft, so verbreitet sie sich so ziemlich über alle Lebensgebiete und die denselben entsprechenden Pflichten und Tugenden. Wenn aber aus deren Kreise besonders solche hervorgehoben und gefeiert werden, die theils dem christlichen Geiste ganz eigenthümlich sind, theils durch den Drang der Zeiten mehr als sonst gefordert erschienen, so erklärt und rechtfertigt sich ein solches Verfahren aus den angeführten Gründen zur Genüge. Hieher gehören Glaube, Hoffnung, Liebe, Gebet, Barmherzigkeit, Keuschheit, Martyrthum u. dgl. Das anfänglich in der Väterwelt bemerkbare Schwanken über einzelne sittliche Grundsätze und Fragen gleicht sich späterhin in dem tiefer sich erfassenden christlichen Bewußtsein von selbst aus. In Hinsicht auf die formelle Behandlung des sittlichen Stoffes bewegt sich die weitaus größere Mehrzahl der patristischen Schriften auf dem volksthümlich-practischen Boden und ist für ascetisch-erbauliche Zwecke berechnet. Und selbst unter denjenigen Leistungen, die sich über diese Sphäre erheben, behaupten die Wenigsten eine streng wissenschaftliche Haltung. Es bleibt deßhalb ein kleiner Kreis von Schriften übrig, die als Ausfluß und Erzeugniß eines wissenschaftlichen Interesses und eines wahrhaft speculativen Geistes betrachtet werden können, die aber großartig und tüchtig genug sind, um reichen Ersatz zu bieten. Durch ein Zurückgehen auf Principien, durch begriffsmäßige Darstellung und dialectische Gedankenbewegung, wie durch systematische Gliederung des Ganzen zeichnen sich Leistungen aus, wie wir sie einem Clemens von Alexandrien, einem Ambrosius, einem Augustin verdanken. Man kann sagen, daß die obengenannten moralistischen Methoden in der patristischen Literatur bereits ihre Vertretung gefunden haben; aber in bewußter, ausgesprochener Weise ist es nicht geschehen. Eine andere Erscheinung wird kaum einer besonderen Rechtfertigung bedürfen: es ist das Anlehnen der patristischen Moralsysteme an die Bestimmungen der antiken Ethik. Die Väter, wollten sie anders sich verständlich machen, mußten die Sprache des damaligen wissenschaftlichen Bewußtseins sprechen; sie konnten die Schranken des sie umschließenden Bildungskreises nicht mit einem Schlage durchbrechen und hatten dieß um so weniger nöthig, als sie von der Ueberzeugung durchdrungen waren, daß in der vom Logos erleuchteten Vernunft der Vermittlungspunct gegeben sei zwischen dem antiken und christlichen Bewußtsein, zwischen dem objectiven Offenbarungsgrund und dem subjectiven Erkenntnißprincip. Diese Einheitsbestimmung betonte Niemand stärker und schärfer, als Justin der Martyrer, Clemens von Alexandrien und Origenes. Sie stimmen in der Anschauung überein, daß die Vernunft die Quelle und der Maßstab der Sittlichkeit sei, daß folglich das Vernünftige und das Sittliche, wie das Unvernünftige und Unsittliche oder Sündhafte in Eins zusammenfallen, und daß die christliche Sittlichkeit als die vernünftigste, weil von der in Christo persönlich erschienenen absoluten Vernunft stammend auch die vollendetste und vollkommenste sein müsse. Am meisten wußte der souveräne Geist Augustin's sich von den antiken Einflüssen zu emancipiren. Bestimmter gefaßt und consequenter durchgeführt findet sich nirgends das christliche Lebensprincip der Liebe (charitas), als bei ihm, besonders in seiner vortrefflichen Schrift de moribus ecclesiae catholicae

et Manichaeorum (Augustin. de civit. Dei XIV, 9. p. 54. 167. Enchirid. c. 121. De fide et operib. c. 7. De moribus eccl. cath. c. 15. 21—24). Der großartigste Versuch aber, die christlichen Ideen mit den Formen und Anschauungen der antiken Philosophie, insbesondere in ihrer letzten Blüthe, dem Neuplatonismus, zu verschmelzen, ist unstreitig die mystische Speculation des Areopagiten Dionys, in welcher der christliche Wissenschaftsgeist nach einer tiefinnerlichen Selbsterfassung strebt, zu diesem Ziele sich an der Stütze des überlieferten Erkenntnißschatzes hinanringend. Kein anderes Geisteserzeugniß hat einen mächtigeren, tiefer eingreifenden Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Mystik, und damit des Höhepunctes der christlichen Ethik, ausgeübt, als die Schriften des Dionysius Areopagita, worin die zerstreuten Strahlen mystischer Gedanken und Anschauungen, wie sie bei Clemens von Alexandrien, Augustin, Macarius u. A. aufzutauchen anfangen, sich wie in einem Brennpuncte vereinigen, und die eines der stärksten Bande bilden, womit die gegenwärtige Periode mit der nachfolgenden verknüpft erscheint. — Nach dieser allgemeinen Charakteristik des patristischen Zeitalters obliegt uns, diejenigen Väter namhaft zu machen, die durch ihre Schriften die Literatur der christlichen Moral bereichert und geschmückt haben. An ihrer Spitze steht mit Recht der berühmte Apostelschüler, Clemens von Rom, dessen Brief an die Christengemeinde zu Corinth eines der schönsten Denkmale des christlichen Alterthums ist. Seine specielle Absicht, die im Schooße jener Gemeinde ausgebrochenen Zwistigkeiten und Parteiungen zu versöhnen, bringt es mit sich, daß er hauptsächlich Ermahnungen zur Eintracht und zum Frieden enthält. Von einem andern Apostelschüler, dem Ignatius von Antiochien, haben wir 6 Briefe an verschiedene Gemeinden, und einen an Polycarp; sie sind auf seinem Todesgange zu den Löwen des römischen Colosseums geschrieben und athmen ganz den Geist eines Solchen, der noch das Angesicht des Johannes gesehen und der glaubensfreudig dem Angesicht des Herrn und Meisters entgegengeht. Die sittlichen Vorschriften und Ermahnungen der Ignatianischen Briefe sind zumeist Anklänge oder Citate neutestamentlicher Stellen und mit ebenso herzlicher Wärme als schmuckloser Einfalt vorgetragen. Einen bemerkenswerthen Charakterzug derselben bildet der Nachdruck, womit wiederholt die Forderung des Angehörens an das äußere, sichtbare und öffentliche Leben der Kirche geltend gemacht wird, ohne darüber zu vergessen, daß der eigentliche, vor Gott gültige Werth desselben in der innern Lebensgemeinschaft mit Christo, in dem redlichen Suchen nach Einssein mit Gott, begründet ist. Das kirchliche Zusammengehören, das Verbundensein von so vielen Tausenden in der Einheit des Glaubens und der Liebe lernen wir als etwas Großes, den treuen Gehorsam gegen das kirchliche Vorsteheramt als etwas von dem christlichen Leben Unzertrennliches kennen. Diese so entschieden kirchliche Richtung theilt auch der Brief des Bischofes Polycarp von Smyrna an die Gemeinde zu Philippi. Die Befestigung im reinen, unverfälschten Glauben liegt ihm vor allen Dingen am Herzen; wie Ignatius, baut auch er die christliche Sittlichkeit auf den christlich-kirchlichen Glauben. Seine Sittenvorschriften werden mit Recht apostolische Goldkörner genannt. An diese köstlichen Reliquien aus dem Geistesschatz der apostolischen Väter reihen wir drei Schriften, von denen zwei einen wahrscheinlich unächten Verfasser an der Stirne tragen, eine dritte gar keinen: wir meinen den Brief des Barnabas, den „Hirten des Hermas“ und den Brief an Diognet (S. diese Art.) Der Verfasser des erstgenannten Briefes nennt seine moralischen Vorschriften den Weg des Lichtes, im Gegensatz zu dem krummen Wege der Finsterniß, wie er das Sündenleben bezeichnet. Der „Hirt“ des Hermas zerfällt in drei Abschnitte, wovon der zweite ganz moralischen Inhaltes ist. Aus unbekannter Hand, wie schon bemerkt, kommt uns der Brief an Diognet. Das Hauptinteresse, das uns dieses urchristliche Denkmal einflößt, ist an das herrliche Sittengemälde geknüpft, das uns der Verfasser von dem Leben der ersten Christen entwirft. Hier verdienen noch zwei mit dem Namen der Apostel geschmückte Schriften: die apostolischen Constitutionen

und die apostolischen Canonen erwähnt zu werden. Beide Sammlungen sind zwar weit entfernt, mit ihrem Ursprunge in das apostolische Zeitalter hinauf zu reichen; aber so viel dürfte sicher sein, daß sie das Bild des ältesten Zustandes christlicher Sitte und kirchlicher Disciplin in sich ausgeprägt enthalten, wenn auch nicht geläugnet werden kann, daß in die spätere Gestalt dieser Urkunden sich vielfach fremdartige Züge eingeschlichen haben. Verdienen sie schon des traditionellen Schatzes wegen, den sie uns darbieten, unsere Aufmerksamkeit, so ist es auch die Eigenthümlichkeit ihres moralischen Charakters, was sie uns um so merkwürdiger und bedeutsamer macht, als dieser ganz der katholische ist, d. h. ein aus Strenge und Milde gemischter, der zwischen den Extremen der Laxität und des Rigorismus die rechte, wahre Mitte hält. — Die Zeit der apostolischen Väter ist abgelaufen; es beginnt die der Kirchenväter, deren Reihe „der Evangelist im Philosophenmantel", Justin der Martyrer, eröffnet. Sein philosophisch gebildeter Geist ist es, der auf den Boden der christlichen Moral den ersten Samen wissenschaftlicher Behandlung ausstreute. Er kleidete die christlichen Ideen in die wissenschaftlichen Formen der antiken Weisheit und wies zugleich nach, daß diese dem Gehalte nach sich vor dem höheren Lichte des Evangeliums beugen müsse. Besonders bemerkenswerth ist seine Auffassung der Vernunft als die Identität des Wissens und Gewissens. Einen der christlichen Grundbegriffe, die sittliche Freiheit des menschlichen Willens vindicirte er dem Fatalismus der heidnischen Anschauung gegenüber mit einer ebenso scharfsinnigen als schlagenden Argumentation. Das Verhältniß des christlichen Princips zum mosaischen Gesetz suchte er in sein rechtes Licht zu stellen und vertheidigte die christliche Moral gegen Einwürfe, welche theils vom jüdischen, theils vom heidnischen Standpunct erhoben wurden. An Justin den Martyrer reihen wir die beiden Apologeten Athenagoras und den Bischof Theophilus von Antiochien. Ihre Schriften gewähren für die Moral eine gute Ausbeute. Nach diesen begegnet uns der große Jünger Polycarp's, der Bischof Irenäus von Lyon († 202). Im Gegensatze zu den überschwenglichen Speculationen der Gnostiker dringt er mit aller Entschiedenheit auf das practische Leben und zeichnet sich überhaupt durch streng kirchliche Haltung aus. Indem er die practische Seite am Christenthume hervorhebt, ist er weit davon entfernt, in eine „moralisirende" Tendenz zu verfallen; vielmehr führt er das Sittliche überall auf das christliche Dogma und die Heilsthatsachen zurück — in ächt positiver Weise. Ebenso weist er das Philosophische im Verhältniß zum Christlichen in die angemessenen Schranken zurück, ohne dabei der Speculation, in der er selbst Meister ist, den Abschied zu geben. Ungleich größere Verdienste, als die Genannten, erwarb sich Clemens von Alexandrien um die wissenschaftliche Bearbeitung der christlichen Ethik. Seine drei Hauptschriften bilden ein dreigliedriges Ganze, worin er in stufenweisem Fortschritt die christliche Lebenslehre in ihren Grundzügen mittheilt. In der ersten Schrift (*Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*) verfährt er polemisch-apologetisch; er bestreitet das sittlich Schädliche in den Volksreligionen und den philosophischen Systemen der heidnischen Welt, und stellt ihnen den wohlthätigen Einfluß entgegen, den das Christenthum auf das sittliche Leben seiner Bekenner ausübt; er zeigt das Ungereimte der heidnischen Göttersagen und weist nach, wie nicht selten die religiösen Mysterien der Heiden das sittliche Gefühl auf's Tiefste verletzen, während die christlichen Lehren und Geheimnisse den Vorzug der Vernunftgemäßheit und der sittlichen Reinheit für sich haben; er gesteht zu, daß die Schriften der heidnischen Philosophen allerdings ethische Samenkörner enthalten, macht aber darauf aufmerksam, daß diese aus keiner andern Hand kommen, als der Hand des Logos, der überhaupt alles Lebenstüchtige in der Welt seinen Ursprung verdankt. Die zweite Schrift (*ὁ Παιδαγωγός*) zerfällt in mehrere Bücher. Das erste Buch handelt von dem sittlichen Leben im Allgemeinen; es kann als eine Art Einleitung in die christliche Moral betrachtet werden. Das zweite Buch enthält die christliche Moral selbst in ihren allgemeinen Hauptmomenten. Die übrigen Bücher,

der speciellen Moral entsprechend, verbreiten sich über die einzelnen christlichen Pflichten und Tugenden und erörtern das dem christlichen Geiste gemäße Verhalten in verschiedenen Beziehungen und Vorkommenheiten des äußern Lebens. Beschränkt sich der Pädagog auf den moralischen Elementarunterricht, so schreiten die Stromata, die dritte Hauptschrift, zu einem höheren Grade sittlicher Erkenntniß und Thätigkeit, zur Moral der Vollkommnen, fort. Der Unterschied beider Stufen liegt in der *γνῶσις*. Auf der durch vertiefte und gesteigerte Erkenntniß der christlichen Ideen gewonnenen Grundlage wird eine erhöhte religiös-sittliche Bildung und Lebensgestaltung gebaut, deren Gipfelpunct die gottverähnlichende und gotteinigende Liebe ist. Zum Schlusse des Ganzen entwirft Clemens das Bild des *γνωστικός* und stellt in ihm das christliche Ideal einer sittlichen Persönlichkeit dar. Seine Gnosis leitet er aber aus keiner andern Quelle ab, als aus der Idee des in Christo persönlich erschienenen göttlichen Logos, die überhaupt durch alle seine sittlichen Lebensbestimmungen leuchtend und tragend hindurchgeht. In seiner kleinern Schrift: *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* erörtert er eine practische Zeitfrage, den christlichen Gebrauch irdischer Güter und Besitzthümer betreffend. Aus dieser Darlegung wird es sich rechtfertigen, wenn wir behaupten, Clemens ist durch seine literärische Thätigkeit für die christliche Ethik von nicht geringerer Bedeutung, als sein würdiger Schüler Origenes durch sein berühmtes Werk *περὶ ἀρχῶν* für die christliche Dogmatik. Den beiden großen Alexandrinern dankt die christliche Wissenschaft die tiefste, nachhaltigste Anregung. Die Verdienste des Origenes um die Apologie der christlichen Moral kennen wir bereits; hier seien noch seine beiden practischen Abhandlungen: *περὶ εὐχῆς* und *εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος* erwähnt. Die daran sich reihenden Schriften Tertullian's zeichnen sich durch düstern Rigorismus aus, der um so schärfer hervortritt, je mehr er sich dem Montanismus zuneigte, dem er später sich ganz in die Arme warf. Der sittliche Ernst des Christenthums wurde von der montanistischen Richtung zur unnatürlichen Strenge geschärft; der sittliche Rath des Evangeliums ward zum Gebote gemacht und auf alle Christen ausgedehnt. Mit dieser Theorie, wäre sie herrschend geworden, hätte das christliche Princip sich selbst um den Sieg über die Welt gebracht und wäre particularistisch zuletzt untergegangen. Die katholische Kirche hat auch diesen Feind überwunden und von sich eine Richtung ausgeschieden, die dem Christen nur Entsagung aufzulegen weiß und ihm keine Freude als schuldlos vergönnt, selbst die an der Wissenschaft nicht. Bei dem moralistischen Gebrauch tertullianischer Schriften muß man die vormontanische Lebensperiode des Verfassers von der späteren unterscheiden. In jene Classe gehören die moralischen Schriften de patientia, de oratione, de poenitentia, ad martyres, ad uxorem. Von Tertullian gehen wir zu dem Kirchenvater Cyprian über. So sehr dieser im Allgemeinen die streng sittliche Anschauung des von ihm hochgefeierten Tertullian theilte, und so überwiegend er, im Gegensatze zur alexandrinischen Speculation, der practisch-kirchlichen Richtung huldigte, so ließ er sich doch nie zur starren, Alles auf die Spitze treibenden Härte seines Vorbildes fortreißen und neigte durch seine geistigere Betrachtungsweise mehr wieder dem Ideellen zu, was es möglich macht, für die Versöhnung der alexandrinischen und nordafricanischen Schule in ihm Anknüpfungspuncte zu finden. So zieht uns die sanfte Milde Cyprian's wieder an, wenn uns die rauhe Härte Tertullian's abstößt. Von seinen Schriften zählen zur Moral die durch ihren psychologischen Gehalt ausgezeichnete Abhandlung de zelo et livore, das dritte Buch seiner libri testimoniorum, das einen Abriß von sittlichen Lebensregeln enthält, die Schriften de bono patientiae, de opere et eleemosynis, de oratione dominica, de lapsis u. a. Auch treffen wir Proben von Casuistik in seinen Briefen, deren einige sich mit der Entscheidung von schwierigen Fällen, die ihm von Bischöfen vorgelegt wurden, beschäftigen. Lactantius, der christliche Cicero, verbreitet über die Moral des Evangeliums den Glanz der Rhetorik und weist, im Gegensatz zu ihr, die Unzulänglichkeit und Verkehrtheit der heidnischen

Ethik nach. Seine institutiones divinae, worin er dieß thut, können als Typus einer Entwicklung angesehen werden, die auf Versöhnung der speculativen und practischen Elemente ausgeht. Die christliche Religion, die den Menschen das höchste Gut in Gott finden läßt, macht er als die wahre Lebensweisheit geltend. Wenn sich in seine moralische Darstellung noch manches Schiefe und Irrthümliche einschlich, so ist dieß auf die Rechnung des Umstandes zu schreiben, daß zur Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit der sittliche Lehrbegriff der Kirche noch nicht so fest ausgeprägt war, als dieß bald nach ihm in Folge der pelagianischen Streitigkeiten geschah. Vgl. über seine Ansicht vom Gegensatz des Guten und des Bösen Julius Müller, die christliche Lehre von der Sünde. 3te Aufl. Bd. I. S. 503—505. Nach Lactanz nennen wir Athanasius, die Säule der Orthodoxie in dem arianischen Streit. Es begreift sich, daß ihm bei der großen dogmatischen Aufgabe, die er zu lösen hatte, und die er mit so rastloser Anstrengung löste, keine Zeit für moralistische Thätigkeit übrig blieb. Jedoch finden sich in seinen zahlreichen dogmatischen Schriften mancherlei moralische Reflexionen eingestreut. Ephräm, der Syrer, hat dagegen fast ausschließlich seine schriftstellerische Thätigkeit moralischen Gegenständen gewidmet; seine im erbaulichen Tone abgefaßten Schriften bergen einen reichen Schatz moralisch-ascetischer Gedanken. Ein würdiges Seitenstück zu den Schriften des propheta Syrorum bilden die moralischen Schriften des Macarius; sie sind insbesondere für die Mystik äußerst bedeutsam, indem sie die Keime der kirchlich traditionellen Gestalt enthalten, in der sie später die großen Mystiker aus der Blüthezeit des Mittelsalters darstellten. Cyrill von Alexandrien ist uns bereits als Vertheidiger der christlichen Sittenlehre gegen Julian's Angriffe bekannt. Cyrill von Jerusalem unterscheidet (Cat. 4, 2.) bereits das Dogmatische und Moralische in der späterhin üblichen Weise, indem er das, was den Glauben betrifft, *δόγμα* und das, was auf das ethische Handeln abzielt, *πρᾶξις* nennt. *Ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν.* (Vgl. Clem. Alex. Poedag. 1, 1. pag. 98. ed. Pott. Oxon. 1715.) Die Dogmen betrachtet er als die Wurzel der sittlichen Bestimmungen. Von weniger bedeutsamen Namen wenden wir uns nun zu dem glänzenden Dreigestirn Cappadociens, Basilius dem Großen und den Gregoren, diesen großen, einflußreichen Theologen des vierten Jahrhunderts. Der hohe sittliche Ernst, der sie beseelte, die warme Liebe zu der Kirche, wovon ihr Gemüth durchdrungen war, die wissenschaftliche Bildung, die sie in regem Streben sich angeeignet, spiegeln sich in ihren literarischen Hervorbringungen, worin Geist, Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit um die Palme wetteifern. Das Hauptverdienst um die christliche Ethik hat sich unstreitig Basilius d. Gr. erworben; aber auch sein Bruder Gregor von Nyssa (in seinen Schriften über das Leben Mosis, über die Vollkommenheit, über die Jungfräulichkeit, sowie in seinen Homilien) und der ihm befreundete „Theologe" Gregor von Nazianz (in seinen Gedichten und Homilien) bearbeiteten dieses Gebiet mit Eifer und Erfolg. Die *ἠθικά* des Basilius (opp. T. II. p. 234—318. ed. Garn.) enthalten die Grundzüge der christlichen Sittenlehre, mit durchgängiger Zugrundlegung von Aussprüchen der heiligen Schrift. Seine *ἀσκητικά* haben die höhere Moral, die Vollkommenheit des Mönchsstandes, zu ihrem Hauptgegenstand (a. a. O. p. 199 — 234. 327. 414). Drei von seinen Briefen, die Briefe an den Bischof Amphilochius von Iconium, welche Bestimmungen über die Kirchenzucht enthalten, haben sich canonisches Ansehen erworben (Vergleiche den Artikel „Casuistik"). An der Grenze des vierten Jahrhunderts begegnet uns die ernste, ehrfurchtgebietende Gestalt des Erzbischofes Ambrosius von Mailand, dessen Schriften uns in einen frisch grünenden, blüthenreichen Garten moralischer Betrachtungen einführen. In seinen drei Büchern de officiis liefert er ein Gegenbild zu der gleichbetitelten Schrift des Cicero und sucht durch diesen Gegensatz die Reinheit, Erhabenheit und Heiligkeit der christlichen Moral zur bewußten, anschaulichen Erkenntniß zu bringen. Wir

haben sofort drei Männer zu nennen, die bei dem pelagianischen Streit mehr oder minder betheiligt waren: Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus. Der Erste regte die Frage über das Verhältniß von Freiheit und Gnade an, und zwar auf eine practische Weise, die geeignet war, sie zu einer Lebensfrage werden zu lassen. Vgl. Stäudlin, Gesch. d. Sittenl. Jes. III, 230. Bald nach seinem Hinscheiden sehen wir sie durch einen brittischen Mönch, Pelagius, zum Angelpunct eines für die moralischen Interessen bedeutungsvollen Streites erhoben. Bis in den Anfang des fünften Jahrhunderts herein hatten die dogmatischen Fragen den Gegenstand der kirchlichen Lehrstreitigkeiten gebildet; nun fing mit dem pelagianischen Streit eine vorherrschend moralische Frage an in den Vordergrund zu treten. Der Gegensatz von Freiheit und Gnade mußte mit dem ersten Erwachen der Reflexion in's Bewußtsein treten. Er kam jedoch zu keiner bestimmten Ausgleichung und blieb in einem fortwährenden Schwanken, wobei vielfach bald die Gnade, bald die Freiheit das Uebergewicht erhielt, und ein Glied des Gegensatzes auf Kosten des andern hervorgehoben wurde. Vgl. die Ansicht der griechischen Kirchenväter vom ἑκούσιον bei Petav. De theol. dogma. T. I. lib. 5. c. 2. Endlich suchte Pelagius die Freiheit des menschlichen Willens in einer solchen Weise geltend zu machen, daß die göttliche Gnadenwirkung fast auf Null herabsank oder doch alle specifische Eigenthümlichkeit zu verlieren drohte. Dieser Verirrung gegenüber galt es den Glauben an die Erlösungsgnade zu retten. Pelagius wollte dadurch, daß er den Menschen auf die Kraft seines Willens hinwies, ihn zu einer recht energischen Thätigkeit aufreizen. Diese Absicht war edel und achtenswerth. Nur hätte er, wie Neander (Joh. Chrysostomus und die Kirche u. s. w. Bd. II. S. 134 f.) treffend bemerkt, den Menschen nicht bloß zum Bewußtsein seiner ursprünglich gottverwandten Natur, sondern auch zugleich zum rechten Bewußtsein seines innern Verderbens im Gegensatze gegen diese gottverwandte Natur und das daher dem Menschen vorschwebende Ideal der Heiligkeit bringen sollen; zugleich aber hätte er den gebeugten Menschen aufrichten sollen durch die Verkündigung von dem, was die unendliche Liebe Gottes in Christo gethan, um ihn von diesem Verderben zu befreien; er hätte ihn hinführen sollen zu der unversieglichen Quelle des göttlichen Lebens, aus der der gläubige Mensch ein neues reines Herz erhalten könne, um so dem Menschen ein Vertrauen in sittliche Anstrengungen mitzutheilen, welches durch Selbsterkenntniß und Erfahrung nicht getäuscht, sondern nur bestätigt werden kann, welches den Menschen, wie es ihm gerade nöthig ist, zugleich demüthigt und erhebt. Daraus sehen wir, was es Alles zu wahren und festzuhalten galt im pelagianischen Streit. Hieronymus trat früher auf den Schauplatz des Kampfes, als Augustin; er hatte sich bereits wieder zurückgezogen, als der Letztere auftrat und durch sein speculatives Talent, seine Geistestiefe und seine christliche Erkenntniß und Erfahrung das Hauptgewicht in die Wagschale legte. Wie Augustin die ihm hiedurch gewordene Aufgabe löste, zeigt der Art. „Augustinus". Bezeichnen wir noch kurz seinen Charakter als Moralist. Ein förmliches System der Moral ist zwar in seinen Schriften nicht aufgestellt; aber wo er immer über Moralgegenstände schreibt, läßt er sich stets von einem wissenschaftlich-dialectischen Geiste leiten und verliert die geistige ideelle Einheit, die seinem hellen Bewußtsein vorschwebt, nie aus dem Auge. Sein tiefbewußter, universeller Geist geht bei allem Einzelnen und Besondern auf die allgemeinen leitenden Ideen, auf die großen allbeherrschenden Thatsachen des christlichen Bewußtseins zurück; auf diese Weise bearbeitet er den Boden einer lebendigen Durchdringung des Ideellen und Historischen, daß für eine spätere methodisch-systematische Construction die Unterlage bleibend gewonnen erscheint. Unter seinen moralischen Schriften zeichnen, außer einer schon oben genannten, sich besonders aus: Enchiridion ad Laurentium s. de fide, spe et charitate, de fide et operibus, de vita beata, de agone Christiano, de mendacio, de bono conjugali, de sancta virginitate, de continentia, de patientia. Im weitern Verlauf des gegenwärtigen Zeitraumes hat sich noch eine Reihe von

Männern, theils aus der griechischen, theils aus der lateinischen Kirche, um die Moral verdient gemacht. Zunächst begegnet uns Isidor von Pelusium, dessen moralische Schriften ganz den Geist eines Chrysostomus athmen und deutlich genug die Liebe verrathen, womit er sich dem Studium der Werke dieses großen, in der griechischen Kirche so einflußreichen Meisters widmete. Auch den sich ihm anreihenden Nilus müssen wir im geistigen Zusammenhange mit diesem leuchtenden Vorbilde auffassen. Beide kleideten ihre sittlichen Lehrbestimmungen, Vorschriften, Rathschläge und casuistischen Entscheidungen in die Briefform. Selbst im Abendlande treffen wir einen Schüler des „Goldmunds", den Johannes Cassian, der durch seinen, allerdings gescheiterten, Vermittlungsversuch in die pelagianische Bewegung thätig eingriff. Für die Moral ist nicht bloß seine Schrift de VIII capitalibus vitiis erwähnenswerth, sondern auch seine Collationes patrum und seine zwölf Bücher de institutis coenobiorum. Unter den moralischen Schriftstellern der griechischen Kirche schließen würdig die bisher aufgezählte Väterreihe Johannes Scholasticus, von dem Titel seiner moralisch-ascetischen Schrift: „Paradiesesleiter" Climacus genannt, und Anastasius Sinaita, dessen Schriften hauptsächlich ascetischen Inhaltes sind. In der abendländischen Kirche bildet Gregor der Große den Schlußpunct mit seinen „Moralien", ein Werk, das er kunstreich an einige Stellen des Buches Job anknüpft, und wodurch er eine fruchtbare Saat anregender Gedanken ausstreut, deren reichlich aufsprießende Früchte in dem nächsten Zeitraume der Moralgeschichte dem aufmerksamen Blicke nicht entgehen werden. — 2) Scholastisches Zeitalter. Die Männer, welche uns vom Anfange des siebenten Jahrhunderts bis gegen das Ende des eilften begegnen, haben, mit wenig Ausnahmen, es ihre Hauptaufgabe sein lassen, aus den kirchlich-patristischen Quellen den moralistischen Stoff zu erheben und unter bestimmten Rubriken und Titeln zusammenzufassen. Diese sammelnde Thätigkeit charakterisirt schon den Erzbischof Isidor von Hispalis, mit dem wir das scholastische Zeitalter eröffnen. Sein Hauptwerk für die Moral sind: Sententiarum s. de summo bono libri III. Die aus ältern Vätern zusammengestellten Sentenzen betreffen die Tugend und Sünde überhaupt, die Tugendmittel und einzelne Pflichten. Die Hauptquellen, aus denen Isidor schöpft, sind Augustin und Gregor der Große. Auch sein Buch de differentiis spiritualibus hat vorherrschend eine moralische Richtung, während seine synonyma oder soliloquia dieser ganz angehören. Mit vieler Deutlichkeit und Klarheit entwickelt er darin etymologisch die moralischen Begriffe und bringt sie in einen geordneten Zusammenhang. An geistiger Productivität, wenn auch nicht an Gelehrsamkeit, übertraf ihn der Abt Maximus (der Bekenner), dessen Hauptstücke (κεφαλαῖα) über die Liebe die tiefsten Gedanken enthalten und für die wissenschaftliche Ethik überaus schätzenswerth sind. Er hat überdieß sich um die Erklärung der mystischen Schriften des Areopagiten Verdienste erworben. Er spricht den Satz aus, die Menschwerdung des Logos müsse in uns geistig erneuert werden, Göttliches und Menschliches müsse sich lebendig in uns durchdringen. Er unterscheidet das Gesetz der Natur, das geschriebene Gesetz und das Gesetz der Gnade und sucht diese drei Momente in ihrem An- und Fürsichsein und in ihrer Wechselbeziehung zu entwickeln. Die Sammlungen von moralischen Aussprüchen der heiligen Schrift und der Väter, welche der palästinische Mönch Antiochus in seinen „Pandecten der heiligen Schrift" und Beda der Ehrwürdige in seinem Werke: Scintillae patrum veranstalteten, überbot Johannes von Damascus mit einer umfassenderen Leistung, die er τὰ ἱερά (sacra parallela) betitelte. Diese reichhaltige Materialiensammlung, mit der an Vollständigkeit sich keine der früheren messen konnte, ist alphabetisch angeordnet; die einzelnen Artikel spalten sich in einen biblischen und patristischen Theil. Auch sein ungleich berühmteres dogmatisches Werk: ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως enthält moralische Partien, die um so bedeutsamer sind, je höher sie in wissenschaftlicher Hinsicht stehen. Alcuin's Schrift de animae ratione schließt sich an die

platonischen Lehren an, wie Augustin sie darstellte. Darin ist von der Tugend im Allgemeinen und von den Cardinaltugenden und Hauptlastern die Rede. Seine andere Schrift de virtutibus et vitiis ist weniger vom wissenschaftlichen Geiste berührt; sie ist das Werk eines emsigen Sammlergeistes. Den Faden der moralistischen Thätigkeit haben, ohne das in Rede stehende Gebiet besonders zu bereichern, durch die dunkelsten Zeiten des Mittelalters fortgeführt der Abt Smaragdus (Via regia u. Diadema monachorum), der Bischof Halitgar von Cambray (de poenitentia libri V), Jonas, Bischof von Orleans (L. III de institutione laicali u. lib. de institutione regia), Rhabanus Maurus, Abt von Fulda und Erzbischof von Mainz (de vitiis et virtutibus, de poenitentia, de institutione clericorum), Paschasius Radpertus (tract. de fide, spe et charitate), Hincmar (epp. de cavendis vitiis et virtutibus exercendis), Ratherius (meditationum cordis L. VI) und Peter Damiani. Mit Anselm von Canterbury erst beginnt die Blüthe der Scholastik. Seine Schriften, die zum guten Theile der Moral angehören, bezeichnen einen neuen, jugendlich frischen Aufschwung des wissenschaftlichen Geistes. Die in denselben noch in ungeschiedener Unmittelbarkeit beschlossenen Grundrichtungen der moralischen Behandlungs- und Auffassungsweise treten späterhin mehr und mehr auseinander, jedoch in der Art, daß Mystik, Scholastik und Casuistik der Reihe nach das Scepter führen. Unsern, die Koryphäen der mittelalterlichen Moral überschauenden Blick fesseln darum zuerst die drei größten Mystiker dieser Periode, die classischen Träger der ächten, kirchlichen Mystik: Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Victor. Das Verhältniß dieser drei Männer zu einander oder vielmehr zu ihrem gemeinschaftlichen Gegenstand und seiner fortschreitenden Entwicklung, sowie das Verhältniß Bernhard's zu den vorausgegangenen Entwicklungsstufen der christlichen Mystik wissen wir nicht besser, als mit den Worten Helfferich's (die christl. Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen. Gotha 1842. Thl. I. S. 349 f. 430 f.) zu charakterisiren. „Die substantielle Allgemeinheit des Areopagiten und der Idealismus des Scotus (Erigena) ist in Bernhard's Systeme überwunden. Zwar ist auch hier der Inhalt der göttlichen Offenbarung zunächst substantiell gefaßt; aber nicht in jener bestimmungslosen Substantialität, wie bei Dionysius, sondern als die Substanz des durch fortschreitende Entwicklung in sich selbst gegliederten Kirchenglaubens, der deßhalb substantiell bleibt, weil das contemplative Denken sich denselben im Gefühle aneignet, das die äußern Eindrücke dahinnimmt, wie sie an das Subject kommen, ohne an der objectiven Form der Erscheinung, aus der dieselben resultiren, etwas zu ändern. Deßhalb stehen sich Object und Subject unvermittelt gegenüber. Zu einer Vermittlung beider Seiten kann es in nächster Entwicklung nur dadurch kommen, daß das überwiegende Gefühl an dem ordnenden Verstande ein Regulativ erhält und ein Princip aufgestellt wird, das dem Inhalte der Offenbarung eben so sehr als dem Subjecte, das sich denselben aneignet, zu Grunde liegt. Dieser Fortschritt begegnet uns in Hugo von St. Victor. Seine Lehre hat eine principielle Vermittlung. War nun aber bei dem allgemeinen Princip der Liebe (diese ist Hugo's Princip) eben sowohl die speculative als die sittliche Seite anerkannt, so mußte dieß die weitere Folge haben, daß dieses Princip, frei von jeder Einseitigkeit, die bloßen Versuche einer methodischen Behandlung überwand und den gesammten Inhalt der christlichen Offenbarung wissenschaftlich durchbildete. Dieß geschah durch Richard". — An dieses mystische Kleeblatt reihen wir die drei großen Scholastiker des Mittelalters: Peter den Lombarden, Thomas von Aquino und Duns Scotus. Der Magister sententiarum legte mit seinem berühmten Buche die materielle Grundlage der dialectisch-scholastischen Behandlung der Theologie, der moralischen sowohl als der dogmatischen. Zwar schied derselbe die Moral nicht von der Gesammtbehandlung der Theologie, die sein Sentenzenbuch enthält; aber er widmete den moralischen Gegenständen, die in seinem Systeme eine bedeutsame

Stellung behaupten, dieselbe Sorgfalt wissenschaftlicher Durchbildung, wie den dogmatischen Stoffen. Nachdem Alexander von Hales und Albert der Große den vom Lombarden mehr noch in gröberen Umrissen bearbeiteten moralischen Stoff allseitiger und schärfer durchgeformt hatten, machte endlich „der Engel der Schule" sich daran, den großartigsten Bau der Moral auszuführen, den das Mittelalter kennt, und der an Reichhaltigkeit des Stoffes, an Schönheit und Rundung der Gliederung, an Gründlichkeit der Gelehrsamkeit, an Tiefe und Schärfe des Gedankens alles Bisherige in der Moralliteratur weitaus übertrifft. Er bildet den zweiten Theil der „theologischen Summe" des Thomas v. Aquin, eines Geisteserzeugnisses, das den Höhepunct der scholastischen Zeit bezeichnet. Bemerkenswerth ist besonders der Umstand, daß Thomas die theologische Moral, deren Behandlung beim Lombarden noch in's Ganze des Systems verflochten war, sonderte und ihr einen eigenen Theil in seinem Werke anwies. Nicht minder verdient bemerkt zu werden, daß Thomas die Moral in einer Weise abtheilte, die so ziemlich mit der späterhin üblichen Eintheilung in eine allgemeine und specielle Moral übereinstimmt. Gleichwohl kann man sich zur Begründung der Zweitheilung nicht auf die Auctorität des Thomas berufen, da unschwer nachzuweisen ist, daß die Elemente eines dritten, das Allgemeine und Besondere einheitlich zusammenschließenden und vermittelnden Theiles in seine pars tertia hineinfallen, was bei der Darstellung eines Systemes der Gesammttheologie wohl kaum anders sein kann. Daß Thomas Thrichotomist ist, beweist die Dreigliederung seiner Summa theologica selbst. Mit Duns Scotus, dessen Quaestiones in IV libb. sentt. seine moralischen Leistungen enthalten, beginnt die Scholastik bereits ihrer Auflösung sich zuzuneigen. Unbestreitbar gehört er noch der Blüthenzeit der Scholastik an, ja er entfaltet seinerseits am blüthenreichen Baume derselben eine neue, weitere Blüthe, die aber, weil sie einen durchgreifenden Gegensatz aufweckte, den zerstörenden Wurm in sich birgt. Sein theologisches Lebenselement war die Opposition und die negative Kritik. Dem Princip des objectiven Seins und Erkennens gegenüber, an welches die thomistische Speculation anknüpfte, machte er das Princip des Willens und der subjectiv-persönlichen Existenz geltend. Darin ruht seine Hauptbedeutung, darin der Impuls, der scholastischen Theologie zu ihrer letzten Ausbildung zu verhelfen. Statt in ruhiger, besonnener Thätigkeit an diesem Vermittlungswerke zu arbeiten, zog man es vor, in leidenschaftlichem Schulstreit Alles auf die Spitze zu treiben und in leerem Wortgezänk die besten Kräfte zu verzehren. In die Periode des Verfalls der scholastischen Theologie fällt die Zeit des größten Flors der Casuistik, die in der Gestalt, wie sie gewöhnlich betrieben wird, von Haus aus mit den Spitzfindigkeiten der damaligen Scholastik verwandt, aus deren Resten immer noch die erforderliche Nahrung einsog. Ueber die casuistischen Haupterscheinungen (Astesana, Pisanella und Angelica) ertheilt der Art. „Casuistik" nähern Aufschluß. — Wir können von diesem Zeitalter nicht scheiden, ohne, wenn auch nur flüchtig, einige besonders hervorragende, um die Moral besonders verdiente Männer, noch zu berühren. Obenan steht billig die milde, ehrwürdige Gestalt Bonaventura's, die lebendige Versöhnung der dialectisch-scholastischen und der mystischen Form des mittelalterlichen Geistes. Er vermied zwar die Beantwortung scholastischer Streitfragen nicht, ging aber dabei auf Klarheit und Bestimmtheit aus und suchte durch die Innigkeit des Gefühls, womit er die abstracten Schulfragen durchdrang, erquicklicher und durch die practische Richtung, die er ihnen gab, fruchtbarer für das Leben zu machen. Er commentirte den Lombarden und schrieb in scholastischer Weise sein Breviloquium und sein Centiloquium; nach der mystischen Richtung hin verfaßte er sein Itinerarium mentis in Deum und andere kleinere Schriften. Einen umfassenden Abriß der christlichen Sittenlehre liefert Wilhelm Perault (Peraldus) in Summa de virtutibus et vitiis. Eine noch reichhaltigere und durchgebildetere Sonderdarstellung der Moraltheologie haben wir von dem Dominicaner Antoninus, Erzbischof von Florenz, der nach Thomas sich das größte Verdienst um die Moral-

wissenschaft erwarb, durch seine Summa theologiae in IV partes distributa. Das Speculum morale des Vincentius von Beauvais steht in so naher Berührung und Verwandtschaft mit Thomas, daß Einige ihn sogar für den Verfasser desselben ansehen, wegen der großen Aehnlichkeit mit der Secunda Secundae. Indeß scheint das Gegentheil wahrscheinlicher. Auch die Schriften des berühmten Kanzlers Gerson enthalten schätzenswerthe Beiträge zur scholastischen Moral (gesammelt im 3. Theil der Antwerp. Ausg.). — Die Mystik, sich aus dem Getümmel des Schulgezänkes in ihr stilles Heiligthum flüchtend, trieb im Verlaufe der letzten Jahrhunderte dieses Zeitalters noch manche schöne Blüthe. Unter denjenigen, welche der Mystik eine volksthümlich-practische Richtung gaben, ragt Johann Tauler, der geistreiche Prediger zu Cöln und Straßburg, hervor. Außer seinen Predigten hat er uns mehrere mystische Tractate hinterlassen, unter denen die „Medulla animae oder Vollkommenheit aller Tugenden“ und die „Nachfolgung des armen Lebens Christi“ sich auszeichnen. Sie beurkunden sich sämmtlich als den Abdruck eines tiefsinnigen Geistes und eines edlen einfachen Gemüthes. An Tiefe des speculativen Gedankens ärmer, aber reicher an warmer, kindlicher Gemüthsinnigkeit ergießt sich die jugendfrische Seele des Ordensgenossen Heinrich Suso in den begeisterten Preis der ewigen Weisheit, die mit süßer Minne sein Herz verwundet hat. An der Grenze der objectiv-kirchlichen und subjectiv-unkirchlichen Mystik steht Johann Ruysbroech (oder Rusbrock), der in einer Reihe von Schriften: Spiegel der ewigen Seligkeit, Erklärung der Stiftshütte, vom Schmuck der geistlichen Hochzeit, vom Reiche der Gottliebenden, in die innersten Geheimnisse der Mystik vorzudringen sucht. Gerson beurtheilt ihn wohl zu hart, wenn er ihn zu den häretischen Mystikern zählt. Allerdings in der Trunkenheit üppiger Bilder scheint er mitunter zu schwanken, indeß hat er doch die eigentliche Scheidelinie nicht überschritten. Aber läugnen läßt es sich nicht, eine gefährliche Wendung drohte die mystische Richtung mit ihm zu nehmen. Und so war es an der Zeit, daß der besonnen kritische Geist eines Gerson die Mystik von ihrem schwärmerischen Fluge losriß, ihren trunkenen Uebermuth zügelte und ihre sinnlich auflodernde Glut dämpfte. In seinen mystischen Schriften suchte er durch die psychologische Grundlage, wovon er ausging, eine klare, bewußte Richtung geltend zu machen, ohne dadurch den speculativen Gehalt, wie ihn die kirchliche Mystik durch die Victoriner erhielt, irgendwie verkümmern oder der Gemüthsinnigkeit, womit Bonaventura sie durchdrang, Abbruch thun zu wollen; vielmehr schwebte ihm gerade der Letztere als maßgebendes Vorbild vor, er, der in seiner Zeit eine ähnliche mildernde und einlenkende Aufgabe zu lösen hatte. Den größten Einfluß auf das Zeitalter gewann ohne Zweifel Thomas von Kempen, der, dem speculativen Gedanken fast ganz entsagend, desto entschiedener die practisch-populäre Bahn betrat und in seinen lieblichen, mit anmuthigen Bildern geschmückten, dem Verständnisse leicht zugänglichen Schriften verfolgte. Aber nichts ist der Verbreitung und dem Einfluß zu vergleichen, der dem Buche von der Nachfolge Christi (de imitatione Christi) zu Theil ward, nichts dem Segen, den dasselbe bis in unsere Tage herein in den Volkskreisen stiftete und wohl als unversieglich bewährte Quelle fortstiften wird. Um den Verfasser dieses goldenen Büchleins haben sich bekanntlich Mönchsorden und Nationen gestritten; zahlreichere Ausgaben (man spricht von fast 2000) hat, nach der hl. Schrift, kein anderes Buch erlebt. Mit diesem köstlichen Vermächtniß des dahinscheidenden scholastischen Zeitalters, das wir in raschem, gedrängten Ueberblick an uns vorüberziehen sahen, treten wir in die Neuzeit herüber, um die bald nach dem Concil von Trient mit wachsender Fluth in's Unübersehbare anschwellende Moralliteratur ihren Haupterscheinungen nach in's Auge zu fassen. 3. Neuere Zeit. Man ist es gewohnt, den von den Stürmen der Reformationskämpfe bewegten Zeitabschnitt als einen für die theologische Wissenschaft überhaupt und die Ethik insbesondere unfruchtbaren anzusehen. Wer die Sache nur auf der Oberfläche betrachtet, möchte dieß meinen. Wer tiefer schaut, erkennt aber

leicht, daß der Kampf mit den häretischen Gegensätzen dazu gedient hat, den objectiv-kirchlichen Lehrbegriff nicht nur zu retten, sondern auch mit erneuter Lebensfrische in's Bewußtsein aufzunehmen. Der neuaufblühende Jesuitenorden, in dessen jugendlich kräftiger Begeisterung der Katholicismus eine der tüchtigsten Stützen gefunden hatte, nahm sich von vornherein schon mit Liebe der Moral an und widmete ihr fortan seine besten Kräfte. Auch in die frühern Träger der kirchlichen Wissenschaft kam eine neue Rührigkeit und Regsamkeit, bei der auch die Moral nicht leer ausging. So war bereits der Dominicaner Dominicus a Soto († 1565), einer der Theologen des Tridentinums, für unsere Disciplin literarisch thätig; er schrieb eine Abhandlung de justitia et jure (Salmant. 1556. Ven. 1600). Die Verdienste des Dominicaners Melchior Canus († 1560) um die moralische Topik haben wir schon oben erwähnt; durch sie ward es ermöglicht, der Moral ihr specifisch kirchliches, katholisches Gepräge zu sichern; auch dienten seine Loci theologici mit dazu, die starre scholastische Form der bisherigen Sittenlehre zu brechen und ihr eine angemessenere Darstellung zu leihen. Eine Probe hievon liefern seine Relectiones duae; una de sacramentis in genere, altera de sacramento poenitentiae. Die schriftstellerische Thätigkeit des berühmten Jesuiten Robert Bellarmin († 1621) war allerdings fast ausschließlich der Polemik gewidmet, aber gerade das that Noth, die dogmatisch-kirchliche Grundlage zu vindiciren, wenn eine specifisch katholische Moral zu Stande kommen sollte. Und so sind denn seine Disputationes de controversiis christianae fidei auch für das moralische Interesse von unschätzbarer Bedeutung. Ueberdieß hat er als mystisch-ascetischer Schriftsteller gewirkt; seine Libri III de gemitu columbae (Antv. 1617, übersetzt von Moshammer, Wien 1837) und seine Schrift de ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum (Par. 1606) sind mit Recht gefeiert. In einem ähnlichen Verhältniß steht der nicht minder verdienstvolle Ordensgenosse Peter Canisius († 1597) zur Moral; seine Summa doctrinae christianae enthält für diese die schätzenswerthesten Winke, wenn sie gleich ihrer nächsten Bestimmung nach dem katechetischen Felde angehört. Und wenn wir uns nun der engeren, eigentlichen Moralliteratur des Jahrhunderts der Reformation und der beiden nächsten Jahrhunderte zuwenden, so bedarf es keiner besonders angestrengten Aufmerksamkeit, um wahrzunehmen, daß der um die Mitte dieser Zeiten mit aller Stärke hervorbrechende probabilistische Streit, der mit dem Streit zwischen der jesuitischen und jansenistischen Moral sich nahe genug berührte, eine durchgreifende Demarcationslinie bildet, jenseits welcher nicht gerade die minder tüchtigen Hervorbringungen, jedenfalls die gesünderen und für uns zugänglicheren und brauchbareren, liegen. Zählen wir diese zunächst übersichtlich auf; wir werden in der folgenden Reihe ausgezeichneter Moralisten fast lauter Jesuiten begegnen: Franz von Toledo († 1596): Summa casuum conscientiae s. Instructorium sacerdotum in libb. VIII distinctum, Rom. 1602; Immanuel Sa († 1596): Aphorismi confessariorum ex doctorum sententiis collecti, ed. ult. Duac. 1627; Joh. Azor († 1600): Institutiones morales, Rom. 1600. sqq.; Gregor de Valentia († 1603): Commentt. theol. et disputt. in Summam Thomae Aquinatis; Gabriel Vasquez († 1604): Commentt. et disputt. in Thom. Ingolst. 1606; Thomas Sanchez († 1630): Opus morale in praecepta decalogi, Madrit. 1613. Disputationes de sancto matrimonii sacramento, Genuae 1592; Franz Suarez († 1617): Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus, Lugd. 1613. (Opp. T. XI). De triplici virtute theologica, fide, spe et charitate. Aschaffb. 1622. (T. XII. Opp.). De ultimo hominis fine, voluntario et involuntario, humanorum actuum bonitate et malitia, passionibus, habitibus, vitiis et peccatis. Mogunt. 1613. (T. VI. et VII. commentationum et disputationum in Thomae Summam. Mogunt. 1619—29. XIX. T. F.); Paul Laymann († 1635): Theologia moralis. Monach. 1625; Vincenz Fillintius († 1622): Quaestiones morales de Christianis officiis et casibus conscientiae ad formam cursus, qui praelegi solet in societate

Jesu collegio Romano. Lugd. 1622. f.; Leonhard Leß († 1623): Libb. IV de justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus ad secundam secundae Thomae, Lugd. 1630; Ferdinand de Castro Palao († 1633): Opus morale de virtutibus et vitiis, Lugd. 1633. seq. VII. f.; Joh. de Lugo († 1660): Disputt. de sacramentis etc.; Weston: Institutiones de triplici hominis officio. Antv. 1602; Joh. Malder: De virtutibus theologicis. Antv. 1616) (die beiden Letztgenannten gehören nicht dem Jesuitenorden an). Nachdem aber der Regularcleriker Antonius Diana († 1660), der Cistercienser Caramuel Lobkowitz († 1682), und Johann Sanchez (disputt. selectae ed. a. 1624), denen sich die Jesuiten Stephan Bauny († 1649) und Anton de Escobar y Mendoza († 1669) zugesellten, den Probabilismus und die Laxität nahezu auf die Spitze getrieben hatten, wäre eine energische Reaction, wie sie Pascal († 1662) mit seinen Provincialbriefen hervorrief, ganz an der Zeit gewesen, wäre sie anders aus reineren Motiven hervorgegangen. Es ist hier nicht der Ort, den weitverbreiteten probabilistischen Streit eines Näheren zu erörtern (s. Probabilismus); nur soviel sei hier bemerkt, daß die an ihm haftenden Parteileidenschaften es waren, die den Strom der Moralliteratur auf mehr als ein Jahrhundert trübe gehen ließen. Bringen wir uns die verschiedenen Parteien und Richtungen, die sich nunmehr bildeten, zur Ueberschau, so begegnen uns an den entgegengesetzten Endpuncten der moralistischen Bewegung die Erscheinungen der jesuitischen und jansenistischen Moral, während das Centrum selbst wieder in ein rechtes und linkes sich spaltet, sofern es theils solche Moralisten in sich schließt, die, wenn nicht geradezu offen und zum Jansenismus, doch zum düstersten, herbsten Rigorismus sich neigen, theils solche, die sich den Einflüssen einer milderen Ansicht nicht verschließen, obwohl nicht geneigt, dem sittlichen Ernste etwas zu vergeben. Der adäquateste Typus einer ächten Jesuitenmoral dürfte die Medulla des berühmten Hermann Busenbaum (s. d. A.) sein; sie erschien zum ersten Mal 1645 zu Münster, wurde mehr als 50mal wieder aufgelegt, erhielt somit eine Verbreitung, wie kein anderes Moralcompendium. Der heilige Alphons Liguori (s. d. A.) hat sie seinem größeren Moralwerk zum Grunde gelegt, und bei der großen Verbreitung, den dieses namentlich in den letzten Decennien gefunden hat, behauptet sie nun eine mehr als zweihundertjährige Herrschaft. Bereits vor diesem haben die Jesuiten Claude Lacroix und Fr. Ant. Zacharia sich um die Illustration und Erweiterung der Medulla verdient gemacht. Dieser Richtung gehören unter Andern an: Taberna, Viva, Mazotta, Francolinus und Edmund Voit. Des Letzteren casuistisches Moralwerk ist gegenwärtig nebst dem Liguorischen das beliebteste und ist erst neuerlich in Rom sowohl als in Paris (1850) wieder aufgelegt worden. — Die Häupter der jansenistischen Secte Pascal, Arnauld, Nicole und Perrault, verzehrten ihre besten Kräfte in einer leidenschaftlichen Polemik gegen die Jesuitenmoral, ohne es selbst zu irgend einer bedeutenderen positiven Leistung zu bringen. Das Beste ist Nicole's Essai de morale (Luxemb. 1727). Unter den Anhängern einer den rigorösesten Grundsätzen huldigenden Richtung zeichnen sich Vincenz Contenson, Heinrich a St. Ignatio, Natalis Alexander, Daniel Concina, Joh. Vinc. Patuzzi, Angeli Franzoza und Petr. Tamburini aus. Auch im Schooße des Jesuitenordens machte sich eine strengere Richtung der Sittenlehre geltend, vorzüglich durch die mit großem Beifall aufgenommene Synopsis des Jesuitengenerals Thyrsus Gonzalez und die noch verbreitetere Theologia moralis universa des Paul Gabriel Antoine. In diesem vorzüglich von dem gallicanischen Clerus repräsentirten Kreise bewegen sich Godeau, Bon de Merbes, Joh. du Hamel, Habert, Collet (Fortsetzer Tournely's) Besombes u. A. Mit Bewußtsein und angestrengtem Bemühen arbeiteten Alphons Liguori und Eusebius Amort an einer Vermittlung der moralistischen Gegensätze. Sollen wir einen Repräsentanten eines stillen, einfach kirchlichen Ganges in der Moraldarstellung nennen, so wüßten wir keinen bessern, als den

Bischof Louis Abelly († 1691), dessen Medulla theologica (die Moral enthaltend) eine neue Auflage (Regensb. 1839) verdient hat. Durch compendiöse Kürze und Klarheit der Darstellung zeichnet sich das Examen theologico-morale des Marianus ab Angelis aus, das daher zahlreiche Ausgaben erlebte und seiner Zeit in den Händen der Candidaten der Theologie, der practischen Brauchbarkeit wegen, ebenso verbreitet war, als später Sobiech's Compendium theologiae moralis und gegenwärtig Liguori's Homo apostolicis. — Nach dieser im Vorübergehen gemachten Bemerkung treten wir in einen Zeitabschnitt ein, der für die wissenschaftlich systematische Gestaltung von der größten Bedeutung ist. Der in Folge tiefgreifender Zeitbewegungen erwachte wissenschaftlichere Geist machte dieselbe zum unabweisbaren Bedürfniß; in dem ersten der verschiedenen Entwicklungsstadien, welche diese systematischen Gestaltungsversuche bis in die Gegenwart herein durchliefen, trafen sie mit der weitverbreiteten Herrschaft einer negativen, verflachenden Aufklärung und einer unkirchlichen, ja unchristlichen Gesinnung zusammen. Die Folge dieses unglücklichen Zusammentreffens war häufig keine andere, als daß man für die schmuckere Schaale den werthvolleren Kern, für die philosophische Form den theologischen Inhalt, für die blinkenden Glasperlen der neuen Aufklärung das unansehnlichere Gold der alten christlichen Bildung preisgab. Durch eine unheilvolle Verwechselung der theologischen und kirchlichen Formen, die bei dem bisherigen Verwachsensein beider leicht möglich war, mußte der eigentliche Gesichts- und Zielpunct der zu lösenden Aufgabe noch mehr verrückt und verschoben werden. Die bisherige Schulmoral haftete an gewissen, aus uralter Zeit stammenden theologischen Formeln, z. B. die sieben Haupt- oder Todsünden, die vier himmelschreienden Sünden, die sechs Sünden gegen den hl. Geist, die vier Cardinaltugenden, die sieben Gaben des heiligen Geistes; über dergleichen im Verlaufe früherer Zeiten fixirte Typen der Darstellung wagte sich die ältere Moraltheologie nicht hinaus und konnte es schon einfach darum nicht wagen, weil sie alles productiven Wissenschaftsgeistes baar und ledig war und jedenfalls nichts Besseres an die Stelle des Verworfenen zu setzen im Stande gewesen wäre. Etwas ganz Anderes sind aber kirchliche Formen, Lehrbestimmungen und Institutionen, z. B. eingegossene, übernatürliche Gnade, der objectiv-göttliche Charakter der Sacramente, die Gelübde, die evangelischen Räthe, das Cölibat. Indem nun der wissenschaftliche Geist, wie er gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts sich des theologischen Gebietes bemächtigt hatte, sich für berechtigt hielt, neue Formen aus der eigenen geistigen Kraft zu schaffen und die veralteten, unangemessen befundenen abzustreifen, unterschied er in der Hast des ersten Zugreifens vielfach nicht zwischen Form und Form und warf sich zum kirchlichen Reformator auf, anstatt mit der Aufgabe eines wissenschaftlichen Bildners und Systematikers sich zu begnügen und ihr nach Kräften zu genügen. Indeß hat ein frei schaffender und lebendig organisirender Wissenschaftsgeist, im Bunde mit christlicher Begeisterung, in Sailer und Hirscher tüchtige Träger gefunden; sie suchten den wahren Geist der gegenwärtigen Zeit zu begreifen, der nicht zerstören, sondern bauen, fortbauen will — in lebendig christlichem Sinne, in immer freierer Durchdringung des Subjectiven und Objectiven. Als Hauptorgane einer negativen, dem positiv-christlichen Geiste mehr und mehr sich entfremdenden Zeitrichtung können Danzer, Mutschelle und Schreiber betrachtet werden. Eine pelagianische Auffassung des Christenthums, um nicht zu sagen, eine modern-rationalistische Anschauung, liegt den Moralsystemen dieser Kategorie zu Grunde. Dem Kreise der Aufklärungsperiode und zeitphilosophischer Grundsätze sind noch zuzuweisen: Ferdinand Wanker († 1824): Christliche Sittenlehre, oder Unterricht vom Verhalten des Christen, um durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden (4 Auflagen); Aug. Isenbiehl († 1810): Tugendlehre nach Grundsätzen der reinen Vernunft und des practischen Christenthums (Augsb. 1795); Jos. Geishüttner († 1805): Theologische Moral in einer wissenschaftlichen Darstellung (Augsb. 1805). Er schließt sich an das Fichte'sche

Moralprincip und bildet mit Maurus Schenkl († 1816: Ethica Christiana, ed. 5. Vien. 1830) den Uebergang zur positiveren Richtung, der unter den Aeltern Ant. Luby, Wenz. Schanze u. Aem. Reif angehören. G. Braun und H. J. Vogelsang schrieben ihre nicht unverdienstlichen Moralwerke unter dem Einflusse hermesischer Principien. Georg Riegler und Alois Adalbert Waibel wetteifern mit einander in langweiliger, geistloser Breite der Darstellung; die Casuistik des Ersteren (wir meinen namentlich seine Moral für Stände, z. B. für Magnaten, Adelige, Referenten, Secretäre, Tabellionen, Wechsler, Wirthe, Gelddarleiher (Christl. Moral. Augsb. 1836. Th. 3. S. 147—170) ist ebenso abgeschmackt und der wissenschaftlichen Haltung unangemessen, als die des Letzteren von der gröberen, schmutzigen, das sittliche Gefühl verletzenden Sorte sich zeigt (vrgl. Stadlbaur's treffliche Bemerkungen über die Grenzen der Casuistik in der Recens. des Waibel'schen Moralwerkes, Münchener Archiv der theol. Literat. Jhrg. 1843. Hft. 2. S. 136 ff.). Amb. Jos. Stapf trat in vielfacher Hinsicht in die Fußstapfen von Sailer und Hirscher ein und eignete sich von ihnen an, was mit seiner practisch-kirchlichen Richtung vereinbar schien. Sein teutsches Moralwerk ist in einer neuen, von J. B. Hofmann überarbeiteten Auflage jüngst (Innsbruck 1850) erschienen unter dem Titel: Die christliche Sittenlehre. Die jüngste Zeit hat das Moralgebiet mit den bekannten Werken Filser's, Martin's, Propst's und Werner's bereichert. Friedr. Supp's Casuistik in und außer dem Beichtstuhle, Mainz. 1847. 2 Thle. hat die Quellen dieses Literaturzweiges viel zu wenig benützt, um ein Bedürfniß, dem sie entgegen kommen will, wirklich befriedigen zu können: was ungleich ausgebreitetere, tiefere Studien in Anspruch nimmt, als sich hier verrathen. — Durch alle Stürme, Erschütterungen und Wandlungen, welche seit dem Beginn der neuern Zeit die scholastisch-casuistische Moraltheologie trafen, ging die Mystik, ein einziges vorübergehendes Ungewitter abgerechnet, ruhig und unversehrt hindurch. Die pseudomystische Richtung, welche der spanische Weltpriester, Mich. Molinos († 1696) als Seelsorger zu Rom einschlug und in seinem 1681 daselbst erschienenen Guida spirituale beurkundete (s. Molinos), war der Keim, aus welchem sich in Frankreich der Quietismus entwickelte, eine Theorie des innern, geistlichen Lebens, die ihre Anhänger an den schwindelnden Abgrund des Pantheismus hinzudrängen drohte. Dieser Abgrund verbarg sich anfänglich selbst dem arglosen Gemüthe eines Fenelon, der für die quietistische Mystik, wie sie namentlich in den Schriften der ebenso frommgesinnten und sittenreinen, als geistreichen Frau Joh. von la Motte Guyon sich ausgeprägt hatte (s. Guyon), mit einer Vertheidigungsschrift: Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure (Par. 1697) glaubte, dem allzu hart scheinenden Urtheile Bossuet's gegenüber, in die Schranken treten zu müssen. Die mit aufrichtiger Demuth geleistete Unterwerfung des großen Erzbischofs von Cambray unter das von Rom erfolgende, den durchdringenden Scharfblick des nüchternen Bischofs von Meaux bestätigende Verwerfungsurtheil machte der ganzen Sache ein Ende, die, ihrer äußeren Stütze beraubt, in sich selbst zusammensank. Den nun nach wie zuvor fortblühenden Garten der mystisch-ascetischen Literatur haben vornehmlich nachstehende Schriftsteller mit den reinsten, edelsten Blüthen geschmückt und bereichert: Louis de Blois (Ludw. Blosius, Benedictinerabt, † 1566): Trost für Kleinmüthige (übers. von Passy. 2. Aufl. Wien. 1842), Anleitung zur Vollkommenheit, Betrachtung der Leiden Christi, Heiligthum für Gläubige, Spiegel zur Selbstprüfung, Psychagogie oder Wanderstab, Handbüchlein für Kinder Gottes, Unterweisung in den Anfangsgründen der Vollkommenheit und andere Schriften (ausgewählte Schriften, übers. von Jocham, Sulzb. 1835 ff. Opp. (Cöln 1572. f. 1615. 4. Augsb. 1625. Antw. 1622. Ingolstadt 1726); Ludwig von Granada († 1588): Gedenkbuch des christlichen Lebens, Lenkerin der Sünder, über die Liebe zu Gott oder von der Vollkommenheit des christlichen Lebens, Betrachtungen über das Leben Jesu Christi, Einkehr in Gott auf den Wegen des geistlichen Lebens, homiletische Predig-

ten u. a. (übers. von Silbert); Johann vom Kreuze († 1591). Aufsteigung des Berges Carmel, finstere Nacht der Seele, Uebung der Liebe zwischen Christus und der Seele, Flamme lebendiger Liebe u. a. (Sämmtl. Werke in's Teutsche übers. von G. Schwab. Sulzb. 1830); Franz von Sales († 1622): Philothea, oder Anleitung zu einem gottseligen Leben, Theotimus oder von der Liebe, geistliche Gespräche, Briefe an Weltleute u. a. (Sämmtliche Werke, übers. von Sintzel. Oeuvres de St. Fr. de Sales. Paris 1836. IV T. 4.); Joh. Bona (Cardinal, gest. 1674): Handleitung zum Himmel, Grundsätze und Lehren zu einem christlichen Leben u. a. (Opera omnia, ed. Sala, Taurini 1747 sqq.); Ludwig de Ponte, Laur. Scupuli, Alph. Rodriguez, Jac. Alvarez de Paz, Joh. Crasset, Alph. Liguori, Michael Sailer, Joh. Bapt. Hirscher (Bellarmin haben wir bereits genannt und Theresia von Jesu können wir nicht ungenannt lassen). Auch die Theorie der Mystik fand ihre Pflege. Frühere Bearbeitungen dieses wichtigen Feldes, unter welchen wir nur der jüngsten von Gerbert (Principia theologiae mysticae, Monast. S. Blasii 1758), Schramm (Instit. theologiae mysticae, Aug. Vind. 1774) und Waibel (die Mystik, Augsb. 1843) erwähnen wollen, sind durch die herrliche Leistung des genialen Görres weit überboten worden. Die Einleitung zu Suso's Leben und Schriften, herausg. von Diepenbrock, enthalten die Grundkeime der christlichen Mystik, wie sie sich unterdessen unter seiner Meisterhand zu einem durch Tiefe der Anschauung und Großartigkeit der Architectonik gleich ausgezeichneten Ganzen entfaltet hat. (Die christl. Mystik. Regensb. 1836 ff. V. T. 8.). Vergl. hierzu den Art. Mystik. [Fuchs.]

Morales, Ambrosio de, Historiograph Philipps II., Königs von Spanien, wurde um 1513 zu Cordova geboren und war ein Neffe des um die spanische Sprache und Literatur wohlverdienten Perez de Oliva, Professors der Theologie zu Salamanca († 1533). Nachdem er zu Alcala de Henares und Salamanca seinen academischen Cursus gemacht und die Priesterweihe erhalten hatte, trug er als Professor zu Alcala mit Ruhm Philosophie und alte classische Literatur vor. Im Auftrag Carls V. unterrichtete er den berühmten Don Jouan in der alten Literatur; Philipp II. bestellte ihn zum Historiographen von Castilien. Er starb zu Cordova 1590. Morales wird mit Recht wegen des spanischen Styles hochgeschätzt. Er schrieb über verschiedene Gegenstände der Literatur und practischen Philosophie, über den Werth der rhetorischen Studien, für die er sich sehr interessirte, vorzüglich aber sind hier seine geschichtlichen und in das Gebiet der Theologie gehörigen Werke zu nennen: 1) die allgemeine Chronik von Spanien, von dem zweiten punischen Krieg an bis auf die Verbreitung des Christenthums in Spanien, die mit einer Reihe von Biographien spanischer Heiligen schließt und eine Fortsetzung der allgemeinen spanischen Chronik von Florian de Ocampo ist, welcher Canonicus von Zamora und Historiograph Carls V. war; 2) die Werke des hl. Eulogius, erwählten Erzbischofs von Toledo (s. d. A.), mit Commentarien begleitet; 3) verschiedene kirchengeschichtliche Abhandlungen; 4) eine Apologie des Hieronymus Zurita († 1580), des Verfassers der berühmten Annalen von Aragonien, u. a. m. Vgl. Bouterwek, Gesch. d. span. Lit. S. 311, 317 ꝛc. [Schrödl.]

Moralische Auslegung, s. Exegese.

Moralität bezeichnet, im Gegensatze zur Legalität, die Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Geiste des Gesetzes. Legalität nennt man aber die bloß äußerliche Uebereinstimmung mit dem Buchstaben des Gesetzes. Die Unterscheidung in eine äußerliche und innerliche Gesetzeserfüllung ist älter als die sie bezeichnenden Ausdrücke: „Legalität“ und „Moralität“. Im Römerbriefe des Apostels Paulus wird streng unterschieden zwischen der rechten, vom Geiste des Gesetzes geforderten Gesinnung und der bloß mit dem Buchstaben des Gesetzes übereinstimmenden äußern Lebenserscheinung. Die letztere begründet dem Apostel nicht die wahre Gerechtigkeit; die *δικαιοσύνη νομική* ist in ihrer bloßen Legalität und bei

dem Mangel der ächten Gesinnung, des sittlichen Geistes nur eine Scheingerechtigkeit. Die ἔργα νόμου sind noch nicht die ἔργα ἀγαθά, wie sie der Geist des Christenthums verlangt; es fehlt ihnen der lebendigmachende Geist, der kein anderer ist, als der Geist der göttlichen Liebe, der vollen, innigsten und unbedingtesten Hingebung an Gott und die Zwecke seines heiligen Reiches. Der Kern, das Wesen der christlichen Sittlichkeit ist die Liebe als das Princip der Lebensgemeinschaft mit Gott, dem Urquell und Urbild alles Guten. Die vom göttlichen Gesetze geforderte Gesinnung ist keine andere, als die durchgängige Beziehung aller Handlungen auf die Verherrlichung Gottes. Diese Gesinnung wurzelt aber ihrer realen Möglichkeit nach in der innern Lebensgemeinschaft mit Gott, in welche der Mensch durch die erlösende und rechtfertigende Gnade gesetzt wird. Die wahre Sittlichkeit ist nur auf diesem Grunde möglich und ist in der Wirklichkeit nur die Darstellung und Offenbarung dieses innerlichen Gottgeeintseins. Damit ist der Begriff „Moralität“ in seiner engsten, christlichen Bedeutung gefaßt. Im weitern Sinne bedeutet Moralität das sittliche Verhalten des Menschen überhaupt, ohne Rücksicht auf den ethischen Gegensatz. Das sittliche Verhalten kann aber, wenn dieser in Betracht kommt, als ein sittlich gutes und ein sittlich böses erscheinen. Die Art und der Grad der Moralität bestimmt sich nach Kriterien und Maßstäben, welche die Moralwissenschaft feststellt (vgl. mein System der christlichen Sittenlehre S. 116—124). — Zu dem Eingangs erwähnten Gegensatz gesellt sich noch eine Reihe anderer Gegensätze, von denen wir nur die bedeutenderen anführen wollen. So unterscheidet man 1) Sitten und Gesetze in der bekannten Frage: quid sine moribus leges? Ohne einen gewissen Grad sittlicher Bildung im Volke, ohne Zusammenhang mit der vorliegenden Bildungsstufe und Gesittung ist die Gesetzgebung grundlos; bei völliger Sittenlosigkeit, beim Mangel an sittlichem Bewußtsein und Rechtssinn helfen Gesetze nichts. Jener Satz kann aber auch umgekehrt werden: quid sine legibus mores? Diese Doppelfrage hat eine eben so gründliche als gelehrte Beantwortung erhalten in der von der französischen Academie gekrönten Preisschrift, die J. Matter herausgegeben hat unter dem Titel: Ueber den Einfluß der Sitten auf die Gesetze und der Gesetze auf die Sitten. Sie ist von Prof. Dr. Buß aus dem Französischen übersetzt und mit theils erklärenden, theils beurtheilenden Anmerkungen begleitet worden. Freiburg im Breisgau 1833. — 2) Ferner unterscheidet man Recht und Moral, indem man jedem eine selbstständige Wurzel anweist oder beide als die verschiedenen integrirenden Seiten eines gemeinschaftlichen höheren Princips faßt. Vgl. hierüber Roßbach, die Perioden der Rechtsphilosophie. Regensb. 1842. S. 115. 274 ff. Hoffbauer, das allgemeine oder Naturrecht und die Moral in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Unabhängigkeit von einander dargestellt. Halle 1816. Kant, Rechtslehre XIII ff. Tugendlehre 2 ff. 18 ff. 48 ff. 54 f. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bish. Sittenlehre. Berl. 1813. S. 465—470. Gaupp, das allgem. Recht im Verhältniß zur Sittenlehre betrachtet. Stuttg. 1829. — 3) In einem eigenthümlichen, nicht selten widerstreitenden Verhältniß stehen Moral und Politik. Die Bestimmung dieses Verhältnisses hat eine zahlreiche Literatur von Monographien hervorgerufen: K. v. Dalberg, vom Verhältniß zwischen Moral und Staatskunst. Erfurt 1786. Paley, Grundsätze der Moral und Politik. Aus dem Engl. mit Anmerkungen und Zusätzen von Ch. Garve. Leipz. 1787. 2 Bde. Garve, Abhandlung über die Verbindung der Moral und Politik. Breslau 1788. v. Berg, über das Verhältniß der Moral zur Politik. Heilbronn 1790. Ferguson, ausführliche Darstellung der Gründe der Moral und Politik. Aus dem Engl. von Schreiter. Der neue Leviathan. Tübingen 1805. Antileviathan, oder über das Verhältniß der Moral zum äußern Recht und zur Politik. Göttingen 1807. Schmelzing, über das Verhältniß des sog. Naturrechts zum positiven Rechte, zur Moral und Politik. Bamberg 1813. Jouy, la Morale appliquée à la Politique. Paris 1822. 2 Voll. Droz, die Anwendung

der Moral auf die Politik. Aus dem Französischen von A. v. Blumröder. Ilmen. 1827. Meysenburg, de christianae religionis vi et effectu in jus civile. Gottingae 1828. [Fuchs.]

Moralphilosophie. Wir verstehen unter Moralphilosophie den Inbegriff und die wissenschaftliche Darstellung der aus der menschlichen Vernunft geschöpften und durch selbstständiges Denken gewonnenen Bestimmungen und Gesetze für das sittliche Leben und Handeln des Menschen. Ihr Unterschied von der Moraltheologie und der Ueberblick über ihre geschichtliche Entwicklung bilden den Gegenstand des vorliegenden Artikels. I. **Verhältniß der philosophischen Ethik zur theologischen, christlichen Moral.** Dieses Verhältniß wird von verschiedenen Standpuncten aus verschieden bestimmt. Die verschiedenen Auffassungsweisen dieses Verhältnisses lassen sich auf drei Hauptgesichtspuncte reduciren. A. Gesichtspunct der Differenz. 1) Die philosophische und die theologische Ethik sind im Subject verschieden; das Subject der Moralphilosophie ist der Mensch, das der Moraltheologie der Christ, oder bestimmter: das Subject der ersteren ist der noch im natürlichen Zustande des Verfalls befindliche Mensch, das der letztern der in den Kreis der Erlösung eingetretene, wiedergeborene Mensch (homo renatus). So Calixt in seiner Epitome theologiae moralis (Helmstädt 1634), P. I. p. 1., Buddeus in seinen Institutt. theol. moralis (Lips. 1711), Praef. und Schleiermacher in seiner christlichen Sitte (herausg. von Jonas. Berlin 1843), wo es S. 2 heißt: „Was die christliche Sittenlehre gebietet, verbindet nur die Christen; die philosophische macht einen allgemeinen Anspruch, denn sie will Jeden binden, der sich zur Einsicht der philosophischen Principien, aus denen sie abgeleitet ist, erheben kann." Vgl. Beilage A. Einleitung. § 23. (S. 8). — 2) Die theologische Ethik hat ein von der philosophischen verschiedenes Object und Princip; jene ist religiöse Sittenlehre und hat ihr materiales Princip im Gottesbewußtsein, im Bewußtsein von dem Verhältniß des Menschen zu Gott; diese umfaßt das practische Verhältniß des Menschen zu sich und wurzelt im sittlichen Selbstbewußtsein. So faßt die Kantische Schule das fragliche Verhältniß. (Schulz), Erweis des himmelweiten Unterschiedes der Moral von der Religion. Halle 1788. Wegscheider, über die von der neuesten Philosophie geforderte Trennung der Moral von der Religion. Hamburg 1804. — 3) Das Formalprincip beider ist verschieden, indem die philosophische Moral aus der reinen Vernunft, die theologische aus historisch-empirischen Quellen, der Lehre Jesu und seiner Apostel, hersließt. In dieser Hinsicht bemerkt C. Fr. Stäudlin in seinem Grundriß der Tugend- und Religionslehre (Gött. 1798), Thl. I. S. 71: „Ohne Voraussetzung einer reinen Moralphilosophie kann gar nicht einmal beurtheilt werden, ob das neue Testament wirklich Moral und eine wahre, brauchbare Moral enthalte" (vgl. Mutschelle, Moraltheologie Thl. I. S. 7 f.). S. 96 f.: „Wenn man die Tugendlehre Jesu und der Apostel mit einem vollendeten Moralsysteme der Vernunft vergleicht, so erscheint sie freilich als unvollkommen. Sie bedient sich aller verschiedenen Moralprincipe, sie richtet sich in ihren Vorschriften nach den eingeschränkten Begriffen und der Rohigkeit der Menschen, welchen sie zuerst vorgetragen wurde". — 4) Die Form, die Erkenntnißart ist bei beiden verschieden; von den zwei Formen des Erkennens, Anschauung und Gefühl, eignet der philosophischen Sittenlehre die sich selbst analysirende Anschauung, während die theologische auf den Aussprüchen des (religiösen) Gefühls beruht. „Das religiöse Gefühl, wie es im Christenthume modificirt ist, ist die Basis der christlichen Sittenlehre", sagt Schleiermacher a. a. O. Beilage A. Einleitung. § 22. Vgl. 5—7. 11. und Allgem. Einleitung S. 28 f. — B. Gesichtspunct der Identität. Von diesem aus tritt uns die Behauptung entgegen, daß die Offenbarungsmoral nicht mehr enthalte als die Vernunftmoral, daß sie diese sei, und nicht mehr und nicht weniger. Diese den Inhalt der christlichen Sittenlehre mit dem der philosophischen schlechthin identifi-

cirende Behauptung wird uns von allen Schattirungen und Fractionen des Rationalismus, unter verschiedenen Wendungen und Formen, wiederholt. So erklärt schon „der große Apostel des Deismus“, Tindal, in seiner Schrift: Christianity as old as the creation or the gospel as a republication of the religion of nature (Lond. 1731), daß das Verdienst Christi nur darin bestehe, die Vernunftmoral, die eins sei mit dem Inhalt der natürlichen Religion, den Menschen wieder zum Bewußtsein gebracht zu haben. Aehnlich Morgan, the moral philosopher. Lond. 1737. Kant äußert sich in seiner Kritik der Urtheilskraft S. 462 folgendermaßen: „Die wundersame Religion des Christenthums hat in der größten Einfalt ihres Vortrags die Philosophie mit weit bestimmtern und reinern Begriffen der Sittlichkeit bereichert, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen.“ Joh. Wilh. Schmid sucht in seiner Schrift: Ueber den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel (Jena 1790) zu beweisen, daß der Geist dieser Sittenlehre kein anderer sei, als die reine Vernunftmoral, daß ihr durchaus das reine Vernunftprincip (der kategorische Imperativ des Königsberger Weisen) zum Grunde liege und daß ihr sonstiger (dogmatischer) Inhalt nur äußere Hülle und zufällige Einkleidung sei. De Wette sagt in seiner christlichen Sittenlehre (Berlin 1819) Th. I. S. 10: „Jene Befriedigung, die uns die Wahrheit der christlichen Sittenlehre gewährt, worin kann sie anders ihren Grund haben, als darin, daß die Vernunft ihre eigene Wahrheit darin wiederfindet? Die Offenbarung ist nichts als die geschichtlich abgespiegelte und in die Erscheinung getretene Vernunft.“ Damit übereinstimmend bemerkt J. Fr. Bruch in seinem Lehrbuche der christlichen Sittenlehre Abth. I. S. 19: „Je mehr man die Sittenlehre des Christenthums ergründet, und je reiner man den in ihr wehenden Geist auffaßt, desto mehr muß man sich überzeugen, daß sie nichts anders ist als der treueste Reflex der Gesetzgebung, welche in das Wesen des menschlichen Geistes verwoben ist, und in demselben in lebendiger Kraft sich äußernd, den Menschen dem Ziele seiner Bestimmung entgegen führen soll.“ Schleiermacher begründet seine Behauptung, daß die philosophische und die christliche Sittenlehre dem Inhalt nach vollkommen gleich seien (a. a. O. S. 28) dadurch, daß er sagt: „Wenn die Offenbarung mehr enthält: so ist entweder die Nothwendigkeit der Offenbarung durch die Vernunft nachgewiesen, und dann enthält doch diese alles implicite; oder nicht, und dann ist die Offenbarung unbegründet. Wenn die Vernunft mehr enthält, ist das Offenbarungsprincip unzulänglich“ (a. a. O. Beilage A. Einleitung § 4). Und Marheineke spricht seine in den Schmelztigel Hegel'scher Dialectik getauchte Ansicht mit den Worten aus: „Im Christenthume ist ganz dasselbige gesagt: ob ich sage: Vernunft und Freiheit gebieten es. Es ist darin nichts enthalten, was nicht die völlig durchgebildete Vernunft sich selber sagen, was nicht der wahrhaft freie Geist als nothwendig anerkennen müßte“ (Marheineke, System der theologischen Moral. Herausgeg. v. Steph. Matthies und W. Vatke. Berlin 1847. S. 10 f.). C. Gesichtspunct der lebendig vermittelten Einheit. Von diesem aus müssen wir den eben erwähnten Anhängern des Identitätssystems zurufen: So lange Euch das Christenthum nichts anders zu sagen hat, als was Ihr eigentlich selber schon wißt, was Euch Eure Vernunft schon sagt, hat es Euch überhaupt nichts zu sagen. — Nicht als wäre es dem menschlichen Geist verwehrt, das in der sittlichen Natur des Menschen Gegebene und Angelegte sich zum Bewußtsein zu bringen, er soll dieß vielmehr; und je aufrichtiger und ernster er dieß thut, desto sicherer wird er sich von der Nothwendigkeit überzeugen, daß über den subjectiven Naturgrund, über das natürliche Selbstbewußtsein fortgeschritten werden müsse und daß die volle menschliche Bestimmung sich nur in einem höhern Lichte aufschließe und an der Hand einer höhern Freiheit erreichbar zeige. So ist den Bestrebungen

der philosophischen Ethik Selbstständigkeit und Freiheit der Bewegung in ihrem eigenthümlichen Element gegeben, aber auch die Bürgschaft, daß ihre Bewegung keine ziel- und zwecklose, sich fruchtlos in sich selbst auflösende ist, wenn sie der Herrschaft eines höhern Princips, des christlichen, sich nicht entzieht. Auf dem Boden christlicher Wissenschaft hat die Vernunft stets als Quelle sittlicher Erkenntniß gegolten, wenn auch nicht als die alleinige und höchste; man war stets bemüht, die wahrhaften Ergebnisse der philosophischen Ethik für die theologische anzueignen, in der Ueberzeugung von dem universellen Geist des Christenthums, dem kein Samenkorn des Wahren und ächt Menschlichen verloren geht, der vielmehr ein jegliches in seinem göttlichen Grunde bewahrt und auf seinem höhern, absoluten Standpunct zur verjüngten Blüthe entwickelt. Nur hat man sich stets sorgfältig zu hüten vor jener gewaltsamen und künstlichen Verquickung des Rationalen und Positiven, die weder dem Einen noch dem Andern zum Heile gereicht und um nichts besser ist, als offene, ehrliche Entzweiung. **II. Kurze Uebersicht der moralphilosophischen Hauptsysteme und der verschiedenen philosophischen Moralprincipien.** A. Literatur: 1) Geschichte der Moralphilosophie. Meiners, allgemeine Geschichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft. Göttingen 1800. 1801. 2 Thle. C. Friedr. Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie. Hannover 1822. G. Sm. Franke, Beantwortung der Preisfrage: „welche hauptsächlichen Stufen hat die practische Philosophie von der Zeit an, da man angefangen hat, sie systematisch zu behandeln, durchlaufen müssen, ehe sie die Gestalt bekommen hat, die sie heutiger Zeit besitzt.“ Eine gekrönte Preisschrift. Alt. 1801. Conz, Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern Stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über christliche, Kantische und Stoische Moral. Tübing. 1794. Hermann Fichte: „Der bisherige Zustand der practischen Philosophie in seinen Umrissen“ in desselben Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie. Bd. XI. 2. Heft. Rosenkranz: Aphorismen zur Geschichte der modernen Ethik, in Noack's Jahrbüchern Jhrg. 1847. S. 1000. 2) Abhandlungen über das Moralprincip. Mendelssohn, über die moralischen Principien. Berl. Monatschrift. Merz. 1786. Kiesewetter, über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. Halle 1788. N. A. Berl. 1790. Garve, Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre. Breslau 1798. Dessen Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre. Eb. 1798. Reinhold, Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität. Lübeck. 1. Bd. 1798. Henrici, kritischer Versuch über den höchsten Grundsatz der Sittenlehre. Leipz. I. 1799. Meister, über die Gründe der hohen Verschiedenheit der Philosophen im Ursatze der Sittenlehre bei ihrer Einstimmigkeit in Einzellehren derselben. Eine gekrönte Preisschrift. Züllichau 1812. Nic. Möller, das absolute Princip der Ethik. Leipz. 1819. Rudelbach, disquisitio historico-philosophica de Ethices principiis hucusque vulgo traditis. Hauniae 1822. Henning, Principien der Ethik in historischer Entwicklung. Berlin 1824. Achterfeld, de erroribus in constituendo summo doctrinae moralis principio natis, ex discrimine inter principium doctrinae moralis et criterium honestatis non animadverso. Bonnae 1827. Daub, Vorlesungen über die Prolegomena zur theologischen Moral und über die Principien der Ethik. Berlin 1839. — B. Die moralphilosophischen Hauptsysteme und die verschiedenen philosophischen Moralprincipien in gedrängter Uebersicht. Man hat in der neuesten Zeit die Geschichte der philosophischen Ethik über ihren herkömmlichen Ausgangspunct hinaus erweitert und ihre ersten Anfänge und Entwicklungen in's orientalische Bewußtsein verlegt. Nun ist allerdings wahr, daß das moralische Bewußtsein, die Unterscheidung von Gut und Bös, so alt ist als das Essen des Stammvaters vom Baume der Erkenntniß; und auch das ist Thatsache, daß die sittlichen Lebensansichten der orientalischen Hauptvölker stark genug differiren, um von verschiedenen Moralprincipien, einem chinesischen, indischen, per-

sischen, ägyptischen reden zu können. Allein abgesehen von dem unzertrennlichen Zusammenhang, worin diese Moralprincipien mit den nationalen Religionssystemen stehen, ein Zusammenhang, der sie dem Gebiete der theologischen, religiösen Moralprincipien zuweist, so hat doch ein eigentlich philosophisches, speculatives Denken und Forschen erst mit dem griechischen Geiste begonnen, in dessen Bildungskreis deßhalb die Wiege der wissenschaftlichen Ethik zu suchen ist. 1) Pythagoras. Auf diese ehrwürdige Gestalt führt Aristoteles (Metaphys. XII. 4) die ersten Anfänge der wissenschaftlichen Ethik zurück. Sein Moralsystem dürfte bei dem schwankenden, unzuverläßigen Zustande der historischen Quellen schwer zu ermitteln sein; sein Moralprincip ist in folgendem Ausspruch, den uns Diogenes der Laertier (Lib. III. segm. 33) aufbewahrt hat, enthalten: *Τήν τε ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι, καὶ τὴν ὑγίειαν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν, καί τὸν θεόν· διὸ καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.* 2) Die Sophisten. Mit dem vielgestaltigen Treiben der Sophistik war eine Thätigkeit verbunden, die auf nichts Geringeres abzielte, als auf eine Untergrabung aller sittlichen Fundamente im öffentlichen und Privatleben. Die Sophisten Kallikles und Thrassymachus erklärten das Recht des Stärkern als Gesetz der Natur und die rücksichtlose Befriedigung der Lust als des Stärkern natürliches Recht. Den Ursprung beschränkender Gesetze führten sie auf die List der Schwächern zurück, die sie zu ihrem Schutze erfunden hätten. Daher behauptete der Erstere: *Τὸ δικαίον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νομῷ* (Plato im Gorgias p. 79. sq. Bip.). Die Sophisten identificirten die bürgerlichen und die Sittengesetze, indem sie zugleich der staatlichen Ordnung alle objective Bedeutung absprachen. Die Begriffe von Gut und Bös, von Recht und Unrecht sind durch bürgerliche Gesetzgebung entstanden, das sittliche Gefühl ist nur die Wirkung staatskluger Erziehung und der Glaube an die Götter eine menschliche Erfindung aus politischen Rücksichten. Die freie Thatkraft zur Befriedigung jeglicher Begierde zu benützen, ist Lebensweisheit und Glückseligkeit. Würde die Bedürfnißlosigkeit glücklich machen, so wären die Steine und die Todten am glücklichsten. Das Gute und Angenehme ist einerlei. 3) Socrates. Diesem Unwesen der Sophistik trat Socrates entgegen und suchte die höchsten Güter der Menschheit, die religiös-sittlichen Ideen, die über alles zufällige Meinen und Belieben des Einzelnen erhabene Allgemeinheit und Gültigkeit der Begriffe von Recht und Pflicht mit derselben Waffe und Reflexion zu retten, womit sophistischer Uebermuth sie zu zerstören trachtete. Mehr noch wirkte seine große, edle Persönlichkeit, der lebendige, anschauliche und vorbildliche Ausdruck dessen, was er aus der Fülle seines Herzens lehrte. Die Grundzüge seines Charakters spricht sein Schüler Xenophon in Folgendem aus: „Er war so fromm, daß er nichts ohne den Rath der Götter that, so gerecht, daß er Niemand auch nur im Geringsten verletzte, so Herr seiner selbst, daß er nie das Angenehme statt des Guten wählte, so verständig, daß er in der Entscheidung über das Bessere und Schlechtere nie fehlging. Und so ist er mir denn als der beste und glückseligste Mann erschienen, den es geben konnte“ (Xenoph. Memorab. I. 1, 11. IV. 8, 11). Dem Zuge seines sittlichen Genius folgend, rückte Socrates das Ethische in den Mittelpunct der philosophischen Betrachtung. Das Wissen hatte ihm nur insofern Werth und Bedeutung, als es einen bestimmenden Einfluß auf das practische Leben ausübt. An die Spitze alles Wissens und Strebens stellte er das *γνῶθι σεαυτόν* und drang vor allen Dingen auf klare Erkenntniß des Guten, in der Ueberzeugung, daß nichts gut sei, was ohne Einsicht geschieht, und daß aus der Erkenntniß des Guten die gute Handlung mit logischer Consequenz folge. So sehr war Socrates von der Macht des Guten durchdrungen, daß er glaubte, man dürfe das Gute nur kennen, um es zu lieben; er konnte es sich nicht vorstellen, daß Jemand das Gute wissen könne, ohne es auch sofort zu üben und zu vollbringen. Daher stellte er den Grundsatz auf, daß Niemand freiwillig (*ἑκών*) böse sei. Im Gegensatze zu der Behauptung der Sophisten, daß das, was man Rechtthun oder Tugend nenne, eben so thörich als schädlich sei, lehrte

er, das Gute sei, sowie das Vernünftige, so auch das Nützliche für den, der es thue (Xenoph. a. a. O. III. 8, 2—8. IV. 6, 8. 9). Der Begriff des Nützlichen (ὠφέλιμον, χρήσιμον, λυσιτελές) gründet er aber so wenig auf die Befriedigung sinnlicher Triebe oder auf den Besitz von Glücksgütern, daß er ihn vielmehr darin findet, was der Mensch im Einklang mit seiner vernünftigen Natur, mit seiner wahren Lebensbestimmung wirkt und schafft und durch rechten Gebrauch zu einem wahren Gut für sich heranbildet. Er kennt nichts wahrhaft Nützliches, keine ächte Glückseligkeit ohne Thätigkeit und begreift darunter nicht gerade eine auf angenehme Empfindungen und Genüsse gerichtete, sondern eine geordnete Thätigkeit im Guten, die, mit Beharrlichkeit verbunden, allein zum Ziele führe (Xenoph. l. c. II. 1, 20). Den bürgerlichen Gesetzen und Ordnungen vindicirt er einen göttlichen Ursprung und leitet sie aus den unverläugbaren, allgemein gültigen Gesetzen ab, die eine höhere Hand den Menschen in's Herz geschrieben hat, und die Niemand ungestraft verletzt (Xenoph. IV. 4, 19—25). Wenn er aber die ganze Kraft und Geistigkeit des Menschen in der Sittlichkeit, in der tugendhaften Lebensführung zusammenfaßt, so hat er nichts gemein mit der Engherzigkeit und Beschränktheit derer, die in einer ganz abstract gefaßten Tugendidee alle natürlichen, humanistischen Interessen und Güter auf- und untergehen lassen. Socrates' umfassender Geist stellt vielmehr eine reiche Güterscala auf und rechnet dahin das Familien- und Gemeinleben, Verwandtschaft und Freundschaft, Reichthum und Ehre, Kunst und Wissenschaft, geistige und leibliche Gesundheit und Tüchtigkeit, indem er sehr genau unterscheidet zwischen Gütern höherer und niederer Art, zwischen zweifelhaften oder schwankenden und unzweifelhaften und gewissen, relativen und absoluten Gütern. Als Grundbedingung des wahrhaften Gütercharakters macht er den rechten Gebrauch geltend. Zum Besitze der wahren Güter, zu ihrem Gipfel und Inbegriff, nämlich zur Glückseligkeit führen nur die Tugenden, unter denen die Gottesverehrung und Frömmigkeit (εὐσέβεια) den ersten Platz behauptet und aller übrigen Grundlage ist. Das Bewußtsein von einem allwaltenden und allgütigen, allgegenwärtigen und allwissenden Gott, dessen Liebling der Mensch ist, für den er Sorge trägt, dem er Einsicht und Kraft des Guten schenkt und dessen verborgensten Handlungen er kennt und richtet, — dieses erhebende, tröstende und aufmunternde Bewußtsein war für Socrates der sicherste und stärkste Halt der Tugend, und der innige Zusammenhang, in den er die Sittlichkeit mit der Religiosität setzt, bildet die Perle in der hellstrahlenden Krone seiner Sittenlehre. Vgl. Dissen, de philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita. Götting. 1812 mit Stäudlin a. a. O. S. 84—108 und durch Abhandlungen von Schleiermacher, Brandis und van Limburg-Brouwer, über die socratische Lehre. 4) Die unvollkommenen Socratiker. Die Lehre des Socrates war der Same, aus welchem sich ein neuer Baum der Philosophie entfaltete, aber verschieden gestaltet, je nachdem der Boden beschaffen war, der den anregenden Samen in sich aufnahm. In der reichsten, herrlichsten Fülle entwickelten sich die Keime der socratischen Ethik in der reinen, großen Seele eines Plato, während sie bei andern Freunden des Socrates, nach der Individualität ihres Charakters, entweder verkümmert oder nur theilweise aufgingen. Die entgegengesetzten Endpuncte der Abweichung von dem Geiste des Socrates vertreten Aristipp, der Begründer des cyrenaischen Lustsystems (s. den Art. Epicuräismus) und Antisthenes, der Schöpfer einer abstract-negativen Tugendlehre, der Entbehrung und Bedürfnißlosigkeit das Höchste ist. Der aus diesem Princip sich ableitende Cynismus, als dessen Haupttypus Diogenes von Sinope gilt, tritt in einen schroffen Gegensatz zu den positiven Lebensgütern, dem bürgerlichen Gemeinwesen, der herrschenden Sitte, der höhern Geistesbildung auf den Gebieten der Kunst und Wissenschaft. 5) Plato, die academische Schule und der Neuplatonismus. Plato suchte das von seinem großen Meister begonnene Gebäude der Ethik zu vollenden, indem er theils das sittliche Begriffssystem schärfer und bestimmter durchbildete, theils den

Kreis der ethischen Untersuchungen durch Hinzunahme der Methaphysik und Politik erweiterte. Durch seine metaphysischen Speculationen wollte er sich den Weg zu den letzten und höchsten Gründen des Sittlichen bahnen, durch die Bearbeitung der Politik aber suchte er die practische Tendenz, die Socrates auf die kleine Welt seiner Umgebung beschränkte, auf die Welt im Großen auszudehnen. Die Idee des Guten, die ihm den Mittel- und Brennpunct der ethischen Untersuchung bildet, ist eine göttliche Idee, die sich im Geiste des Menschen abspiegelt; sie ist die Sonne im Reiche der Ideen, die, das Sein an Würde und Macht noch überragend, dem Seienden das Sein und dem Erkannten das Erkanntwerden verleiht (Rep. VI. 505. sqq.). Diese Idee ἡ ἰδέα τοῦ καλοῦ κἀγαθοῦ), die über dem Gesichtskreis der menschlichen Vernunft liegt, ist nichtsdestoweniger in ihren realen Offenbarungen erkennbar. Der Erscheinungswelt gehört das Gute im Werden an und die einzelnen Momente dieses Werdens sind Wahrheit, Wissenschaft, Schönheit, Tugend, die verschiedenen Erscheinungsweisen des höchsten Gutes. Durch das Streben nach diesen wird der Mensch Gott ähnlich. Die ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν ist das τέλος τῶν ἀγαθῶν für den Menschen (Theaet. Rep. X. VI. Men.). Bei der Bestimmung des Güterbegriffes berührt Plato den Gegensatz, der zwischen dem Hedonismus des Aristipp und dem Cynismus des Antisthenes stattfindet. Beiden Extremen gleich fremd, spricht er der Lust den Charakter des wahren Gutes ab, ohne sie deßhalb gänzlich aus der Liste menschlicher Lebensgüter zu streichen. Der Charakter des wahren Gutes ist das Genügende, Wandellose und Vollendete (τελεόν), ein Charakter, der nur das Gute behauptet, während die Lust (ἡδονή) von der wechselnden, veränderlichen Begierde abhängig ist und im Falle unreiner Gegenstände Unlust im Gefolge hat. Was die reine Lust (ἡδονή καθαρά) betrifft, so zählt sie mit zu den Gütern des menschlichen Lebens, ja der Besitz der Wahrheit und der Tugend kann nicht ohne Lust sein, er gewährt die Lust der Vernunft, die wahre und dauernde Lust. Wie Socrates, lehrt Plato, daß, wer das Gute nur recht kenne, es auch wähle und thue, daß folglich Niemand freiwillig böse sei, das Böse, die Sünde also den Charakter eines Leidens an sich trage (vgl. Xenoph. Memorab. III. 9, 4. 5. IV. 6, 7. 5, 7 mit Platons Protagoras 345. 358, Gorgias 468, Timäus 86. De legib. V. 731). Ebenso hält er an der Lehrbarkeit und Einheit der Tugend fest (Protagoras 329—333, 349). Die ihrem Principe nach Eine Tugend geht ihm in der Erscheinung in eine Vielheit einzelner Tugenden auseinander. Der Eintheilung der Tugenden legt er seine psychologische Trichotomie zum Grunde, derzufolge die Seele sich in das λογικόν, θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν gliedert. Die Tugend der Vernunft ist die Weisheit, (σοφία, φρόνησις), die des Muths die Tapferkeit (ἀνδρία) und die der sinnlichen Begehrung die Mäßigkeit (σωφροσύνη). Wie die Weisheit die leitende und maßgebende Tugend ist, so ist die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) die ordnende und einheitlich vermittelnde Tugend. Ohne den Einfluß der Weisheit würde die Tapferkeit zum thierischen Trieb, die Mäßigkeit zum Stumpfsinn herabsinken; ohne die Gerechtigkeit fehlte es an einem diese drei Tugenden verknüpfenden Bande; sie ist in derselben Nothwendigkeit gegründet, die hinsichtlich der einzelnen Seelenkräfte eine gleichmäßige, entsprechende und harmonische Ausbildung heischt. Dieselbe bildet aber auch die Grundlage des Staatslebens und führt den Einzelnen in denjenigen Kreis ein, der eine sittliche Durchbildung erst möglich macht. Im Staate, im Gesammtleben, dem das Leben des Einzelnen angehört, verwirklicht sich die Sittlichkeit und Harmonie des menschlichen Lebens. Tennemann, System der platonischen Philosophie. Leipz. 1792—95. 4 Bde. Ast, Platons Leben und Schriften. Lpz. 1816. Socher, über Platons Schriften. München 1820. K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie. Heidelberg 1839. Grotefend, comment. in qua doctrina Platonis cum christiana comparatur. Götting. 1820. — Während einerseits die Academie sich mehr und mehr in das Anthropologische vertiefte, schloß sich der Neuplatonismus an das Theologische an und

bildete so zu sagen die Metaphysik des Sittlichen aus. Die ältere Academie baute die Moral auf das System der menschlichen Kräfte und Neigungen und bereitete sich vermittelst der geselligen und sympathetischen Gefühle und Triebe den Uebergang in's social-politische Gebiet, wo sie den Grundsatz geltend machte: befördere das allgemeine Beste, worin dein Wohl eingeschlossen ist. Die neuere Academie brachte es bei ihrer sceptischen, unentschieden schwankenden Richtung zu keinem positiven Resulat (Wahrscheinlichkeitslehre, Eclecticismus, s. d. A.). Die Ethik der Neuplatoniker steht im innigsten Zusammenhange mit ihrer emanatistischen Mystik, als deren letzter Zielpunct die Rückkehr der von Gott ausgeflossenen und abgefallenen Geister in ihren Ursprung und zu ihrer Bestimmung, die keine andere ist, als die unmittelbare Vereinigung mit Gott, dem Ur-Einen, geltend gemacht wird. Der Abfall der Geister ist ein unfreiwilliger, mit dem Ausströmen der primitiven Einheit in die Vielheit der Dinge unausbleiblich erfolgender; dieser Abfall ist aber nichts Anderes als ein Herabsteigen in die Körperwelt, den Sitz und Grund alles Bösen. Hier nun gilt es, die Fesseln des Körperlichen und Sinnlichen durch Ascese abzustreifen, sich dadurch den Weg in die ursprüngliche Heimath der Ideenwelt zu bahnen und von da aus in ekstasischem Aufschwung sich zur Anschauung der göttlichen Ureinheit aufzuringen, in deren überschwenglichen Tiefen sich die entzückte Seele versenkt und in mystischer Selbstvernichtung untergeht. Gut ist nur das Seiende; der Mangel, die Abwesenheit des Seins (στέρησις τοῦ ὄντος bei Plotin Ennead. III. lib. II. c. 5) ist das Böse. Das höchste Gut ist das Einssein. Die Tugenden gliedern sich als Stufen der Rückkehr zur Einheit in verschiedene Arten und Classen: physische, ethische, politische, reinigende Tugenden des gereinigten Gemüths, contemplative und theurgische Tugenden. Vgl. Ständlin a. a. O. 444 — 462. 6) Aristoteles und die peripatetische Schule. Das Princip der aristotelischen Ethik (Ethica ad Nicomachum; Magna Moralia; Politica sind deren Hauptquellen) ist, wie aus der Darstellung des Artikels „Eudämonismus" hervorgeht, die Eudämonie. Die Glückseligkeit ist der Name für das höchste Gut. Dieses aber ist nichts Anderes, als der absolut höchste Zweck (τέλος), dasjenige nämlich, das wir nicht um eines Andern willen, nicht als Mittel zu einem höheren Zweck, sondern um seinetwillen begehren, ein Gutes schlechthin oder ein Bestes. Die menschliche Glückseligkeit kann nur in dem eigenthümlichen Wesen des Menschen, mithin nicht, wie beim Thier, in sinnlicher Empfindung, sondern nur in der geistigen Thätigkeit ruhen. Die Glückseligkeit des Menschen ist in der Vollkommenheit seines intelligenten Daseins und Thuns begründet. Das Wohlhandeln (εὐπράττειν) zeigt sich als naturgemäße Bethätigung, als ungehemmte Energie und gewährt als solche die höchste Befriedigung, begründet das Wohlbefinden (εὐζῆν). Aus dieser aristotelischen Bestimmung erhellt der natürliche Zusammenhang zwischen Thätigkeit und Lust, die in der Verbindung mit einem vollkommenen Leben den Begriff der Eudämonie vollenden (ἐνέργεια ψυχῆς ἐν βίῳ τελείῳ Ethic. Nic. I. 7. X. 7. 8). — Was den Tugendbegriff anlangt, so weicht Aristoteles in mehr als einer Hinsicht von Socrates und Plato ab und geht zu einem bestimmten Canon in der Feststellung desselben fort. Bei der Bestimmung des Guten greift er nicht in das transcendentale, intelligible Gebiet, nicht in die großen, kosmischen Verhältnisse hinüber; er bleibt bei der gegebenen Naturanlage des Menschen stehen und faßt das Gute als das von der Natur selbst angestrebte Ziel auf. Nicht die Idee des Guten, sondern die Praxis des Guten, nicht das Gute an sich, sondern das Gute für uns, das im Leben ausführbare Gute ist ihm Gegenstand der Sittenlehre. Das Sittliche begreift er, statt, wie Jene, als etwas rein Intellectuelles, vielmehr nur als die Versittlichung und Vergeistigung des Natürlichen. Seine Auffassung der Tugend als normaler Ausbildung des natürlichen Triebes bestimmt ihn bei seinen moralischen Entwicklungen von der Naturbestimmtheit der Seele auszugehen. Der Mensch ist eine sittliche Natur, es wohnt in ihm ein Trieb zum Guten, er besitzt eine sittliche Anlage, die aber der

Ausbildung bedürftig ist, um die sittliche Tugend aus sich hervorgehen zu lassen. Diese ist somit das Product der Uebung, des oft wiederholten sittlichen Handelns. Durch bloßes Wissen, auf dem Weg der Dialectik, wie Socrates meint, gelangt man nicht zur Tugend; nur durch Uebung, durch sittliches Handeln bildet sich diese als Fertigkeit im Guten, als innere Gesinnung des Guten. Das sittliche Handeln bestimmt sich als richtiges Verhalten (ἕξις) nach den Vorschriften der Vernunft und beruht auf der Freiwilligkeit. Durch Gewohnheit wird die tugendhafte Fertigkeit zur zweiten Natur, zur moralischen Nothwendigkeit. Nehmen wir noch die weitere Bestimmung hinzu, daß die Tugend das Beobachten der richtigen Mitte im Handeln sei, so ergibt sich die vollständige Definition der Tugend als der vorsätzlichen Fertigkeit, die für uns seiende Mitte, welche die Vernunft bestimmt, zu finden (*ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε* Eth. Nic. II. 6). Der Begriff der *μεσότης* wird aber näher also bestimmt. Sie, der Grund der Vollkommenheit einer Handlung, ist das rechte Maß, die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig (*μεσότης δὲ, δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.* ib.). Mit der richtigen Mitte ist aber nicht die arithmetische Mitte, die Mitte an sich gemeint, sondern die Mitte für uns, die nach den Verhältnissen der Zeit, des Orts, der Person und andern Umständen eine verschiedene ist und daher nur von der richtigen practischen Einsicht bestimmt werden kann. Sie läßt sich nicht ein für allemal durch irgend eine Formel bestimmen, sie ist das, was der Verständige dafür ansieht. Ebensowenig läßt sich das Gebiet der besondern Tugenden durch eine bestimmte Zahl, wie Plato mit seinen Cardinaltugenden gethan, begrenzen. Es gibt so viele besondere Tugenden, als es Lebensbeziehungen oder eigenthümliche Lagen, in denen die richtige Handlungsweise schwer zu bestimmen ist, gibt. Da es indeß im menschlichen Leben gewisse sich gleich bleibende und stehende Grundverhältnisse gibt, so kann mit Rücksicht hierauf von Haupttugenden die Rede sein. Das Tugendsystem, das Aristoteles mit Zugrundlegung seines Princips von der sittlichen Mitte aufbaut, ist begreiflicherweise ungleich reicher, als das platonische. Die Ausbildung des sittlichen Lebens findet er, wie Plato, im politischen Gemeinleben. Der Mensch ist ihm *φύσει πολιτικόν* (Eth. Nic. I. 7).

7) Der Stoicismus. Zenon, der Stifter der stoischen Schule, machte die Uebereinstimmung mit der Natur (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*) als Moralprincip geltend. So berichtet Diogenes der Laertier (L. VII. segm. 87). Nach Sobäus (Eclog. Eth. P. II. p. 134) ist das *τῇ φύσει* ein Zusatz des Kleanth; die ursprüngliche Formel lautete: *τὸ ὁμολογουμένως ζῆν*, und hatte den Sinn; *καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν* (Stobaei Eclog. phys. P. I. p. 132). Jener Zusatz begründet jedoch keine wesentliche Differenz, da nach stoischer Anschauung die Vernunft zugleich die innerste Natur des Menschen ist. Rigoristische Strenge ist ein Grundzug der stoischen Ethik, die indeß bei einzelnen Stoikern sich mehr oder minder mildert. Darin stimmen aber alle überein, daß die Lust keinen sittlichen Werth habe und kein Zweck der Natur sei, wenn auch Einige zugeben, sie könne als etwas Naturgemaßes betrachtet werden, mithin gewissermaßen als ein Gut. Das wahrhafte und höchste Gut ist aber die Tugend, die naturgemäße Thätigkeit; sie reicht allein hin zur Glückseligkeit. Die äußern Güter sind etwas sittlich Gleichgültiges; sie können nicht Gegenstand des Strebens des Weisen sein; sie haben in seinen Augen keinen Werth, wenn er auch ihren Besitz dem Nichtbesitz vorzieht, sofern das „Vorgezogene" dem naturgemaßen Leben dienlich und zuträglich erscheint. Der Tugendhafte ist von Leidenschaften frei (*ἀπαθής*), unabhängig von Lust und Schmerz, Herr über sich selbst und seine Affecte; sein Wahlspruch ist: *ἀνέχου, ἀπέχου* (sustine, abstine). Vgl. Tiedemann, System der stoischen Philosophie. 3 Thle. Leipz. 1776. Die stoische Ethik hat besonders unter den Römern Anklang und Anhang gefunden. Die berühmtesten Schüler der Stoa sind Epictet (s. d. A.); sein Handbüchlein (*ἐγχειρίδιον*) hat seinen Schüler Arrian zum Verfasser); L. A. Se-

neca und Marc. Aurel. Antonin (πρὸς ἑαυτόν ist der Titel der ethischen Schrift des philosophischen Kaisers). Noch mögen hier die Eclectiker Cicero und Plutarch als vorzügliche moralische Schriftsteller Erwähnung finden. — 8) Der Epicuräismus. Siehe hierüber den Art. „Epicuräismus". 9) Die Scholastik. Während des ganzen Zeitraumes der Scholastik begegnet uns kaum ein und die andere Spur von einem System philosophischer Ethik, so viel auch von den Scholastikern über ethische Begriffe speculirt und philosophirt wurde. Die Moralphilosophie betrachtete man als eine abgethane und abgeschlossene Sache und begnügte sich darum mit der Arbeit des antiken Geistes, mit den ethischen Errungenschaften eines Aristoteles, eines Plato, Seneca und Cicero. Diese für die Zwecke der Moraltheologie nach Kräften zu verwenden, blieb die allein vernünftige Aufgabe. So sah man die Sache auch in dem patristischen Zeitalter an, sofern überhaupt der schroffe Gegensatz des Christlichen zum Heidnischen nicht gänzliche Fernhaltung gebot. Den Canal, durch welchen die Ueberlieferungen der platonischen Ethik in die Scholastik herüberkamen, finden wir in den mystischen Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, unter deren Einfluß die mittelalterliche Mystik sich entwickelte. Einer ihrer ersten und hervorragendsten Vertreter, Joh. Scotus Erigena, der aus Auftrag Carl's des Kahlen eine Uebersetzung des Areopagiten lieferte, übersetzte auch die Ethik des Aristoteles. Diese Uebersetzung schien indeß verschollen und vergessen zu sein, als um die Mitte des 13ten Jahrhunderts Robert, Bischof von Lincoln, die aristotelische Ethik aus dem Griechischen, Hermannus Alemannus aus dem Arabischen übertrugen. Von nun an wurde sie vielfach commentirt, bis im 15ten Jahrhundert auf der Universität Paris ordentliche Vorlesungen über dieselben eingeführt wurden. Thomas von Aquin, der sich den Commentatoren derselben anreihte, legte ihre Bestimmungen dem philosophischen Theile seiner Moraltheologie zum Grunde und suchte sie mit platonischen Elementen zu verbinden. Als selbstständiges Ganze tritt die philosophische Ethik lediglich in einer Schrift Hildebert's (Bischof von Mons, später Erzbischof von Tours): Philosophia moralis de honesto et utili auf, die indeß mehr populäre, als wissenschaftliche Haltung hat, eine moralische Blüthensammlung aus römischen Classikern, vorzüglich Cicero und Seneca (vgl. Ständlin, a. a. O. S. 474—477). Abälard's Ethik (Ethica s. liber dictus: scito te ipsum) verdient hier eine Erwähnung nur insofern, als die philosophische Untersuchung sittlicher Begriffe darin über den positiv-theologischen Standpunct vorwiegt. Vgl. Ständl. S. 477—482 und de Wette, Gesch. der christl. Sittenlehre in seiner „christlichen Sittenlehre", Berlin. 1821. Th. II. Abth. II. S. 124—136). Duns Scotus erhob im Gegensatz zu Thomas, der dem Verstandeselement (intellectus) das Primat einräumte, den Willen zum höchsten Princip, was für die speculative Ethik den Anstoß zu folgenreichen Erörterungen gab. In der für unsere Zwecke wichtigen Theologia naturalis des Raimund von Sabunde treffen beide Richtungen zusammen; ohne jedoch sich innerlich zu durchdringen und zu vermitteln. Vgl. den Art. Moraltheologie, Gesch. ders. — 10) Uebergangsperiode in die Zeiten der neuern Philosophie. Diese trat mit Cartesius und dem Losungswort desselben: „Cogito ergo sum" in's Leben. Unter den Männern der Uebergangsepoche, deren Namen die allgemeine Geschichte der Philosophie nennt, können hier nur diejenigen erwähnt werden, welche sich speciell um Moralphilosophie verdient gemacht haben. Diese sind in erster Reihe Petrarca (De remediis utriusque fortunae, de vera sapientia, de sui ipsius ignoratione et cet. Opp. Basil. 1554), Erasmus von Rotterdam, Ludwig Vives, Laurentius Valla und Petrus Ramus durch eine mehr allgemeine Thätigkeit auf dem ethischen Gebiete ausgezeichnet. An die platonische Philosophie schlossen sich bei ihren ethischen Untersuchungen Marsiglio Ficino, Joh. Pico von Mirandola und Thomas More an, während Petrus Pomponatius und Philipp Melanchthon (Epitome philosophiae moralis L. II. Item enarratio aliquot librorum ethi-

corum Aristotelis. Viteb. 1545. Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti. Vit. 1550) dem Stagiriten huldigten. Der Peripatetiker Franz Piccolomini suchte in seinem moral-philosophischen Werke (Universa philosophia de moribus, nunc primum in decem gradus redacta et explicata. Venet. 1583) aristotelische und platonische Grundsätze mit einander zu verschmelzen, oder vielmehr in ihrer inneren Uebereinstimmung darzustellen. Um Wiedererweckung der stoischen Ethik haben sich Lipsius (Manuductio ad Stoicam philosophiam LL. III) und Caspar Scioppius (Elementa philosoph. moral. Stoicae) verdient gemacht. In mehr selbstständiger Weise haben die italienischen Philosophen Giordano Bruno und Thomas Campanella über ethische Gegenstände geforscht (Ständl. a. a. O. S. 1026 bis 1031). Ein philosophisches Moralsystem lieferte Bartholomäus Kerkermann (vgl. Theol. Stud. u. Krit. Jhrg. 1850. 1 Heft. S. 45—50). — 11) Die pantheistische Ethik des Spinoza. Durch das Studium der Schriften des Cartesius mit dem Geist der neuen Subjectivitätsphilosophie vertraut gemacht, entwickelte der Jude Baruch Spinoza (1632—1677) eine starr monistische Weltanschauung, welche, ein Nachklang des Morgenlandes, mit dem gleichfalls aus orientalischer Wurzel erwachsenen Neuplatonismus unter die vielgestaltige Kategorie des Pantheismus subsumirt werden kann. Im neuplatonischen Systeme ist der pantheistische Charakter durch das emanatistische Princip, welches dem Fluß einer historischen Lebensentwicklung Raum gibt, nur mehr verdeckt. Das Werk, worin Spinoza seine Philosophie darstellt, trägt den Namen „Ethik." Gott ist die Eine unendliche Substanz, deren Attribute Geist (Denken) und Materie (Ausdehnung) sind. Die Modi, die wechselnden Formen dieser beiden neben der unendlichen Substanz bestehenden und aus ihr abgeleiteten endlichen Substanzen begründen das Dasein der Einzelwesen. Die allein freie Ursache ist Gott, der Träger aller Dinge. Die absolute göttliche Ursächlichkeit schließt die Wahlfreiheit des Menschen und damit auch den positiven Begriff des Bösen aus. Der Mensch wähnt sich nur deßhalb frei, weil er die Ursache nicht kennt, die ihn bestimmt, und die ihrerseits selbst wieder an die unendliche Kette der anderen Ursachen geknüpft ist. Das Böse ist eine bloße Negation oder Privation, nichts Positives, denn bei Gott ist keine Idee des Bösen und Nichts geschieht gegen seinen Willen. Das höchste Gut und die höchste Tugend ist die Erkenntniß und Liebe Gottes; diese aber ist nichts Anderes, als ein Theil der Selbstanschauung Gottes und der unendlichen Liebe, womit er sich selbst liebt. Solche Liebe und Erkenntniß (die Intellectualliebe Gottes) schließt die Glückseligkeit in sich, ist sowohl diese, als Tugend. Die Seligkeit ist daher nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst. Sowie Spinoza durch seine Ethik der Vater des modernen Pantheismus ist, so schließt er sich durch die Grundsätze seines Tractatus politicus an die Männer der nächstfolgenden Gruppe an, die sämmtlich seine Zeitgenossen waren. — 12) Die naturrechtlich-politische Moral. Die schärfere Sonderung des Rechts von der Moral, welche Hugo de Groot (1585—1645) durch sein berühmtes Werk de jure belli et pacis. Paris. 1625 vorbereitete, begründete für die Geschichte der Rechtsphilosophie eine neue Epoche, die nicht ohne bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der Moralphilosophie war und durch eine Reihe gründlicher und vielseitiger Untersuchungen und Erörterungen zu einer höhern Einigung führen mußte. Die Grundlage des Naturrechts fand Grotius in dem uninteressirten, vernünftigen Geselligkeitstriebe des Menschen. Gegen dieses Princip trat indeß der berühmte Thomas Hobbes (1588—1684) in die Schranken und setzte das Princip der Selbsterhaltung und Selbstliebe an dessen Stelle (Elementa philosophica de cive. Paris. 1642. Leviathan. Lond. 1651). Der Mensch — lehrte er — ist von Natur aus ein von Selbstsucht beherrschtes Wesen und hat im Naturstande ein Recht auf Alles, was er will und kann, was beiläufig auch Spinoza's Meinung war. Ein so schrankenloses Recht macht den Naturstand der Menschen von selbst zum Krieg Aller gegen Alle. In diesem Zustande kann der Mensch aber um so weniger

verharren, als das Grundgesetz seiner Natur, das die Selbsterhaltung ist, ihn nöthigt, auf seine Sicherung zu denken, die nur der Eintritt in das durch Vertrag zu stiftende bürgerliche Gemeinwesen zu gewähren vermag. — Den mit dieser Anschauungsweise hervorgebrochenen Gegensatz suchte Samuel Pufendorf (1632—1694) zu versöhnen. Sein im Jahr 1672 zu Frankfurt erschienenes Hauptwerk de jure naturae et gentium enthält zugleich philosophische Rechts= und Sittenlehre, mit Zugrundelegung eines gemeinschaftlichen Princips, des Princips der Geselligkeit. Der Mensch kann ohne die Hilfe Anderer weder seine eigene Wohlfahrt, für die zu sorgen der unmittelbarste aller Triebe, der Trieb der Selbsterhaltung und Selbstliebe, ihm gebietet, noch den Genuß der Güter, wozu die Natur ihn einladet, sichern, und ist aus diesem Grunde darauf angewiesen, in friedlichem Einverständnisse mit Anderen zu leben und sein Betragen gegen sie stets so einzurichten, daß diese keine Ursache finden, ihm zu schaden oder ihn zu kränken, wohl aber allen Grund haben, seinen Vortheil zu wahren und ihn in seinen Angelegenheiten nach Kräften zu fördern. Die erste Pflicht eines Jeden ist sonach die sorgfältige Pflege und Aufrechthaltung wechselseitiger Geselligkeit, was ebensó sehr das allgemeine Beste fördert, als das Interesse des Einzelnen. — An Pufendorf reiht sich Christian Thomasius (1655—1728), der, dem herrschenden Geist der Zeit folgend, an die Spitze seiner Moralphilosophie den Satz stellte: „Man muß thun, was das menschliche Leben lang und glücklich macht, und meiden, was ihm Unglück bringt, oder gar den Tod befördert.“ Diesem Principe ordnet er die Principien des Ehrbaren, Anständigen und Gerechten unter. 13) Der moralische Skepticismus. Schon im Alterthume hat man von der Verschiedenheit der Sitten, wie der sittlichen Meinungen und Lehren Anlaß genommen, die objective Bedeutung des Sittlichen in Zweifel zu ziehen, oder doch zu behaupten, daß man in sittlichen Dingen keine Gewißheit haben könne. Die Erscheinung wiederholte sich in der neuen Zeit mit dem Erwachen des antiken Geistes, nahm indeß verschiedene, mitunter ziemlich unschuldige Wendungen. Wie nämlich, um von dem ganz theologisch gesinnten Grotius zu schweigen, Pufendorf und Thomasius, bei all ihren naturrechtlichen Bestrebungen, gleichwohl der christlichen Moral nicht zu nahe treten (vgl. Stäudlin, Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleb. der Wissensch. Gött. 1808. S. 265—268; 280—283), so fehlte es unter den modernen moralistischen Skeptikern nicht an solchen, die ihre ganze Skeptik auf dem Gebiete der natürlichen Moral nur zur Folie machten, um die übernatürliche, christliche Moral in einem desto helleren Lichte erscheinen zu lassen. Sie sprachen der Vernunft alle Kraft zur moralischen Erkenntniß ab und machten dafür die übernatürliche Offenbarung als die allein sichere Erkenntnißquelle und Regel des Sittlichen geltend. Unter den Skeptikern dieser Art zeichnen sich De la Mothe le Vayer († 1672) und Peter Daniel Huet († 1721) (Traité de la foiblesse de l'esprit humain. Amsterdam 1723) aus. Auch die Essais des geistreichen Montagne († 1589) nehmen bei der Kritik der natürlichen Moral diesen supernaturalistischen Standpunct ein. Von der natürlichen Moral behauptet dieser berühmte Schriftsteller, sie sei veränderlich, schwankend, unsicher, ohne bestimmte gleichförmige Grundsätze, widersprechend, also ungewiß, wogegen die Offenbarungsmoral vollkommen sicher und befriedigend sei. Vgl. Stäudl. Gesch. der Moralphilos. S. 608—612. Der Grund dieser Unzulänglichkeit der natürlichen Moral liegt aber im Principe selbst, das nach seiner Meinung kein anderes ist, als die Erziehung oder, was dasselbe ist, die Gewohnheit. Was man Gewissensgesetz nennt, liegt nicht, wie man fälschlich meint, in der Natur, es entspringt aus der Gewohnheit. Jeder, der in seinem Innern die Meinungen und Sitten verehrt, die um ihn her gebilligt werden und im Schwange gehen, kann sich ihnen nicht entziehen, ohne daß ihn sein Gewissen darüber bestrafe, noch auch denselben gemäß handeln, ohne daß er ihnen Beifall gäbe. Die allgemeine Einbildung, die wir um uns her im Ansehen erblicken, und welche schon in dem Samen wirkte, aus dem wir erzeugt

werden, kann uns nur als natürlich und verbindend vorkommen. Daher kommt es auch, daß man von Allem, was nicht in die Fugen der Gewohnheit paßt, glaubt, es vertrage sich auch mit der Vernunft nicht, ohnerachtet, Gott weiß, dieser Glaube oft sehr unvernünftig ist (Essais. L. II. ch. 22). Aus der letzteren Aeußerung Montagne's könnte es scheinen, daß die Vernunft hinsichtlich der sittlichen Erkenntniß das leiste, was die Erfahrung nicht vermag. Allein er erklärt die menschliche Vernunft selbst wieder für schwach und blind in allen Dingen (Essais. L. II. ch. 12). Hierin stimmt ihm sein Freund, Charron (de la sagesse. Bordeaux. 1601) bei, welcher sowohl von der Erfahrung als von der Vernunft einen derartigen Grad von Schwäche und Ungewißheit aussagt, daß wir aus beiden nichts Gewisses ziehen können, in sittlichen Dingen so wenig als in religiösen. Die Wahrheit ruht nur im Schooße der Gottheit, und dem Menschen bleibt keine andere Wahl, als entweder in ewiger Finsterniß zu tappen und in ein Labyrinth von Irrthümern sich zu verlieren, oder unter die Authorität der göttlichen Offenbarung sein Haupt zu beugen und seinen Geist dem Glauben gefangen zu geben. Mit diesem Dilemma erklärte Silhon in seiner Schrift de la certitude des connaissances humaines (Paris 1661) sich nicht einverstanden, indem er meinte, daß die christliche Offenbarung die Existenz Gottes, die Gewißheit des Zeugnisses der Sinne und die Möglichkeit, die Glaubwürdigkeit der Wunder zu prüfen, folglich eine Sicherheit der natürlichen Erkenntniß voraussetze. Auch der Uebersetzer des oben angeführten Werkes des Huet bestritt den Skepticismus in den Anmerkungen, womit er seine teutsche Uebersetzung (Frankf. am Main 1724) begleitete. 14) Das französische System der sinnlichen Selbstliebe. Die skeptischen Schriften eines Montagne, Charron, Bayle u. A. mußten bei dem Anklang, den sie zumeist in hohem Grade fanden, in dem französischen Bewußtsein die Ueberzeugung begründen, daß der menschliche Geist hinsichtlich der religiös-sittlichen Erkenntnisse eine tabula rasa oder doch ein chaotisch-wirrer Abgrund sei, und daß in ihm alles eher, als eine religiös-sittliche Natur zu suchen sein möchte. Indeß konnte die Reaction gegen eine solche Anschauungsweise und den mit ihr zusammenhängenden abstracten Supranaturalismus nicht ausbleiben. Es galt wenigstens die Moral der bedrohenden Skeptik um jeden Preis zu entreißen und in jeder Form; denn besser eine minder gute Moral, als gar keine. Ohne Moral geht es einmal nicht, wenigstens den Schein derselben kann man nicht entbehren. Dieser Gedanke beherrscht selbst das berüchtigte Système de la nature, den Gipfelpunct der von Helvetius (s. d. A.) eingeleiteten Richtung, die, nachdem sie anfänglich mit der Religion auf gutem Fuße stand, später entschieden und offen mit ihr brach, ohne deßhalb die Moral fallen zu lassen. Im Gegentheil, man versicherte, auf den Trümmern der religiösen Vorurtheile feiere die gereinigte Moral ihren schönsten Triumph und gehe einer neuen Blüthe entgegen. Rochefoucault (geb. 1680) bildet mit seinen Reflexions ou sentences et maximes morales (Paris 1691) den Uebergang zu dieser Richtung, wenn nicht zu einer bessern, wie sie später Robinet in seiner Schrift de la nature (Amsterd. 1761 sqq.) durch die Begründung der Sittlichkeit auf einen moralischen Sinn einschlägt. Der Graf führt nämlich alle menschlichen Tugenden auf eigennützige und selbstsüchtige Triebfedern zurück, ohne dabei der menschlichen Natur die Fähigkeit zu einer reinen, aus uneigennütziger Liebe stammenden Tugend abzusprechen. Von den Menschen, wie sie in der rauhen Wirklichkeit sind, wie man sie auf dem Markte des alltäglichen Lebens zu treffen pflegt, will seine Maxime gelten: Les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves se perdent dans la mer. Diese pessimistische Ansicht trieb Helvetius (1715—1771) auf die Spitze und leitete daraus förmlich sein Moralprincip ab. Nachdem die Skepsis der frühern Periode der menschlichen Vernunft allen eigenthümlichen und gesicherten Besitz von moralischen Ideen geraubt, so schien nichts mehr übrig zu einem Anknüpfungspunct für ethische Begriffe und Bestimmungen, als die sinnliche Empfindung, die Sensation. Wenn Condillac (1715—1780), der Schöpfer der französischen sen-

sualistisch-materialistischen Philosophie, auf diese Quelle alle Erkenntnisse und Willensmotive des Menschen zurückführte: so machte Helvetius in seinem Werke de l'esprit (Par. 1758. 2 vol.) die practische Anwendung auf die Sittlichkeit, deren Grund und Triebfeder er lediglich in die sinnliche Selbstliebe oder das Interesse setzte. L'intérêt, sagt er, est la source unique de nos jugemens et de nos actions. — Quelqu'amour désintéressé qu'on affecte pour les vertus, sans intérêt d'aimer la vertu, point de vertu. Pour connaître l'homme à cet égard, il faut l'étudier, non dans ses discours, mais dans ses actions. Quand je parle, je mets un masque, quand j'agis, je suis forcé de l'ôter. — C'est uniquement à la manière différente, dont l'intérêt personnel se modifie, que l'on doit les vices et les vertus. Von diesem Gesichtspunct aus kann er weiter sagen, daß man ein und dieselbe Handlung gerecht oder ungerecht nenne, je nachdem sie dem Einen Vortheil, dem Andern Nachtheil bringt. So wie nämlich die Körperwelt den Gesetzen der Bewegung unterworfen sei, ebenso die sittliche Welt der Bewegung des Eigennutzes, dieses mächtigen Zauberers auf Erden, welcher die Gestalt aller Dinge umzuwandeln und zu verändern vermöge. Die Bedeutung dieser Wahrheit hätten die Gesetzgeber wohl verstanden, die durch Lohn und Strafe, d. h. durch Eigennutz die Menschen zur Befolgung der Gesetze bestimmten. Es liege darum im wohlverstandenen Interesse der Moral, das eigene Interesse des Menschen, in's Spiel zu ziehen und ihn zu überzeugen, daß das Verbotene nur das ihm Schädliche und von unangenehmen Folgen Begleitete sei. — Hatte Helvetius es noch weniger deutlich ausgesprochen, daß die sinnliche Lust das höchste Gut und Ziel des Menschen sei, so sprach es hingegen La Mettrie (1709—1751), und nach ihm das Système de la nature (pseudonym erschienen in London 1770) ohne Hehl und rücksichtloser Consequenz aus, indem beide den Materialismus und Atheismus offen predigten und damit die letzten Schranken eines erklärten Lustsystems durchbrachen. Vergleiche den Artikel: „Epicuräismus".

15) Die anglicanische Gefühlsmoral. Eines bessern Schicksals erfreute sich die Moralwissenschaft auf englischem Boden. Unter den verschiedenen Typen, in welchem sie daselbst ausgebildet wurde, ist der der vorherrschende, den wir als Gefühlsmoral bezeichnen. Wir können hinsichtlich der ethischen Bestrebungen der Engländer und Schotten zwei Entwicklungsreihen unterscheiden, wovon die eine von idealistischen, die andere von realistischen Principien ausgeht. Weder die eine noch die andere Richtung zieht aber die letzten Consequenzen; beide bleiben auf halbem Wege stehen und überlassen den Teutschen und Franzosen die vollendete Durchbildung der fraglichen Principien. Werfen wir zuerst unsern Blick auf diejenige Formation der Ethik, die wir als die dem englischen Nationalcharakter zusagendere betrachten können. Die realistische Richtung, welche Baco von Verulam der englischen Philosophie gegeben, bildete John Locke (1632—1704) zum Empirismus aus und occupirte damit ächt englischen Boden — die erfahrungsmäßige Wirklichkeit. Innerhalb des Kreises dieser empirischen Denkart begegnet uns eine zahlreiche Gruppe einflußvoller Moralisten, an deren Spitze Richard Cumberland steht. Im Gegensatze zu Hobbes stellte dieser Moralist die Behauptung auf, der Mensch werde von der Natur im außergesellschaftlichen wie im gesellschaftlichen Zustande zum Wohlwollen angeleitet; das allgemeine Wohlwollen, (Menschenliebe) sei, sowie ethisches Princip, so die Quelle allgemeiner Glückseligkeit. Auch Graf Schaftesbury (1671—1713) rechnet das Princip des allgemeinen Wohlwollens zu den moralischen Principien, geht aber nicht von demselben aus, sondern von dem moralischen Sinne, der Grundlage seiner ethischen Constructionen. (An inquiry concerning virtue or merit. 1699: aufgenommen in die Characteristiks. Lond. 1733). Francis Hutcheson (1694—1746) trat in die Fußstapfen des edeln Grafen ein, griff aber entschieden auf das von dem frommen Cumberland angeregte Princip des reinen, uneigennützigen Wohlwollens zurück, indem er es als einen ursprünglichen Sinn für das Sittliche geltend machte (Vgl. Hutcheson's Untersuchung unsrer

Begriffe von Schönheit und Tugend. A. d. Engl. Frankfurt a. M. 1762. und desselben Sittenlehre der Vernunft. A. d. Engl. von Lessing. Leipzig. 1756). David Hume (1711—1776) schließt sich in seiner 1752 herausgegebenen Enquiry concerning the principles of morals an die Grundsätze der Schaftesbury'schen Schule an; daß aber der moralische Sinn uns unmittelbar auf das allgemeine Wohlwollen hinweise, läßt er unentschieden und neigt sich mehr zum Princip der Selbstliebe, dem andern Factor des Schaftesbury'schen Moralprincips hin. Auch auf dem Moralgebiete verläugnet er seinen Skepticismus nicht. Adam Smith (1723 bis 1790) stellt das Princip der Sympathie auf. „Nicht das," sagt er, „ist der Zweck meines Handelns, wozu mich die practischen Triebe des Willens als solche bestimmen, sondern allein dasjenige in dem Betragen eines Andern, was ein unpartheiischer Zuschauer daran billigt, der das Thun und Leiden des Andern betrachtet, und sich in seine Lage versetzt, d. h. mit ihm sympathisirt." Adam Ferguson (1724—1816) macht, bereits eclectisch verfahrend, obgleich nach dem Grundprinzip der in Rede stehenden Schule treu, drei Grundgesetze des Willens geltend: das Gesetz der Selbsterhaltung, das Gesetz der Geselligkeit und das Gesetz der Vollkommenheit, welches letztere sein eigentliches Moralprincip enthält. (Desselben Grundsätze der Moralphilosophie. A. d. Engl. von Garve. Leipzig 1772.) — Eine zweite Schule, die indeß weniger Anhänger zählte, begründete der durch Geist und Gelehrsamkeit gleich ausgezeichnete Cudworth († 1688), der den Ursprung des Sittlichen weder in der bürgerlichen Gesetzgebung, noch in der Erfahrung, sondern in den nothwendigen und ewigen Ideen des absolut Guten suchte und behauptete, daß diese in der göttlichen Vernunft ursprünglich vorhanden, der menschlichen Vernunft aber von Gott eingepflanzt, mithin angeboren seien. Aus seiner Schule gingen Samuel Clarke mit dem Principe der Schicklichkeit und William Wollaston (1659—1724) mit dem Principe der Wahrheit. Auch der schottische Philosoph Reid (1710—1796) behauptet angeborene Wahrheitsprincipien als Thatsachen des moralischen Instincts. Abweichend von den bisherigen englischen Moralisten stellt Mandeville († 1733) in seiner „Fabel von den Bienen" die bürgerliche Gesellschaft als bestimmtes Princip der sittlichen Begriffe auf. 16) Die theologische Moralphilosophie. Zur gegenwärtigen Gruppe von Moralphilosophen zählen wir diejenigen, welche in ihren Darstellungen und Untersuchungen sittlicher Begriffe sich von ihrer theologischen, positiv-christlichen Ueberzeugung leiten ließen. Die hervorragendsten unter ihnen sind: Malebranche (Traité de morale. Lyon 1697), Ludw. Anton Muratori (La filosofia morale. Verona. 1737), Ansaldi (Riflessioni sopra i mezzi di perfezionare la filosofia morale. Torino 1778.), Genovesi (Della diceosina o sia della filosophia del giusto et dell' onesto. Napoli 1766.), Buddeus (Elementa philosophiae practicae. Ed. 7. Hal. 1717.) und Crusius, der Urheber des „theologischen Moralprincips" (Vgl. d. Art. Moraltheologie, Geschichte derselben). 17) Leibnitzisch-Wolffische Ethik. Die Schriften des großen Leibnitz (1646—1716) sind reich an tiefen und trefflichen moralischen Gedanken, unter denen der Satz: perfectionibus rerum convenienter vivas eine hervorragende Stelle einnimmt. Christian Wolff (1679—1754) erhob ihn in der verkürzten Formel Perfice te zum Princip seiner Moral (Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta. Lips. 1703. Philosoph. pract. univ. methodo scientifica pertractata. Franc. et Lips. 1738 u. 1739. 2 Voll. Philos. moralis Ethica, method. scientif. pertract. Hal. 5 Voll. 1750—1753. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Halle 1720. Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen. Halle 1721.) Sein ethisches Princip lautet in ausgeführter Form also: Du sollst dasjenige thun, was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommener macht, und unterlassen, was ihn unvollkommener macht. Der Zustand des Menschen ist aber, wie Wolff erklärend

bemerkt, alsdann vollkommen, wenn der gegenwärtige mit dem vorhergehenden und folgenden, und alle zusammen mit dem Wesen und der Natur des Menschen übereinstimmen. Was unsern äußeren und inneren Zustand vollkommner macht, ist gut, böse hingegen, was ihn unvollkommner macht. Unter den Moralphilosophen, die der Wolff'schen Philosophie huldigten, sind Alex. Baumgarten (Ethica philosophica. Hal. 1740. Initia philosophiae practicae primae. Hal. 1760) und J. A. Eberhard (Sittenlehre der Vernunft. Berl. 1781) die bedeutendsten. G. Fr. Meier (1718 bis 1777) legte seiner „philosophischen Sittenlehre" (Halle 1753. 5te Aufl. 1761) das Lehrbuch von Baumgarten zum Grunde. 18) Die eudämonistische Moral der Popularphilosopie. Aus der fortschreitenden Verflachung der Ethik der Leibnitz-Wolff'schen Schule entwickelte sich eine eclectische Popularphilosophie, welche während der Aufklärungsperiode der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sich breit machte und in der Sittenlehre die Eudämonistik zur fast allgemeinen Herrschaft brachte. Basedow (1723—1790), eines der ersten Lichter des Zeitalters der „Bildung", macht die Glückseligkeit des Individuums zum obersten ethischen Princip und zum höchsten Endzweck (Practische Philosophie für alle Stände. Kopenhagen und Leipzig. 1758. 2 Thle.). Daß die Religion den irdischen Genuß nicht störe, sondern vielmehr zu seiner Erhöhung beitrage, paradirt unter den Hauptargumenten, womit ein Reimarus, Steinbart, Bahrdt u. A. die Sache der Religion vor einem verweichlichten Publicum führen zu müssen glaubten. Mendelssohn (1727 bis 1786), Feder, Platner († 1818) und Garve (1742—1798) widmeten sich der wissenschaftlichen Bearbeitung moralphilosophischer Gegenstände, während, nebst dem Letztern, Engel (1741—1802), Abbt (1738—1766) und Gelert sich bemühten, die Moral zu popularisiren. 19) Kant und seine Schule. Einen neuen, kräftigen Aufschwung nahm die Wissenschaft des Sittlichen durch die Reform, womit Immanuel Kant (1724—1804) ihr Gebiet von dem wuchernden Unkraut der vulgären Glückseligkeitstheorien säuberte und einer würdigen, ernsten Behandlung entgegenführte. Die ersten Keime dieser ebenso wohlthätigen als durchgreifenden Reform der wissenschaftlichen Ethik enthält die im J. 1785 erschienene „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten;" eine tiefere Begründung, wie eine weitere Ausführung finden dieselben in zwei folgenden Schriften, wovon die eine unter dem Titel: Kritik der practischen Vernunft 1788, die andere, die „Metaphysik der Sitten" (in zwei Theilen. 1. Thl. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; 2. Thl. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre) 1797 an's Licht trat. In der Vorrede zu der letztgenannten ethischen Schrift bemerkt Kant im Gegensatz zu der herrschenden Glückseligkeitslehre: „Wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird; so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral." Dieser drohenden Katastrophe gründlich vorzubeugen, war das eifrige Bemühen des Königsberger Weisen. Die Ethik bestimmt er als die Wissenschaft von den Gesetzen der Freiheit. Sie hat einen reinen, auf apriorische Principien gebauten, und einen empirischen, aus der Erfahrung geschöpften Theil. Die reine Philosophie, sofern sie sich mit Objecten beschäftigt, heißt Metaphysik; es gibt also eine Metaphysik der Sitten. Auf ihr beruht eigentlich die ganze Moralphilosophie, ohne sie ist sie keine Wissenschaft. Die Grundlegung der Metaphysik der Sitten geht hauptsächlich auf die Bestimmung und Feststellung des obersten Princips der Sittlichkeit aus; die Kritik der practischen Vernunft beschäftigt sich mit der Untersuchung des practischen Gebrauches der Vernunft, sofern derselbe auf der Freiheit beruht. Diese als der eine Factor des thätigen Willens ist die bloße Form unserer Handlungen. Der Wille aber soll sich rein aus sich selbst, unabhängig von jedem äußern Antrieb bestimmen. Das ist das allgemeine den Willen verbindende Gesetz, und darauf beruht seine Autonomie. Der freie autonome Wille spricht sein „Du sollst" mit unbedingt gebietender Macht

aus; der moralische Imperativ ist darum ein kategorischer. Der andere Factor des thätigen Willens, die Materie des Handelns ist die Sinnlichkeit, das Begehren der Lust und das Verabscheuen der Unlust. Der Sitz dieses zweiten Princips liegt im sinnlichen, niedern Begehrungsvermögen, während das erste in der Freiheit des Willens als dem obern Begehrungsvermögen wurzelt. Das von jenem auferlegte Gesetz ist ein dem Willen fremdes und begründet die Heteronomie des Willens. Die materiellen Bestimmungsgründe sind je nach der Eigenthümlichkeit und Besonderheit des Subjects veränderlich, während der kategorische Imperativ ein alle Menschen verbindendes nothwendiges Gesetz der Freiheit ist. Die mit Rücksicht auf das erstere Moment sich bildenden Regeln des Handelns oder Maximen des Willens eignen sich nicht unmittelbar zu allgemeinen Principien der Moral; sie müssen zuvor von ihrer Beschränkung befreit werden, ehe sie allgemeine Vernunftgesetze werden können. Zur Form allgemeiner Vernunftgesetze erweitert, dürfen die Maximen Bestimmungsgründe des Handelns werden. Daraus ergibt sich der oberste Grundsatz der Moral von selbst: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.“ Dieses formale Moralprincip schließt alle materialen Principien, die nur heteronomer Natur sein könnten, aus und hat seine Probe darin, daß bei dem Versuche, die betreffende Maxime als allgemein befolgtes Gesetz zu denken, sich kein Widerspruch ergibt. Die Moralität einer Handlung beruht darauf, daß sie aus Achtung vor dem Gesetze geschieht; denn der menschliche Wille kennt keine andere Triebfeder als das moralische Gesetz, die Achtung vor dem Gesetz. Geschieht die Handlung zwar dem Gesetze gemäß, aber nur vermittelst eines Gefühls, welches die Glückseligkeit einflößt, aus einer sinnlichen Neigung, so ist bloße Legalität vorhanden. Unter denjenigen, welche den Grundsätzen der kritischen Philosophie folgten, haben die Ethik systematisch bearbeitet: Abicht (Neues System der philosophischen Tugendlehre. Leipzig 1790), K. Christ. Erh. Schmid (Versuch einer Moralphilosophie. Jena 1790. 4. Aufl. 1802. Grundriß der Moralphilosophie. Jena 1793), L. H. Jacob (Philosophische Sittenlehre. Halle 1794.) Bardili (Allgem. pract. Sittenlehre. Stuttg. 1795), Hoffbauer (Anfangsgründe der Moralphilosophie. Halle 1798) und Krug (System der pract. Philosophie. 2 Thle. Königsb. 1817). Moralische Abhandlungen lieferten aus dem Kantischen Gesichtspuncte: Kiesewetter, Mutschelle, Gebhard, Tieftrunk, Henrici, Bouterwek, Reinhold u. A. Der geistvollste und einflußreichste unter den Schülern Kant's ist ohne Zweifel der Letztgenannte, dessen „Briefe über die Kantische Philosophie“ (2 Bde. Leipz. 1790. 1792) eine bedeutende Erscheinung sind. 20) Fichte. Anfänglich in die Fußstapfen des tief verehrten Königsberger Weisen eintretend, brach Johann Gottlieb Fichte (1762—1814), durch das originelle und geniale Wesen seines energischen Geistes getrieben, sich bald eine neue philosophische Bahn, auf der er im Verlaufe seiner rastlos vordringenden Forschungen auch der Sittenlehre eine neue Gestalt verlieh. Das Grundprincip der Fichte'schen Sittenlehre ergibt sich in folgender Weise. Aus dem Triebe des vernünftigen Wesens nach absoluter Selbstständigkeit, aus dem Streben nach Freiheit um der Freiheit willen leitet sich das formale Princip der Sittenlehre ab, das Princip der absoluten Autonomie. Zu jenem reinen Triebe gesellt sich aber der Naturtrieb, der sich nicht Freiheit, sondern Genuß zum Zwecke setzt. An diesen Naturtrieb schließt sich das materiale, eudämonistische Princip nach zusammenhängendem Genuß. Aus der Einheit beider Triebe entspringt ein dritter Trieb, dessen Form der reine Trieb liefert, während der natürliche Trieb den Inhalt des Handelns darbietet. Dieser gemischte Trieb ist der sittliche Trieb als die Vermittlung des reinen und natürlichen Triebes. In dieser durch eine unendliche Reihe der Annäherung fortgehenden Vermittlung ruht die sittliche Bestimmung des endlich-beschränkten Vernunftwesens. Das Princip der Sittenlehre lautet sonach: Erfülle jedesmal deine Bestimmung! Aus diesem folgen die besondern Bestimmungen

der Sitten- oder Pflichtenlehre. Nach Fichte'schen Grundsätzen sind Mehmel's Lehrbuch der Sittenlehre (Erlang. 1811) und J. Chr. Ernst Schmidt's Lehrbuch der Sittenlehre, mit besonderer Hinsicht auf die Vorschriften des Christenthums (Gießen 1799) bearbeitet. 21) Schelling und seine Schule. Der berühmte Schöpfer der Naturphilosophie hat außer seiner 1809 erschienenen Schrift „über das Wesen der menschlichen Freiheit“ nichts Specielles für die Ethik geliefert. Indeß enthält bereits diese merkwürdige Schrift die Impulse zu einer der bisherigen rationalen Ethik entgegengesetzten historisch-speculativen Gestaltung der Wissenschaft des sittlichen Lebens, die in den positiven Principien seiner neuen Offenbarungsphilosophie nur noch bestimmtere und mächtigere Haltpuncte findet. Unter dem Einfluß der (frühern) Schelling'schen absoluten Identitätslehre bauten ihre Moralsysteme Ign. Thanner (Lehr- und Handbuch der pract. Philosophie. 1. Thl. Salzburg 1811), G. M. Klein (Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begründen. Rudolstadt 1811. Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre. Bamberg und Würzburg 1819) und Th. Rixner (Pract. und ästhetische Philosophie. Sulzbach 1818). Auch Krause lehnte sich in seiner „Sittenlehre der Vernunft“ an das Identitätssystem an. 22) Hegel und seine Schule. In dem philosophischen System Hegel's (1770—1831), behauptet die in erweitertem Sinn aufgefaßte Ethik eine Stelle, welche ein ganz eigenthümliches, theils günstiges, theils ungünstiges und schiefes Licht über diese Disciplin verbreitet. Die Hauptquelle für die Hegel'sche Ethik oder „practische Philosophie“ bilden „die Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (vermehrte Ausgab. herausg. von Ed. Gans, Werke, 8. Band. Berlin 1833). Die Ethik umfaßt das gesammte Gebiet des practischen Geistes oder des Willens. Der Wille entwickelt sich in der Stufenreihe von Trieb, Begehren und Neigung zum freien Willen. Das Dasein des freien Willens ist der objective Geist; in Recht, Sitte und Staat wird die gewollte Freiheit und Vernünftigkeit zum Dasein entlassen. Alle Naturbestimmungen und Triebe kehren jetzt versittlicht als ethische Institute, als Rechte und Pflichten wieder. Das unmittelbare Dasein des freien Willens ist das Recht. Das Individuum, sofern es rechtsfähig ist, Rechte hat und ausübt, ist Person. Die Person gibt sich im Eigenthume, im Besitze eine äußere Sphäre ihrer Freiheit, ein Substrat, woran sie ihren Willen bethätigen kann. Als Person habe ich das Recht des Besitzes, das absolute Zueignungsrecht, das Recht, in jede Sache meinen Willen zu legen, welche dadurch die meinige wird. Allein es existiren außer mir auch andere Personen; mein Recht ist daher beschränkt durch das Recht Anderer. Es entsteht ein Conflict zwischen Willen und Willen, der sich löst in einem gemeinsamen Willen, im Vertrage. Dieser Eine gemeinsame Wille wird zum Recht. Mit diesem kann aber möglicherweise der besondere Wille in Conflict treten. Die Entzweiung desselben mit dem allgemeinen Willen bildet das Unrecht. — Der Gegensatz des allgemeinen und particulären Willens in's Subject verlegt, constituirt die Moral, in welcher die Freiheit des Willens sich zur Selbstbestimmung der Subjectivität, das abstracte Recht zur Pflicht und Tugend fortbildet. Der moralische Standpunct ist das Recht des subjectiven Willens, der Standpunct des Gewissens, der moralischen Reflexion. Die Moralität als solche ist pflichtmäßiges Handeln aus Gründen. Innerhalb der Moralität stehen die beiden Momente, das Gewissen und das abstract Gute oder das seinsollende Gute sich gegenüber. Die concrete Identität beider, die Einheit des subjectiven und objectiven Guten ist die Sittlichkeit. Im Sittlichen ist das Gute zu einem Wirklichen geworden. Die drei Wirklichkeitsformen desselben bilden die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat. In der sittlichen Welt, deren höchste Stufe das Staatenleben einnimmt, ist die sittliche Idee zur Wirklichkeit gelangt, deren Entwicklungsproceß die Weltgeschichte ist. Zu den ausgezeichneteren Leistungen, welche im Gebiete der Ethik aus der Hegel'schen Schule hervorgegangen oder doch in einem unverkennbaren geistigen Zusammenhange mit

derselben stehen, gehören K. L. Michelet's System der philosophischen Moral (Berlin 1828), H. Martensen's Grundriß des Systems der Moralphilosophie (Aus dem Dänischen übersetzt. Kiel 1845), Joh. Ulr. Wirth's System der speculativen Ethik (Heilbronn 1841 u. 1842. 2 Bde.) und H. M. Chalybäus' System der speculativen Ethik (Leipz. 1850. 2 Bde.). 23) Herbart, Jacobi und Fries mit ihren Anhängern. Die Männer dieser Gruppe können sich zwar an Einfluß auf ihr Zeitalter mit den vorhin genannten Häuptern philosophischer Schulen nicht messen, jedoch haben die ihnen eigenthümlichen ethischen Principien auf einzelne wissenschaftliche Geister eine anziehende Kraft ausgeübt und sie bestimmt, sich von ihnen in ihren moralischen Bearbeitungen und Untersuchungen mehr oder minder leiten zu lassen. Während Joh. Friedr. Herbart (1776—1841) sich in seinen philosophischen Forschungen an den Geist des Kantischen Kriticismus anschloß, suchten Fr. Heinr. Jacobi (1743—1819) und Jac. Friedr. Fries diesen Geist als einen Geist eines leeren, unlebendigen Formalismus zu bannen. Den Standpunct, den Herbart in seinen der Ethik angehörigen Schriften (Allgem. pract. Philosophie. Göttingen 1808. Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. Göttingen 1836) dieser Wissenschaft angewiesen, hält G. Hartenstein in seinen Grundbegriffen der ethischen Wissenschaften (Leipzig 1844), fest, ihn in einzelnen Bestimmungen selbstständig fortbildend. Das Gefühlsprincip, das Jacobi auf dem Gebiete der Philosophie zur Herrschaft zu bringen suchte, haben Köppen, Salat, Nüßlein und Cajetan v. Weiller ihren ethischen Arbeiten zum Grunde gelegt. Fries schrieb ein Handbuch der practischen Philosophie, dessen erster Theil die Ethik als Lehre von der Lebensweisheit enthält (Heidelberg 1818. Zweiter Theil: Religionsphilosophie und philosophische Aesthetik. Ebend. 1832). Den Grundsatz einer im Gefühle der reinen Achtung des sittlich Guten beruhenden absoluten Werthgesetzgebung, den er in seiner „neuen Kritik der Vernunft" (Bd. 3. Heidelberg 1807. S. 94 ff.) aufstellte, hat auch de Wette in seiner „christlichen Sittenlehre" (Berlin 1819. Thl. 1. S. 3.) adoptirt. In seinen „Vorlesungen über Sittenlehre" (Berlin 1823. Thl. 1. Bd. 1. S. 391) spricht er sein Moralprincip folgendermaßen aus: „Es sei also unser Grundsatz, die Formel, welche alle Zwecke des Menschen in sich vereinigt, das Leben, und das allumfassende Gesetz, aus welchem sich alle Gesetze ableiten lassen: Lebe, lebe, um zu leben, aus reiner Achtung und Liebe des Lebens." 24) Schleiermacher. Schließt Friedrich Schleiermacher (1768—1834) sich einerseits durch sein kritisches Talent, das er in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" (Berlin 1803. 2. Aufl. 1834. 3. Aufl. Werke. Abth. 3. Zur Philosophie. Bd. 1. Berl. 1846) bewährte, würdig an Kant an, so kommt er andrerseits an constructiver Tüchtigkeit, wovon sein „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" (aus seinem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von Alex. Schweizer. Berlin 1835) Zeugniß gibt, Hegel am nächsten. Gleich schätzenswerth sind seine zahlreichen ethischen Abhandlungen z. B. über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes (1819), des Pflichtbegriffes (1824), über den Begriff des höchsten Gutes (1827 u. 1830), des Erlaubten (1826), über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz (1825) u. s. w. Eine auch nur andeutende Würdigung seiner Leistungen würde uns über die Grenzen unsers beengten Raumes hinausführen. 25) Eclectische Ethik. In die gegenwärtige Classe rechnen wir diejenigen Moralphilosophen der neuesten Zeit, welche weder an eines der herrschenden philosophischen Systeme sich entschieden anschlossen, noch selbst ein durchgreifendes, eigenthümliches Princip aufstellten, sondern mehr oder minder dem Eclecticismus huldigten. Die hervorragendsten Namen dieser Gruppe sind: Friedr. Aug. Carus (Moralphilosophie. Leipz. 1810), Christ. Adam Eschenmayer (System der Moralphilosophie. Stuttg. 1818), Gottl. Wilh. Gerlach (Grundriß der philosophischen Tugendlehre. Halle 1820), Wilh. Esser (Moralphilosophie. Münster 1827), Pet. Joseph Elvenich (Moralphilosophie. Bonn

1830—1832. 2 Bände), Friedr. Ed. Beneke (Grundlinien der Sittenlehre. Berlin 1837—1841. 2 Thle.), Jos. Nic. Jäger (Moralphilosophie. Wien 1839) und Ign. Joh. Hanusch (Handbuch der philosophischen Ethik. Lemberg 1846). Eine der beachtenswerthesten Erscheinungen der jüngsten Moralliteratur ist Mart. Deutinger's Moralphilosophie (Regensburg 1849), der es mit Hilfe einer dem Verfasser eigenthümlichen Dialectik gelungen ist, die Grenzen des moralphilosophischen Gebietes in einem solchen Maße zu erweitern, daß sie mit denen der Moraltheologie in Eins zusammenfallen, ja theilweise sogar über ihr gewöhnliches Bereich hinausfallen. Dem positiven Stoffe nach von einem ordentlichen Compendium der Moraltheologie in Nichts unterschieden, dürfte sie eher auf einen Platz in der Literatur der katholischen Moraltheologie zu weisen sein, falls von dieser Seite her, aus anderen Rücksichten, kein Bedenken erhoben werden sollte; die wissenschaftliche Form, die bekanntlich ein Gemeingut beider Gebiete ist, kann der moralphilosophischen Literatur keinen Grund darbieten, gegen die Emancipation dieses allerdings auf ihren Namen, aber mit einem andern Geiste getauften Kindes zu protestiren. Zur Literatur: Fr. v. Schlegel's Philosophie des Lebens. Wien 1828. Franz von Baader's Schrift über die Begründung der Ethik durch die Physik. München 1813. Weiller über die Ethik als Dynamik. München 1821. G. W. Block's neue Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Braunschweig 1802. F. Ed. Beneke's Grundlegung zur Physik der Sitten. Berlin 1821. J. Ant. W. Geßner's Kritik der Moral. Leipzig 1802. K. H. Heydenreich's Propädeutik der Moralphilosophie. Leipzig. 1794. 3 Thle. L. H. Strümpell's Vorschule der Ethik. 1844. Wyß: Vorlesungen über das höchste Gut. Bern 1811. 2 Thle. G. Th. Fechner: Ueber das höchste Gut. Leipz. 1846. Vgl. den Artikel „Moralität" (Literatur). [Fuchs.]

Moralprincip, s. Moral, und Moralphilosophie.

Mord, Selbstmord. Unter dem Mord versteht man die unbefugte und vorsätzliche Zerstörung eines Menschenlebens. Man theilt ihn ein 1) in den groben, directen, wenn die Zerstörung auf eine gewaltthätige, schnell wirkende Weise geschieht, und den feinen, indirecten, z. B. durch langsam wirkende Gifte, durch absichtlich genährten Gram, durch Verführung zu Ausschweifungen. 2) In den unmittelbar und mittelbar verschuldeten Mord. Jeder Mord ist verschuldet; dadurch unterscheidet er sich von der zufälligen, unvorsätzlichen Tödtung (homicidium casuale s. fortuitum). Bei dem mittelbar verschuldeten Mord (homicidium culposum) fehlt zwar der Vorsatz auch, aber die Handlung ist unerlaubt, als deren natürliche Folge er eintritt. Der unmittelbar verschuldete Mord (homicidium dolosum) setzt eine freie, bedächtliche Verletzung des verbietenden Gesetzes voraus. 3) In den einfachen und qualificirten Mord. Zur letztern Classe rechnet man den Gattenmord, den Eltern- und Kindesmord, den Brudermord, den Königsmord, den Raubmord, den Meuchelmord (assasinium) u. s. w. Jedem, der nur noch einen Funken Gefühl im Herzen hat, muß der Mord als eine schauderhafte That erscheinen. Welch' eine Seele, wie verblendet, wie verwüstet und abgestumpft, die vor dem Gräßlichsten nicht mehr zurückschaudert! Eine Seele, die eines solchen Entschlusses fähig ist, ist schon zuvor die Beute der wildesten Leidenschaften geworden. Darum warnt der Heiland vor Leidenschaften, die, wie Zorn, Haß, Nachsucht, Neid, schon mit dem Morde schwanger gehen; vor dem Richterstuhl der Moral sind sie mit dem Morde selbst gleichbedeutend (Matth. 5, 21. ff.). Der Mord ist ebenso ein freventlicher Eingriff in die Rechte Gottes (5 Mos. 32, 39), als eine gröbliche Verletzung der Rechte des Nächsten, den er des ersten und heiligsten Eigenthumes, des unschätzbarsten und unwiderbringlichsten Gutes beraubt. Die Verwerflichkeit und Ruchlosigkeit des Mordes ist in der hl. Schrift auf's Bestimmteste ausgesprochen 1 Mos. 4, 10—12. 2 Mos. 20, 13. Ps. 5, 7. Sprüchwört. 6, 17. Matth. 5, 21. 22. Röm. 13, 9. 10. Gal. 5, 21. Off. 21, 8. u. a. St. — Nicht minder verdammenswürdig und gräßlich ist die That des Selbstmordes (αὐτοχειρία, suicidium), die beab-

sichtigte, freiwillige Zerstörung des eigenen Lebens, sei es auf directe oder indirecte Weise (feiner Selbstmord). Ist die Liebe zum Leben der stärkste Naturtrieb und pflegt kein Mensch gern von der süßen Gewohnheit des Daseins und des Wirkens zu scheiden, so liegt das Widernatürliche der Selbstvernichtung auf offener Hand. Niemand hat das Recht, von dem Schauplatze dieses Lebens eher abzutreten, als ihn der Herr über Leben und Tod abruft. Von dem Standpunct der christlichen Ueberzeugung aus, daß Gott Niemand über seine Kräfte versuchen werde und daß er denen, die ihn lieben, alle Dinge zum Besten gereichen läßt, kann es mit dem Menschenleben nie dahin kommen, daß es unerträglich oder werthlos wäre. Gott legt keine Last auf, die er nicht tragen hilft; feste, glaubensstarke Willenskraft gebietet den heftigsten Schmerzen. Die bittern Folgen, die man durch Ausschweifung oder Leichtsinn sich bereitete, hat man im Bußgeiste, zur Sühne des gegebenen Aergernisses, zu tragen. Auch ein äußerlich entehrtes, schmachbedecktes oder sieches Dasein verliert unter dieser Bedingung den Werth nicht, da es jedenfalls, mit religiöser Gesinnung, mit Demuth, Gottergebenheit und Geduld getragen, das Mittel bleibt, den Menschen seiner höchsten Bestimmung zurückzugeben. Literatur. Diese ist ungemein reich. Ein Instar omnium ist Stäudlin's Gesch. der Vorstellungen und Lehren vom Selbstmorde. Gött. 1824. Nach ihm führen wir noch an: Blumröder: der Selbstmord, psychologisch erklärt und moralisch gewürdigt. Weimar 1837. J. H. Hoffbauer, über den Selbstmord, seine Arten und Ursachen. Lemgo 1842. Adolf Drechler: der Selbstmord, betrachtet im Verhältniß zum allgemeinen sittlichen Wesen des Geistes. Bas. 1848. [Fuchs.]

Morgan, Thomas, nimmt unter den Deisten (s. d. A.) eine bedeutende Stelle ein. Er war zuerst längere Zeit Prediger einer nonconformistischen und presbyterianischen Gemeinde in Marlborough, verlor aber, weil er ein sehr asotisches Leben führte und sich zum Arianismus bekannte, im J. 1726 sein Amt. Nun legte er sich auf die Heilkunde und übte dieselbe unter den Quäkern zu Bristol aus. Zuletzt lebte er als deistischer Schriftsteller in London bis zu seinem Tode den 14. Januar 1743. Von seinen medicinischen, sowie von den Schriften, worin er den Arianismus vertheidigte und die 1726 in einer Sammlung mit der Aufschrift: The collection of tracts relating to the hight of private judgement etc. zu London in 8. an's Licht traten, kann hier füglich Umgang genommen werden. Seine Hauptschrift aber ist das anonyme Werk: „der Moralphilosoph“, das von 1737 an herauskam (The Moral Philosopher. In a dialogue between Philalethes, a cristian Deist, and Theophanes, a christian Jew, London I. 1737; II. 1739; III. 1740). Daß Morgan als ein unfehlbares Kriterium der Göttlichkeit einer Lehre die sittliche Wahrheit, Vernunft und Angemessenheit der Sache selbst aufstellt, oder daß er sagt, die ursprüngliche wahre Religion Gottes und der Natur habe in der unmittelbaren Verehrung des einen wahren Gottes durch unbedingte Ergebung und Abhängigkeit von ihm, in der Erfüllung aller Pflichten der sittlichen Wahrheit und Gerechtigkeit bestanden, dieß und Anderes hat er mit den Deisten überhaupt gemein; was ihm aber eigenthümlich ist und ihm einen selbstständigen Rang in der Reihe der Deisten gibt, ist dieses Doppelte: einmal vertritt er ein bisher noch nicht dagewesenes Princip, nämlich die gnostische Anschauung des Verhältnisses zwischen dem A. und. N. Testament; sodann versetzt er die Untersuchungen über Gegenstände der Religion und des Glaubens auf ein neues Feld; der Gegenstand nämlich, auf den er ein neues Licht werfen möchte, ist das A. T., seine Geschichte, seine Religion. In ersterer Beziehung lehrt Morgan zwar keinen Dualismus zwischen Geist und Materie, auch dem Doketismus, welcher der Gnosis eigenthümlich ist, spricht er nicht das Wort, dagegen stellt er aber zwischen A. und N. Testament, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen dem Gott Israels und dem Gott der Christen einen Dualismus auf, welcher der gnostischen Ansicht von dem Verhältniß des A. T. und der christlichen Religion auffallend entspricht. Nicht nur erscheinen unserm Deisten die Gnostiker (s. d. A.) als die ächten Christen der ersten Jahrhunderte, als die Vertreter

der freien Wahrheit, sondern er betrachtet auch den Judengott als einen untergeordneten beschränkten nationalen Schutzgott, der keineswegs identisch sei mit dem wahren Gott, ganz so, wie die Gnosis das Gesetz und die ganze A. T. Oeconomie dem Demiurg, einem schwachen, unvollkommenen Wesen zuschrieb. Ist der gnostische Demiurg ein harter, grausamer Gott, so finden wir auch davon Analogien bei Morgan, besonders in seiner Erörterung des Vertilgungskriegs, den die Israeliten auf Befehl ihres Gottes gegen die Canaaniter führen sollten, sowie in der unerträglichen despotischen Härte, die er dem Ceremonialgesetz zuschreibt. Und wie Marcion (s. d. A.) den Paulus allein als Apostel verehrte und nur die Schriften des Paulus und des Pauliners Lucas in seinen Kanon aufnahm; so wählt auch Morgan nur den Apostel Paulus zu seinem Führer; dieser nur gilt ihm als ein Vertreter der freien Subjectivität, des reinen ächten Christenthums im Gegensatz gegen das Judenchristenthum. In Betreff des A. T. aber ist Morgan's Ansicht näherhin diese: Ueber den Polytheismus gibt er zuerst eine phantastische, mythologisch speculirende Erklärung, läßt dann die Götter verehrt werden durch Opfer, zu deren Ordnung und Leitung sich allmählig ein Priesterstand, vorzüglich in Aegypten durch Joseph, gebildet habe. Hier wurden auch die Israeliten während ihres langen Aufenthaltes vollkommen ägyptianisirt, d. i. in Aberglauben gestürzt. Um die durch die ägyptische Priesterreligion so verdorbenen Israeliten zu leiten, accomodirte sich Moses ihrem Aberglauben und gab ein doppeltes Gesetz. Ist aber nach Morgan das Moralgesetz des Moses bloß ein bürgerliches, nationales, dessen sittlicher Theil selbst beschränkt und unvollkommen sei; so ist ihm das Ritual- oder Ceremonialgesetz weiter nichts als ein Stück fleischlicher, weltlicher Politik, woran nichts Wahres und Gutes sei, eine bindende, zu Sclaven machende Verfassung, ein unerträgliches Joch der Finsterniß, Tyrannei und Vasallenschaft, des Grimms und Elends, und der Apostel Paulus muß für diese seine Ansicht sprechen. Während Morgan sofort die Integrität des Pentateuchs bezweifelt, unterwirft er nicht nur die Geschichte des Auszugs aus Aegypten, sondern die ganze israelitische Geschichte, zwar nicht an einem Faden, doch wenn man die da und dort zerstreuten Stellen zusammennimmt, seiner Kritik, wobei theils die Farbe des Uebernatürlichen und Wunderbaren abgebleicht, theils der sittliche Charakter der handelnden Personen in ein schlimmes Licht gestellt wird. Die Wundererzählungen behandelt er so, daß man sieht, wie er zwischen der Voraussetzung des Betrugs und der Annahme einer verändernden Sage unklar hin- und herschwankt. Doch hält er an dieser mythischen Auffassung nicht consequent fest, manche Wundererzählungen werden auch so behandelt, daß das Natürliche des Vorgangs, nur mit Verletzung des moralischen Charakters einer handelnden Person, hergestellt wird. Z. B. das Wasser aus dem Felsen wird so erklärt: In Aegypten hatte das Volk alle Wasservorräthe vermittelst der Canäle aus dem Nil gehabt und deßhalb nie frische Quellen gesehen. Als es nun Wasser aus einem Felsen fließen sah, so mußte ihm das anfangs wunderbar vorkommen. Als später die Entdeckung gemacht wurde, daß das ein alltägliches Werk Gottes und der Natur sei, so schlug man dem Moses zur Strafe für solche Anmaßung den Eintritt in das Land Canaan ab. Besser als Moses kommen bei Morgan die Propheten weg, deren Beruf und Stellung in der Nation er im Ganzen nicht unrichtig auffaßt und die er von den Priestern gehörig zu unterscheiden weiß. Wenn er aber im Allgemeinen mit Achtung und Ehrfurcht von ihnen spricht, so apostrophirt er doch einzelne, wie Samuel, David &c. weniger rühmlich, und alle müssen mehr oder weniger die Schuld haben, daß die unglückliche Nation durch verkehrte Politik in Religionssachen zu dem traurigen Schicksal, dem babylonischen Exil, gebracht worden. Das Gesammturtheil über das Volk liegt darin, daß endlich im Dialog „der christliche Jude Theophanes“ selbst zugibt, das Volk Israel und später dessen Ueberbleibsel, Juden genannt, seien ein höchst verkehrtes, gröblich unwissendes, abergläubisches und verzweifelt gottloses Geschlecht von Menschen gewesen. — Wie Morgan eine große Kluft befestigt zwi-

schen dem A. und N. Testament, so macht er auch eine dualistische Scheidung zwischen Judenchristenthum und reinem Christenthum. Er faßte zwar das Christenthum als Moral und als wiederhergestellte Religion der Natur auf, und hob namentlich als Vorzug der christlichen Offenbarung die Klarheit und Gewißheit der Kenntniß von Gott, unsern sittlichen Pflichten und der Unsterblichkeit hervor; aber er verneinte alles Geheimniß in dem christlichen Glaubenssystem. Nur um sich nothwendig zu machen, meint er, habe der Clerus die Sacramente erfunden. Auch fand nach ihm schon in der ersten Zeit eine Vermischung des Jüdischen mit Christlichem Statt, und die Verschiedenheit in den Ansichten, ob die Juden- und Heidenchristen zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verpflichtet seien, diente ihm zum Beweise, daß die Apostel nicht in gleicher Weise inspirirt und unfehlbar gewesen; nur Paulus war der große Freidenker seiner Zeit, der kühne und tapfere Vertheidiger der Vernunft gegen die Auctorität im Gegensatz gegen diejenigen, welche ein gottloses System des Aberglaubens, der Blindheit und Sclaverei unter dem sehr scheinbaren Vorgeben göttlicher Offenbarung gegen alle gesunde Vernunft und Verstand aufgestellt hätten. Wie in der alten Zeit das ächte Christenthum nur bei einigen Dissenters (Gnostiker) gewesen sei, so sei auch sein christlicher Deismus keineswegs eine Opposition gegen das ächte Christenthum, sondern nur Position des Aechtchristlichen, und Negation des Judenchristenthums, das immer noch in der Christenheit wuchere. Diese Lehren des Moral Philosopher, welche Morgan im ersten Bande in dialogischer Form selbstständig entwickelte, riefen mehrere Erwiederungen hervor, namentlich von John Chapman († 1760), von John Leland, der schon gegen Tindal aufgetreten war, und von dem jüngern Thomas Burnet. Nachdem Morgan im zweiten Band auf die Schriften Chapman's und Leland's geantwortet hatte, schrieb Moses Lowman, auch ein presbyterianischer Prediger (1752), eine Vertheidigung der bürgerlichen Einrichtungen der Hebräer. Gegen Lowman und den zweiten Band von Leland's Schrift war der dritte Band des Moral Philosopher gerichtet. Auf diesen folgte die ausführliche Streitschrift des Presbyterianers, Samuel Chandler, der den wahren Namen des Moral Philosopher zuerst nannte. Das wichtigste und berühmteste Werk aber, das in der Morgan'schen Controverse erschien, ist „die göttliche Sendung Mosis“ von William Waburton, damals Kaplan des Prinzen von Wales, 1759 Bischof von Glocester († 1779). Vrgl. Henke, allg. Geschichte der christl. Kirche Thl. 6. S. 70. ff. Trinius, Freidenker-Lexicon S. 369. ff. Schröckh, christl. Kirchengesch. seit der Reformation Thl. 6. S. 200 ff. Fuhrmanns Handwörterbuch Bd. 3. Lechler, G. V., Geschichte des englischen Deismus. [Fritz.]

Morganatische Ehe, s. Ehe zur linken Hand.

Morgaw, s. Methodisten.

Morgengebet (das kirchliche). Schon das Licht der natürlichen Vernunft erkennt in der Morgenzeit die ideelle Repräsentation des Schöpfungsactes, schaut sie deßhalb als eine den Göttern geweihte Zeit und fordert vom Menschen, daß er, als Priester der Natur, mit ihr auflebe und ihr Worte leihe. Wie hoch das Gesetz des A. B. diese Zeit stelle und wie es sie ganz besonders dem Dienste Gottes zueigne, ist bekannt. Im N. B. ist sie durch das Beispiel Jesu (Marc. 1, 35), wie durch die wichtigsten Momente des Erlösungswerkes (Leiden und Auferstehung) geheiligt worden. Wenn demzufolge der fromme Sinn der Gläubigen diese Zeit von jeher mit einer höhern Signatur bekleidet sah, wenn man mit der Darbringung des unentweihten Tributes der Erstlinge des Tages das dem allgemeinen Priesterthum inhärirende Opfer des Gebetes verband, wenn man diese Zeit als wichtigen Incidenzpunct des Gnadenlebens betrachtete, sie danach gemeinsam und öffentlich feierte, so that man nur, wozu der, Alles sub specie aeternitatis betrachtende Glaube von selbst anregte. Wenn endlich die Kirche Gottes die Heiligung dieser Zeit gesetzlich anordnet, indem sie dieselbe ganz besonders in den Kreis der von ihr fixirten täglichen Gebetostunden zieht, so geschieht auch dieß nur, um den durch diese Sieben-

zahl symbolisirten Bund Gottes mit der gläubigen Menschheit fester zu gründen und zu bethätigen. — Die Geschichte der Morgengebetsstunde betreffend, so wissen wir zwar aus dem bekannten Brief des Plinius an Trajan, daß sich die Christen, die er antelucanos nennt, vor Sonnenaufgang versammelten; indeß ist, abgesehen davon, daß er nur von dem status dies spricht, dabei an eine regelmäßig gehaltene Gebetszeit nicht zu denken. Bei dem Verbote gemeinsamen Gottesdienstes versammelte man sich eben zu einer Zeit, wo man ungestört und sicher war. Wenn auch Tertullian (de Orat. c. 18) den Grundsatz festhält, man müsse überall und allzeit beten, so bezeichnet er doch nur die „apostolischen Stunden" (Terz, Sext und Non) als Gebetsstunden. Doch fügt diesen drei Stunden der Verfasser der Expositio Orat. Domin. (Cyprian?) neben dem Abend-, und dem Gebet während der Nacht auch das Morgengebet bei: Mane orandum est, ut resurrectio Domini matutinâ oratione celebretur (ep. 35). An all' diesen Stunden versammelten die Bischöfe ihre Gläubigen in den Kirchen; doch begnügte man sich in der Praxis, da es von Seite der Laien nicht immer möglich war, an allen Stunden Theil zu nehmen, wenigstens soweit es die Wochentage angeht, mit dem feierlichen Früh- und Abendgottesdienst Const. Apostol. l. II. c. 59. Daß aber diese allgemein und öffentlich waren, erhellt daraus, daß, obgleich das achte Buch der apostolischen Constitutionen sechs tägliche Gebetsstunden vorschreibt (c. 40), daselbst doch nur für die Morgen- und Abendstunde ein Ritus und Formulare angegeben sind. Die Morgenandacht beginnt mit dem Morgenpsalm 62 (ὁ ὀρθρινός), sodann folgen Gebete für die Katechumenen, Energumenen und Pönitenten; zum Schluß Gebete für die Gemeinde und der Segen. Die Theilnahme des Volkes an diesen täglichen Gebetsstunden verminderte sich übrigens mit der Zeit und die feierliche Morgenandacht wandelte sich von Seite der Laien in eine private um, wiewohl noch später z. B. Theodulph von Orleans (23. Can. in dem Capitulare) und der hl. Carl Borromäus (Synode von Mailand 1576 p. 1. c. 24) die gemeinsame Andacht am Morgen und Abend in der Kirche empfehlen. Dagegen erhielt sich die alte kirchliche Ordnung beim Clerus, der in der Heiligung der alten Stunden stellvertretend für die Gemeinde einzutreten hat. Und insofern kann immerhin noch von einem kirchlichen Morgengebete die Rede sein. Die alten Namen hiefür sind ὄρθρος und preces matutinae. Man hat zwar der Etymologie zuwider später auch das „Matutin" genannt, was die Alten matutinas Vigilias, Orationem nocturnam etc. nannten und die Griechen jetzt noch μεσονυκτιον nennen; ursprünglich verstand man aber darunter das Gebet bei Tagesanbruch. Ὄρθρος und preces matutinae ist unzweifelhaft das, was jetzt die Laudes sind (s. Goar Euchol. pag. 33. Not. 58). Doch ist zu bemerken, daß schon J. Cassian eine doppelte solemnitas matutina erwähnt, und eine davon prima nennt (l. c.); sonach faßt sowohl das Lateinische: precatio matutina als das Griechische: ὄρθρος zwei Gebetsstunden in sich, sc. die Laudes und die Prim. Die Einführung der letztern war zur Zeit Gregors M. schon allgemein. Man hat also von dieser Zeit ein doppeltes Morgengebet zu unterscheiden; eines vor und das andere nach Sonnenaufgang. Den Inhalt beider anzugeben, ist hier nicht der Ort. Man sehe die Schrift von Dr. Allioli: „Ueber die innern Motive der canonischen Stunden ꝛc. Augsburg 1848". An Aufforderungen an die Laien, sich beim öffentlichen Morgengebete einzufinden, hat es, wo man noch Gelegenheit dazu von Seite des Clerus gab, nie gefehlt (s. z. B. Hunolds Predigten Bd. IV. 74. Predigt), auch hat die Kirche nicht ermangelt, ihre Indulgenzen den Theilnehmern, namentlich an hohen Festen, anzubieten; deßungeachtet ist theils durch Schuld der Laien, theils des Clerus die private Morgenandacht an die Stelle der öffentlichen, gemeinsamen, allgemeinen getreten. Was das häusliche Morgengebet, welches nach den apostolischen Constitutionen l. VI. c. 30 nur ein Nachbild des öffentlichen sein sollte, betrifft, so liegen von Seite der Kirche nur Aufforderungen vor, aber aus allen Jahrhunderten, daß es nicht unterlassen werde. Dagegen die Formulare richteten sich nach dem Bildungsgrad

der jeweiligen Zeit, sind auch nur z. B. in Katechismen empfohlen, nicht geboten. Inhalt derselben ist demüthige Anbetung Gottes, Danksagung, Aufopferung, Erweckung der Intention bei den Handlungen des Tages, Bitte um Schutz ꝛc., Anrufung Mariä, des Schutzengels u. s. f. Es soll möglichst darauf gedrungen werden, daß alle Hausgenossen daran Theil nehmen; ohne dieß fehlt der Familie das einigende, geistige Band, die höhere, übernatürliche Weihe, und eine reiche Gnadenquelle. Vgl. Abendgebet und Abendläuten. [Frick.]

Morgengebet der Juden, s. Thephilla.

Morgengottesdienst. Dem Herrn der Zeit und Ewigkeit gehört jeder Augenblick, und nicht bloß bestimmte Stunden der Tage noch auch bloß einzelne Tage im Jahre sind Seinem Dienste geweiht, sondern alle Zeit und alles Leben. Durch die Menschwerdung des Sohnes ist Gott selbst, der Ewige, eingetreten in die Zeit und dadurch ist alle Zeit heilig. Darum muß auch der Mensch alle Zeit Gott heiligen. Weil aber der Mensch nicht bloß für die Ewigkeit, sondern auch in der Zeit für sein Erdenleben thätig sein muß, so muß er seinen Gottesdienst und Erdendienst in eine heilige Harmonie bringen. Wie er dieß zu thun habe, um auf keiner Seite zu wenig zu thun, darüber hat Gott selbst ihn belehrt durch das Sabbathgesetz, das er im Christenthum zum Sonntagsgottesdienst verklärt hat. Allein nicht bloß jede Woche, auch jeder Tag muß eine heilige Weihe im Leben des Cultus erhalten, die sich an die natürlichen Abschnitte des Tageslaufes anlehnen wird. Diese Abschnitte sind Morgen und Abend (Tag und Nacht). Daher ist ein Morgen- und Abendgottesdienst (s. d. A.) schon in der Natur begründet. Doch die liturgische Form ist hiefür nicht immer und überall die gleiche gewesen. I. Bei den Juden bestand der tägliche Morgengottesdienst (wie der des Abends) darin, daß ein jähriges Lamm mit dem dazu gehörigen Speis- und Trankopfer zum Brandopfer gebracht (Num. 28, 2—8) und im Heiligen jeden Morgen und Abend beim Besorgen der Lampen des goldenen Leuchters auf dem Räucheraltar das Rauchwerk angezündet wurde (Exod. 30, 7. 8). So im Tempel. In den Synagogen traten an die Stelle jener Opfer fest bestimmte Gebete und Vorlesung eines Stücks aus dem Gesetze, worauf nur am Sabbath oder an Festen eine weitere Lesung aus den prophetischen Schriften folgte. Die Zeit, zu welcher dieser Gottesdienst in den Synagogen stattfand, war dieselbe mit der des Tempelgottesdienstes. II. Auch bei den Christen bestand der tägliche Gottesdienst ursprünglich in der regelmäßigen wiederkehrenden Morgen- und Abendandacht, zu welcher das Volk sich früh mit Tagesanbruch und Abends bei Sonnenuntergang in der Kirche versammelt (Act. II. 46. Plin. ep. ad Traj.). Nach den apostolischen Constitutionen (l. II. c. 59) begann der Morgengottesdienst nach einem stillen Vorbereitungsgebet damit, daß man den Psalm 62, den Morgenpsalm anstimmte, worauf der 50. Psalm folgte, dem zuweilen auch noch der 90. Ps. vorangeschickt wurde; dann folgte das Kirchengebet für die Katechumenen, Energumenen und Büßer, die sodann vom Bischofe oder Diacon in der bekannten Weise entlassen wurden. Darauf begann der Diacon das allgemeine Kirchengebet (die προσφώνησις) oder Litanei, bei welcher die Gemeinde nach jeder einzelnen Bitte das „κύριε ἐλέησον“ sang oder sprach, worauf das Gebet folgte, ähnlich wie in der Liturgie des Charfreitages (s. Charwoche); zuletzt folgte, indem man bekanntlich in den ersten Jahrhunderten der Kirche gewohnt war, täglich zu communiciren, die Feier der hl. Eucharistie, wogegen nur an Fasttagen Einige eine unpassende Bedenklichkeit zeigten (Tertull. de orat. c. 14). Auf die eucharistische Feier folgte das Dankgebet vom Bischof gesprochen und der ganze Gottesdienst schloß mit dem vom Bischof ertheilten Morgensegen (χειροθεσία ὀρθρινή) und der Diacon entließ die Gemeinde mit der bekannten Formel: „Gehet im Frieden!“ Es bleibt zu bemerken, daß an den gewöhnlichen Wochentagen die am Sonntag vor dem allgemeinen Kirchengebete eintretende Schriftlesung und Predigt nicht stattfand. III. Nach der gegenwärtigen Cultpraxis besteht der Morgengottesdienst a) in der katholischen

Kirche in der mit der eucharistischen Opferhandlung der hl. Messe täglich wiederkehrenden Feier. Der Morgenpsalm ist in den Lobgesängen des Breviers (s. d. A.), der 51. Psalm ebendaselbst und durch das Confiteor (s. d. A.) in der Meßfeier vertreten; das allgemeine Gebet (s. d. A.) findet jetzt nur eine Stelle an Sonn- und Festtagen nach der Predigt und an den Wochentagen da oder dort im Advent und der 40tägigen Fasten nach der Lesung des Evangeliums. Der Morgensegen findet sich sowohl am Schlusse der hl. Messe (s. d. A.) als auch zu Ende der Prim im Brevier. Die Kirche hat für diesen Gottesdienst die erste Hälfte des Tages festbegrenzt, so daß nach der Mittagsstunde (media dies) die hl. Messe nicht celebrirt werden darf. In der ersten Hälfte des Tages aber läßt die Kirche dieß Opfer täglich darbringen, weil in ihm der Tag seine höchste Weihe und erhabenste Heiligung erfährt, die Gläubigen aber durch Anwohnen bei diesem hl. Act ihr Opfer, die Erstlinge des Tages, dem Herrn darin mitdarbringen und die Segnungen Gottes für des Tages Aufgabe daraus schöpfen. Die Kirche wünscht zur Vermehrung dieser Segnungen, daß die Gläubigen alle Tage auch das eucharistische Mahl empfangen, wenn sie es auch nicht befiehlt (Trid. Sess. XXII. c. 6. de sacrif. M.). Den Gegnern dieser alten und heiligen Ordnung antwortet Tertullian sehr treffend: „Ergo devotum Deo obsequium Eucharistia resolvit, an magis Deo obligat? Nonne solemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et re servata utrumque salvum est et participatio sacrificii et executio officii“ (de orat. c. 14). In Cathedral- und Collegialstiftskirchen tritt die Feier der hl. Messe in Verbindung mit dem öffentlichen Breviergebet als Morgengottesdienst für das Heil der Diöcese oder des ganzen Stiftsverbandes ein, gewinnt dadurch eine größere liturgische Fülle und bewahrt andererseits eine größere historische Treue. — b) In der griechischen Kirche stellt die Matine den Zeitraum von der Geburt des Erlösers bis zum Antritt seines Lehramtes dar, während die Vesper des Abends zuvor als erster Theil der symbolisch-liturgischen Darstellung des Erlösungswerkes, den Zeitraum von der Weltschöpfung und dem Sündenfall bis zum Erscheinen Christi auf Erden umfaßte. Beim ersten Glockenzeichen erscheinen Priester und Diacon in der Kirche an den hl. Thüren, wo sie abwechselnd Gebete um Gnade sprechen zur hl. Dreifaltigkeit und um Fürbitte der Mutter Gottes. Dann gehen sie zu dem Bilde Christi und darauf zu dem Bilde Maria's, sprechen kurze Gebete, treten dann in das Heiligthum und ziehen dort die hl. Kleider an. Der Lector liest nun das Hexapsalmium (einzelne aus sechs Psalmen ausgewählte Sprüche), worauf als Morgengebet die Verse 2 und 9 des 62. Ps. gesprochen und dann das Gloria und dreimaliges Alleluja angestimmt werden. Der Priester betet indeß in der Kirche still für sich seine Gebete, während der Lector eine zweite Lection fortsetzt, worauf der Diacon die Ektenie (ein durch die ganze Liturgie der Eucharistie hindurchlaufendes Gebet) beginnt, die der Presbyter mit der Doxologie beschließt, worauf die Sängerchöre den Lobgesang auf den erschienenen Heiland anstimmen. Dann liest der Lector am Lesepult die beiden Kathismen (Psalmenlectionen, während welcher das Volk im Alterthum sitzen durfte). Hierauf erscheint, nachdem die bisher ohne Beleuchtung gelassene Kirche auf einmal ganz hell beleuchtet worden, der Bischof in Procession aus dem Heiligthum heraus mit der übrigen Kerzen tragenden Geistlichkeit, als Bild der Erscheinung Christi auf Erden, und zieht dann räuchernd in der ganzen Kirche umher. Nach dieser Procession kommt das Matinegebet des Bischofs, dann ein Wechselsang des Presbyters, worauf das zwölfmalige Gospodi pomilui folgt und das Lesen des Auferstehungscanons (= Hymnus von neun Oden); alsdann fordert der Diacon die Gemeine zum Preise der allerheiligsten Jungfrau auf, drei Lobpsalmen werden recitirt und von dem aus den hl. Thüren tretenden Presbyter geschlossen mit dem Rufe: „Ehre sei dir, der du uns das Licht leuchten lässest“, was ein Rest der alten Praxis ist, wo der Schluß der Matine mit dem Sonnenaufgang zusammentraf. Hierauf stimmt der Chor und mit ihm die ganze Geistlichkeit das sog. „große Gloria“ an, womit die Matine

schließt, da sie durch die erste Hore vom Hauptgottesdienst getrennt ist. Dieser beginnt an Sonntagen in der Regel um 10 Uhr mit dem vom Bischof in feierlicher Amtskleidung ertheilten Segen und besteht im Vollzug der Liturgie des hl. Chrysostomus (s. Liturgien). [Kollmann.]

Morgenländische Kirche, s. Griechische Kirche.

Morgenläuten, s. Abendläuten und Angelus domini.

Moria מֹרִיָּה = מֹרְאִיָּה d. i. Gottgeschauter (von Gott Ausersehener). Jerusalem lag an der Südspitze einer landzungenartig von Nord nach Süd sich erstreckenden Höhe, welche durch die Thäler Hinnom und Josaphat gebildet wird, am Süden schroff und abschüssig gleich einem Vorgebirge endet, gegen Norden aber sich allmählig abdacht. Das Plateau dieses äußersten Höhenzuges, den Jerusalem einnahm, hat wieder vier einzelne Erhebungen oder Endpuncte, Sion, Akra, Bezetha und Moria genannt. Akra und Sion bilden die südöstliche, Bezetha und Moria mit dem Ophel die nordöstliche Seite. Zwischen beiden liegt eine Vertiefung, welche an der zweiten, südlichen Hälfte des Moria eine andere östlich laufende (vom heutigen Jafathore aus) in sich aufnimmt, und dann in gerader Richtung nach Süden in die vereinigten Thäler Hinnom und Josaphat mündet. So hatte die Stadt drei durch die Natur gebildete Abtheilungen: den Sion und nördlich davon durch eine Einsenkung getrennt die Akra, ihnen gegenüber Bezetha, Moria und Ophel, welche aber einen zusammenhängenden Höhenzug bilden. Wenigstens jetzt ist keine Spur von Einschnitten und Vertiefungen zu erkennen. Diese ganze Seite scheint in der frühesten Zeit nicht zur Stadt gehört zu haben; erst mit der Erweiterung der Stadt und vorzugsweise durch die Erbauung des Tempels, wurde auch sie mit der Stadt vereinigt. Denn auf dem mittleren Hügel, dem Moria, stand der Tempel. Um Raum zu gewinnen hatte man seine Fläche geebnet, gegen Osten hin durch colossale Unterbauten gestützt und erweitert, und gegen Westen durch eine Brücke mit dem höher gelegenen Sion verbunden. Dem Tempel folgten noch andere Prachtbauten, welche durch das Castell Ophel an der Südostspitze geschützt wurden, wie der Sion an der Nordwestecke durch den Millo. Die Ursache, warum auf dem Moria der Tempel erbaut wurde, gibt 1 Chron. 21, 15. 16. u. 22, 1. an. Daß aber die hier bezeichnete Stelle der Moria sei, erhellt aus 2 Chron. 3, 1. „Salomo fing an zu bauen das Haus des Herrn in Jerusalem, auf dem Berge Moria, wo er erschienen war David seinem Vater; auf dem Platze, den David bestimmt, in der Tenne Arnan's des Jebusiters." Der Name Moria knüpft sich an jenen Befehl Gottes, nach dem Abraham hier seinen Sohn opfern sollte (Gen. 22). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Abraham hieher, auf diesen Berg mit Isaac seinem Sohne gekommen sei, und hier die feierliche Erneuerung der ihnen gemachten Verheißungen empfangen habe, obgleich der Name Moria vom Tempelberge gebraucht, sonst nie mehr als an obiger Stelle vorkommt. Der Name Sion hatte alle andern Bezeichnungen verdrängt, und die specifische Benennung, nachdem einmal der Tempel stand, war Tempelberg (הַר בַּיִת), wie er in der Mischna heißt. [Schegg.]

Morinus, Johannes, ein gelehrter Oratorianer, ist geboren zu Blois im J. 1591 und stammte von reformirten Eltern ab. Hatte er sich zu la Rochelle das Studium der classischen Literatur vorzüglich angelegen sein lassen, so warf er sich nachher zu Leiden mit allem Eifer auf das der Philosophie, Mathematik, Jurisprudenz, und namentlich der Theologie, sowie der orientalischen Sprachen. Die Lecture der hl. Schrift, der Kirchenväter und der Concilienacten erregte in ihm bald Zweifel über die Richtigkeit des reformirten Lehrbegriffs und diese Zweifel wurden noch gesteigert durch die Streitigkeiten der Arminianer und Gomaristen (s. d. A.). Nach langerem Prüfen trat er endlich zu Paris unter der Leitung des Cardinals du Perron in den Schooß der katholischen Kirche zurück. Um ungestörter den Wissenschaften leben zu können, trat er 1618 in die erst kurze Zeit vorher von Berülle (s. d. A.) gestiftete Congregation der Oratorianer ein. Nachdem er noch die Priesterweihe

erhalten, gab ihn Berülle dem Miron, Bischof von Angers, an die Seite, und als dieser 1627 Erzbischof von Lyon wurde, folgte ihm Morin auch dahin nach. Nach dem Tode dieses Prälaten kehrte er im J. 1628 nach Paris zurück und gewann da durch seine Schriften und ausgebreiteten Kenntnisse bald ein solches Ansehen, daß die Prälaten ihn öfters zu ihren Versammlungen zuzogen und in den wichtigsten Angelegenheiten sich seines Rathes bedienten. Auch Papst Urban VIII., der die Griechen und die übrigen schismatischen Kirchen des Morgenlands mit der römischen Kirche zu vereinigen suchte, berief ihn nach Rom, um zu diesem Unionswerke mitzuwirken. Nahm ihn auch der Cardinal Barberini in Rom recht freundlich auf, so verstrich gleichwohl einige Zeit, bis er sich auch bei Holstenius und Allatius geltend zu machen wußte. Es gelang ihm aber auch dieses. Während nämlich die meisten Mitglieder der Unionscommission die Ansicht theilten, alle Ordinationen z. B. der griechischen Kirche müßten verworfen werden, weil dabei nicht Alles beobachtet worden, was die Scholastiker zur Form und Materie derselben rechneten, machte vorzüglich Morinus mit Allatius und Andern geltend, daß die griechische Kirche betrachtet werden müsse als in völliger Uebereinstimmung mit der lateinischen Kirche stehend, wenn und insoweit sie noch Alles das festhalte, was vor dem Schisma des Photius geglaubt und festgehalten worden. Nach neun Monaten kehrte Morin auf Betreiben des Cardinals Richelieu nach Frankreich zurück. Nach dem Einen hätte sich dieser Minister der Dienste des Morinus bedienen wollen, nach Andern aber, was mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, hätte er befürchtet, Morinus könnte in Rom über ihn weniger günstige Mittheilungen machen. Fortan wirkte er wieder auf dem literarischen Gebiete bis zu seinem Tode den 28. Febr. 1659. Von seinen zahlreichen Schriften heben wir folgende aus: 1) Exercitationum ecclesiasticarum libri duo. De patriarcharum et primatum origine et antiqua censurarum in cleros praxi. Paris. 1626 in 4. Diese Schrift enthält viel interessantes Material, ist aber nicht ohne formelle Fehler, und bildet durch die strenge Hervorhebung der Papalrechte einen gewissen Gegensatz zu der Schrift: 2) Histoire de la deliverance de l'église Chretienne par l'empereur Constantin et de la grandeur et souveraineté temporelle donnée à l'église Romaine par les rois de France. Paris. 1630 in fol. Dieses Werk, das einzige, welches Morin in französischer Sprache verfaßte, gefiel in Rom nur wenig, und er mußte dem Cardinal Barberini das Versprechen geben, bei einer etwaigen zweiten Auflage gewisse Aenderungen anzubringen. Zwei Jahre vorher, 1628, gab er heraus: 3) Biblia LXX interpretum Graeco-Lat. cum praefatione et prolegomenis. 3 vol. in fol. Das Ansehen der Septuaginta wird gegenüber dem damaligen hebräischen Texte, der von den Juden corrumpirt worden sei, auf eine Weise hervorgehoben, daß Gegenschriften nicht ausbleiben konnten. Auch in den Schriften: 4) Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum. Paris. 1631; exercitationes biblicae de Hebraei Graecique textus sinceritate, germana LXX interpretum translatione dignoscenda, illiusque cum Vulgata conciliatione. Paris. 1633 und: diatribe elenctica de sinceritate Hebraei Graecique textus dignoscenda, et animadversiones in censuram exercitationum ad Pentateuchum Samaritanum. Paris. 1639, will überall der Nachweis geliefert werden, wie sehr der hebräische Text von den Juden corrumpirt worden sei, und daß der samaritanische Text weit besser als der hebräische sei, sich auch nicht von dem unterschieden habe, welchen Eusebius, Hieronymus und die übrigen Kirchenväter vor sich gehabt hätten, und völlig harmonire mit der Uebersetzung der Septuaginta. Im sechsten Bande der Polyglotte von Jay ist dieser samaritanisch-hebräische Text und eine samaritanische Uebersetzung des Pentateuchs aufgenommen. War Morin schon durch die genannten Werke, denen er 1657 noch eine samaritanische Grammatik und ein samaritanisches Lexicon beifügte, sehr stark in Anspruch genommen, so ließ er doch auch die positive Theologie nicht brach liegen. 1651 erschien zu Paris in fol. Commentarius historicus de disciplina in administratione poenitentiae 13 primis saeculis in ecclesia occidentali et

huc usque in orientali observata in 10 libros districtus. Nur nach und nach fand dieß Buch die rechte Anerkennung, die Censoren hielten ihn an, einige Stellen näher zu erklären oder zurückzunehmen, eine ganze Abhandlung, de expiatione catechumenorum, durfte, weil vorgeblich im Widerspruche stehend mit dem Beichtinstitute, anfangs gar nicht gedruckt werden. Commentarius historicus ac dogmaticus de sacris ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores, Paris. 1655 in fol., ist besser geordnet als das vorhergehende und reich an Material. Im J. 1703 erschienen zu Paris: Opera posthuma: a) de catechumenorum expiatione; b) de sacramento confirmationis; c) de contritione et attritione. Accesserunt Lucae Holstenii dissertationes duae de ministro et forma sacramenti confirmationis apud Graecos. Endlich gab Richard Simon im J. 1682 mehrere Briefe literarischen Inhalts von und an Morin heraus unter dem Titel: Antiquitates ecclesiae orientalis clarissimorum virorum Card. Barberini, L. Allatii, Lucae Holstenii, Jos. Morini etc. dissertationibus epistolicis enucleatae, nunc ex ipsis autographis editae. Quibus praefixa est Joan. Morini vita. Londini. Die Biographie, welche Simon verfertigte, ist eine wahre Satyre nicht allein gegen Morinus, sondern auch gegen die ganze Oratorianercongregation. Vgl. Biographie universelle. Tom. 30. J. P. Niceron's Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten. Thl. 9. 30—48. Schröckh, Kirchengesch. seit der Ref. Bd. 4. S. 123 ff. Iselin's Lexicon, Thl. 3. [Fritz.]

Moriskos, s. Mauren.

Moriz, Adolph, der einzige Sohn des Herzogs Heinrich von Pegau und Neustadt († 18. Sept. 1713), eines Bruders des Cardinals Christian August (s. d. A.), war nach dem Tode seines Oheims Moriz Wilhelm (s. d. A.) und dessen beider Söhne der letzte männliche Sprosse der herzoglichen Linie von Sachsen-Zeitz. Seine Neigung zur katholischen Kirche und zum geistlichen Stande wuchs ungemein durch seines Oheims, des Cardinals, frommes Vorbild, in dessen Hände er am 23. März 1716 im Paulinerkloster zu Marienthal in der Oberlausitz sein Glaubensbekenntniß ablegte. So sehr ihm auch der Papst und Kaiser Carl VI. von seinem Vorhaben, in den geistlichen Stand zu treten, abriethen, so setzte er doch alle Würden, die seiner warteten, hintan und trat 1718 in den geistlichen Stand. Bald war er zum Domherrn von Cöln, hierauf zum Propst von Alt-Oettingen und endlich im Jahre 1730 zum Erzbischof von Pharsala in part. infid. erhoben. Ein Jahr später ward er Bischof von König-Grätz und im J. 1732 Bischof von Leitmeritz und bald darauf Administrator des churfürstlichen Erzstiftes von Trier. Ein Muster als Bischof und Vater der Armen starb er im wohlbegründeten Rufe hoher Frömmigkeit.

Moriz, Wilhelm, Herzog von Sachsen-Zeitz, ein Bruder Christian Augusts (s. d. A.), des Cardinals-Primas von Ungarn. Schon seit dem Jahre 1702 fühlte Moriz Wilhelm einen höheren Zug zur katholischen Kirche in sich und hatte deßfalls manche Unterredung mit seinem Bruder, dem frommen Cardinal. Aber ein großes Hinderniß für diese Richtung war der lutherische Eifer seiner Gemahlin Maria Amalia, Tochter des bekannten Churfürsten und Markgrafen Friedrich Wilhelm von Brandenburg; sowie die in Aussicht gestellte Verzichtleistung auf die reichen Einkünfte seines Bisthums bei seinem Uebertritte zur katholischen Kirche gemäß Art. 5. des westphälischen Friedens. Ueber diesen letzten Punct vom Kaiser beruhigt, arbeitete er mit Eifer an seiner Vereinigung mit der einen Kirche. Am 26. December 1715 legte er in der Norbertinerabtei Taksara in Böhmen sein Glaubensbekenntniß in die Hände seines Bruders, des Cardinals, ab. Als bald darauf die Bekehrung des Herzogs Moriz Adolph (s. d. A.) erfolgte, so entstand eine heftige Bewegung unter den Protestanten. Die Gemahlin Moriz Wilhelms bot Alles auf am preußischen Hofe, um durch ihren Bruder, den König, und angesehene lutherische Theologen ihren Gemahl zum vorigen Glauben zurückzubringen. Seine Schuldenlast und deren in Aussicht gestellte Bezahlung, die Bearbeitung lutherischer Theologen und endlich der unkluge Schritt seines Vetters, des Churfürsten August von Sachsen und

Königs von Polen (vor welchem Schritte letzteren der Papst Clemens XI. und der Cardinal von Sachsen so nachdrücklich gewarnt hatten), der seinem bedrängten Vetter Moriz Wilhelm, gestützt auf jenen Art. 5 des westphälischen Friedens, das Bisthum Naumburg entzogen und sich angeeignet hatte, machten ihn schwankend, bis er am 16. October 1718 in der Kirche des hl. Lorenz zu Zeitz in aller Frühe und Stille dem katholischen Glauben entsagte. Der Unglückliche starb einen Monat später, am 16. November 1718, an den Blattern in einem Alter von 54 Jahren. — Seine Bildung und wissenschaftliche Kenntnisse, namentlich im Fache der Heraldik, kann man ihm nicht absprechen.

Mörlin, Joachim, ein lutherischer Theologe, war 1514 zu Wittenberg geboren, wo sein Vater Professor der Metaphysik war. Er studirte zuerst zu Marburg und Constanz, dann in Wittenberg. 1540 wurde er als Prediger nach Arnstadt berufen. Nachdem er dieses Amtes 1543 von dem dortigen Grafen enthoben worden war, wurde er im folgenden Jahre von dem Magistrate zu Göttingen zum Inspector der dortigen Kirche ernannt. Er zeigte sich 1548 als einen heftigen Bekämpfer des Interims und als einen wüthenden Zeloten. Er wurde deßhalb auf Befehl des Herzogs von Braunschweig, welcher die Einführung des Interims bewerkstelligen wollte, aus Göttingen entfernt und zog zuerst nach Schleißingen und dann nach Königsberg, wo ihn der dortige Herzog zum Pfarrer an der Domkirche ernannte. Als um jene Zeit in Königsberg die Osiandrischen Streitigkeiten ausgebrochen waren, bewies Mörlin anfänglich große Mäßigung, so daß der Herzog glaubte, den tauglichsten Vermittler zwischen den erhitzten Parteien gefunden zu haben. Da aber seine eifrigen und klugen Bemühungen nichts fruchteten, und Osiander vielmehr in einem gereizten, rücksichtslosen Tone demselben entgegentrat, so brach Mörlin jetzt nur um so heftiger los. Er bestieg von jetzt an nie mehr die Kanzel, ohne, wie Plank sagt, eine Ladung gegen Osiander gerichtet zu haben, die er mit dem äußersten Ungestüm herabdonnerte, während der letztere seinerseits ebenfalls auf gleiche Weise verfuhr und seine Gegner öffentlich Schelme, Bösewichter und Ehrendiebe nannte. Der Streit wurde mit solcher Heftigkeit geführt, daß Mörlin Osiander nicht bloß als Bischof für abgesetzt erklärte, weil er eine notorisch irrige und ketzerische Lehre vertheidige und sich selbst zum Interimsbischof ernannte, sondern auch einige Bürger aus seiner Gemeinde, welche ihm als Anhänger Osianders bekannt waren, von dem Abendmahle ausschloß und selbst von der Kanzel herab verkündete, daß er Keinen, der nur Osianders Predigten besuchte, in den Beichtstuhl oder als Taufpathe zulassen werde. Außerdem gab er eine Widerlegung der Osiandrischen Confession heraus, in der Absicht, Osiander als einen von der ganzen Kirche bereits verdammten und überwiesenen Ketzer hinzustellen, auch wies er jeden Antrag zu einem Vergleiche mit demselben ab. Als Osiander inzwischen gestorben war, und seine Gegner ihn auch noch nach seinem Tode verfolgten, so erließ der Herzog ein Mandat an seine ganze Landschaft, an alle Theologen und Pfarrer, worin er den letzteren und besonders Mörlin als „dem Principal des Zwiespaltes" befahl, sich bei Verlust ihrer Aemter und bei Erwartung willkürlicher und Leibes-Strafen" alles Schmähens und Lästerns zu enthalten. Mörlin verweigerte jedoch diesem Mandate seinen Gehorsam, da es vom Teufel eingegeben sei. Auf dieses hin wurde derselbe nebst einigen anderen der unruhigsten Leute seines Amtes entsetzt. Er wurde nun eine Zeit lang auf Kosten der Königsberger Bürgerschaft zu Danzig unterhalten, erhielt jedoch bald darauf einen Ruf als Superintendent nach Braunschweig, von wo aus er den preußischen Predigern ein auch von Chemnitz unterschriebenes Gutachten ausstellte, in welchem er sich wie früher heftig und gehässig gegen die Osiandrische Lehre aussprach. Als der Herzog von Preußen ein neues, in der Sprache des heftigsten Unwillens abgefaßtes Mandat herausgab, um die unruhigen Theologen einzuschüchtern, so wurde dasselbe von Mörlin abermals mit aller Macht angegriffen. Mörlin nahm auch an den majoristischen und hardenbergischen Zwistigkeiten

Antheil und drang sogar auf dem Kreistage von Braunschweig auf Hardenbergs Verdammung. In den Flacianischen Streitigkeiten war er früher auf die Seite des Flacius getreten; er hatte an dem Confutationsbuche gegen den Synergismus, sowie an dem Colloquium zu Worms Antheil genommen, und die Flacianische Sache in der Verhandlung zwischen Flacius und Melanchthon, wo er die Rolle eines Vermittlers einnehmen sollte, anfänglich unterstützt. Doch wurde er zuletzt über die unerträglichen Forderungen, welche die Flacianer an Melanchthon stellten, unwillig und sprach sich später sehr heftig gegen die Lehre des Flacius über die Erbsünde aus. Im Jahre 1566 hatte sich die Lage in Königsberg geändert; die Landstände von Preußen brachten es nämlich jetzt bei dem in Folge der Altersschwäche kindisch gewordenen Herzoge dahin, daß Mörlin zurückgerufen und zum Bischofe von Samland erwählt wurde, welche Würde er bis zu seinem im Jahre 1571 erfolgten Tode inne hatte. Mörlin wußte seine neue Stellung zu benutzen und rottete nun den Osiandrismus durch eine neue Lehrformel aus, in welcher die Osiandrische Lehre auf's entschiedenste verdammt wurde, so daß den Vertheidigern derselben kein Vorbehalt mehr übrig blieb. — Unter den Schriften Mörlin's heben wir heraus seine „Psalmorum Davidis enarratio. Refutatio mendacii theologorum Heidelbergensium de Luthero. De peccato originis contra Manichaeorum deliria." Seine übrigen Schriften sind verzeichnet bei Adamus vitae theolog. germ. p. 457 sqq., wo auch sein Leben beschrieben ist. Vrgl. außerdem Salig, Geschichte der augsburgischen Confession. II. 926 ff. 1065 ff., III. 52 ff. 646 ff. 751 ff. Plank, Gesch. d. Entsteh. und Veränd. des prot. Lehrbegr. IV. 291 ff., V. 1, 55 ff. 311 ff., V. 2, 211 ff., VI. 60 ff. Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen. II. 453 ff. — Weniger bekannt, als Joachim Mörlin, war sein Bruder Maximilian, welcher als Pfarrer in Coburg auf der Synode von Eisenach mit Amsdorf die Verbannung des Menius wegen dessen majoristischer Lehre betrieb (s. d. Art. Menius). Später nahm er noch einigen Antheil an den Flacianischen und Strigelischen Streitigkeiten und an der Heidelberger Disputation über die Abendmahlslehre. Siehe Salig und Plank a. m. O. d. o. a. Werke. [Brischar.]

Mörlin der Zauberer, auch Merlin und Merdhinemeris, Ambrosius, eine sagenhafte Gestalt der Briten zu Zeiten des Römers Ambrosius und des Königs Arthur. Er wurde geboren im fünften Jahrhundert zu Carmather, und weissagte schon vor Vortigern Britanniens traurige Zukunft. Später versetzte er Felsen von Irland nach England, und erhob sie zu Trophäen zu Ehren des Ambrosius. Den König Arthur erzog er, oder war doch sein Rathgeber, auf dessen Rath Arthur die Tafelrunde stiftete. Nur ein Zauber konnte ihn besiegen, den er aus Unvorsichtigkeit entdeckte. Dieser Zauber wurde, nicht in böser Absicht, an Mörlin versucht; er selbst verschwand, nur seine Stimme blieb, und weissagte aus einer Grotte im Walde Broceliande. Den Sachsen entflieht er auf einem gläsernen Schiff. Noch anderer Schmuck der Dichtung umgiebt seinen Namen. Wenn Lingard von König Arthur sagt: „Wir kennen weder die Zeit, in der er lebte, noch den Bezirk, den er beherrschte", so gilt dieß noch mehr von Mörlin. Es wäre vergebliche Mühe, den historischen Kern der überwuchernden Dichtung zu entkleiden. Alanus von Lille (s. d. A.) schrieb um 1171, da gerade die Prophezeiungen M. starkes Aufsehen machten, eine Erklärung derselben. Diese erschien unter dem Titel „Commentaria in divinationes propheticas Merlini Caledonii; cum huj. vaticiniis" Francof. 1603, welche Schrift jedoch Dupin u. A. für unterschoben halten. Die Uebersetzung dieser Prophezeiung aus dem Britannischen in das Lateinische, wozu Alanus eine Erklärung geschrieben, soll das Werk des englischen Geschichtschreibers Galfried von Monmuth (um das J. 1151) sein, welchem auch eine Biographie Mörlins zugeschrieben wird (s. Galfried). Schon früher waren Mörlins Prophezeiungen in verschiedenen Sprachen erschienen: spanisch zu Burgos 1498; Sevilla 1500; französisch zu Paris 1498 in 3 Bden. und 1528 (von Boulard, Paris 1797 in 3 Bden.); italienisch

Venedig 1480; Florenz 1495 und öfter; englisch London 1529. 4., 1641. 4.; später 1754 und im Jahre 1813; teutsch wurden sie von Fr. Schlegel in seiner Sammlung romantischer Dichtungen, bearbeitet. In der neuesten Wiener Ausgabe (zweite Originalausgabe) von 1846, welche Prachtausgabe wir hier gelegentlich empfehlen wollen, steht die „Geschichte des Zauberers Mörlin“ im 7. Bde. Seite 1—140. Ueber den Werth dieser Geschichte und seine Arbeit spricht sich Schlegel in der Vorrede dahin aus: „Die erfindungsreichsten und bedeutendsten unter den alten Romanen sind wohl überhaupt diejenigen, welche sich auf die Tafelrunde und den König Artus beziehen; und unter diesen ist wiederum nicht leicht einer wunderbarer und eigenthümlicher, als der vom Zauberer Mörlin. Die gegenwärtige teutsche Bearbeitung dieser Dichtung ist aus den besten französischen Quellen auf der Pariser Bibliothek in den Jahren 1803 und 1804 gezogen worden. Der Roman von Mörlin schließt nach Schlegels Bearbeitung so: König Arthur sendet Leute aus, den verlorenen Mörlin zu suchen. Er wird gefunden, und zugleich nicht gefunden, denn nur seine Stimme tönet noch. „Der Ritter Gawin (der diese Stimme M. gefunden hatte) ritt darauf heitern Muthes in seiner vorigen schönen Gestalt nach Kardueil, wo König Artus Hof hielt, und alle Großen und Fürsten des Landes um ihn her versammelt waren. Groß war die Trauer und das Leid, als Ritter Gawin erzählte, wie niemals jemand den Mörlin wieder sehen oder hören würde, und in welcher Gefangenschaft er immerdar bleiben müsse; und alle weinten, als sie vernahmen, wie er die Königin, den König und die Barone gegrüßt, und sie alle nebst dem ganzen Reiche noch gesegnet“. [Gams.]

Mormonen, s. Chiliasmus.

Morone, Giovanni, Cardinal, geboren zu Mailand 1509, war der Sohn des Grafen Girolamo Morone, Kanzlers zu Mailand und eines der größten Politiker seiner Zeit, und wurde noch sehr jung auf den bischöflichen Stuhl von Modena befördert. Dieser ausgezeichnete Mann leistete als Nuntius bei K. Ferdinand I. und auf mehreren teutschen Reichstagen dem apostolischen Stuhle und der Kirche sehr gute Dienste, und wußte sich in Teutschland die Achtung der Katholiken und Protestanten zu verschaffen. Um Teutschland hat er sich auch dadurch ein Verdienst erworben, daß er sich durch Rath und That an der Errichtung des teutschen Collegiums in Rom mit großem Eifer betheiligte (s. Collegium Germ.). Morone's Talente und Wirksamkeit fanden bei den Päpsten Paul III., der ihn 1542 zum Cardinal creirte, und Julius III. volle Anerkennung. Indeß hatte man noch unter der Regierung des Julius III. bei dessen Inquisitor, dem Cardinal Caraffa, dem nachherigen Papste Paul IV. Klagen bezüglich der Orthodoxie Morone's vorgebracht, und seitdem stand Morone bei Caraffa im Verdachte der Häresie. Als nun Caraffa (1555) als Paul IV. den päpstlichen Stuhl bestieg, wozu Morone mit Eifer beigetragen hatte, ließ er den bei ihm der Häresie verdächtig gewordenen in die Engelsburg einsperren und processiren; dasselbe Loos traf den ausgezeichneten Cardinal Polus (s. d. A.) und den trefflichen Bischof Foscarari (s. d. A.). Pius IV. machte 1559 das diesen ausgezeichneten Männern zugefügte Unrecht wieder gut; er erklärte nach Einsicht der Acten, die Gefangennehmung Morone's sei ohne irgend ein rechtmäßiges Indicium geschehen, der ganze gegen ihn geführte Proceß sei null und ungerecht gewesen, aus dem Proceß habe sich nicht der geringste Grund zu irgend einem Verdacht gegen Morone's Orthodxie ergeben, vielmehr stelle sich diese nicht bloß aus seiner Vertheidigung, sondern aus allen seinen Reden und Handlungen und aus der beständigen Meinung aller Guten und Katholischen klar heraus, demnach sei Morone ganz und gar unschuldig. Derselbe Papst ernannte 1563 Morone sammt dem Cardinal Navagero zu päpstlichen Legaten bei dem Concil von Trient. Morone füllte diesen hohen Posten mit Geschick und Würde aus und führte das Concil glücklich zu Ende. Ebenso hinterließ er in den verschiedenen Bisthümern, mit denen er beehrt worden war, würdige Denkmale seines Eifers zurück; so führte

er zu Modena die Jesuiten und Capuciner ein, errichtete ein Kloster für bekehrte unsittliche Weibspersonen und hielt eine Diöcesansynode zur Reformation des Clerus nach den Trientiner-Decreten. Er starb 1580 als Cardinalbischof von Ostia. Man hat von ihm mehrere Briefe und Reden. S. Pallavicini, Gesch. des Concils v. Trient, Ughelli, Italia sacra, t. 2. Romae 1647, Schelhorns amoen lit. [Schrödl.]

Mortuarium, s. Abgaben.

Morus, Thomas, s. Thomas.

Mosaisches Gesetz, הַתּוֹרָה, ὁ νόμος, die im Pentateuch enthaltene, durch Moses (daher auch häufig תּוֹרַת מֹשֶׁה Jos. 8, 31. 32. 23, 6. 1 Kön. 2, 3. 2 Kön. 14, 6. Esra 7, 6. Dan. 9, 11. Tob. 7, 14. Joh. 7, 23. 1 Cor. 9, 9. and.) vermittelte Summe göttlicher Offenbarungen, Verheißungen, Gebote und Verbote. — Das Gesetz bildet eine der wichtigsten Epochen in der vorchristlichen Offenbarungsgeschichte. Während die übrigen Völker sich selbst überlassen, das Leben der Welt repräsentiren, ist das jüdische Volk das Volk der Religion, das priesterliche Volk der alten Zeit (Exod. 19, 6. vgl. 1 Petr. 2, 9. Jes. 61, 6.); dieses war es geworden durch die Berufung Abrahams (Gen. 12 and.); Verheißungen, welche die Bestimmung und Aufgabe seiner Nachkommen enthielten, waren das Weitere, womit Gott seine besondere Fürsorge gegen den Patriarchen bethätigte und dessen Glaubenstreue belohnte (s. d. A. Abraham). Es war dadurch „der Dialog" zwischen Gott und den Menschen eröffnet, der von nun an bis zur Erfüllung der Verheißung nie mehr aufhörte und durch den alle weitere göttliche Vermittlung vor sich gegangen ist (Staudenmaier, Encyklop. I., 364). Durch diesen Dialog wurde dem Menschen der göttliche Wille geoffenbart; in ausgedehnter und ausgezeichneter Weise geschah dieses in dem durch Moses gegebenen Gesetze, dessen tiefste Bedeutung somit darin ruht: der ausgesprochene Wille des lebendigen Gottes zu sein, und das eben dadurch die Bestimmung hat, das ganze Leben des Volkes nach all' seinen Momenten zu durchdringen, zu heiligen und zu verklären. Wie nun diese Bestimmung im Einzelnen ausgesprochen und geordnet ist, soll unter folgenden Gesichtspuncten zur Darstellung kommen: 1) das Gesetz als Religion (im engern Sinne) des auserwählten Volkes. a) Lehre von Gott. Das Gesetz stützt sich dießfalls auf den Glauben der Patriarchen, diesen zu höherem und kräftigerem Bewußtsein erweckend, spricht es vor Allem das charakteristische und auszeichnende Moment desselben, die Idee des Monotheismus auf die entschiedenste Weise als das Grundprincip seiner Theologie aus: „Höre Israel, Jehova unser Gott ist Ein (אֶחָד) Jehova" (Deut. 6, 4); als der Eine ist er zugleich der Einzige: „So sollst du denn heute erkennen und zu Herzen nehmen, daß Jehova der Gott ist in dem Himmel droben und auf Erden hier unten, Keiner sonst" (אֵין עוֹד, Deut. 4, 39); „Dir ist es gezeigt worden, daß du erkennest, daß Jehova Gott ist, Keiner sonst außer ihm (אֵין עוֹד מִלְּבַדּוֹ ibid. V. 35. vgl. Deut. 32, 37. 39). Mit der Idee der Einheit und Einzigkeit Jehova's ist in diesen Stellen die Nichtrealität anderer Götter ausgesprochen, damit aber zugleich das Verbot der Abgötterei; allein für das Volk, dem das Gesetz zunächst galt, unter welchem ein großer Theil noch lebhafte Erinnerungen an den Götzendienst in Aegypten unterhielt und bei der nächsten Veranlassung davon überwältigt wurde, für dieses verlangte der erziehende und dadurch erlösende Charakter des Gesetzes eine über das Einzelne sich verbreitende Fassung jenes Verbotes und so kommt es, daß das Gesetz wie in den meisten Bestimmungen so auch in seiner Grundlehre, über die Einheit Gottes mehr negativ, mehr in Verboten als in Geboten sich ausspricht. „Du sollst keine andern Götter neben mir haben" (Exod. 20, 3. Deut. 5, 7), „du sollst keinen fremden Gott anbeten" (Exod. 34, 14. vgl. Lev. 19, 4. Exod. 23, 13. Deut. 6, 13), der Götzendienst „ein Gräuel Jehova's" (Deut. 27, 15. 7, 26 and.) hat zur Folge den Fluch Jehova's (Deut. 27, 15) und dieser den Tod (vgl. Deut. 6, 15. 11, 17); denn Jehova

als der Eine und Einzige ist auch der allein Wirkliche (Deut. 7, 9), der absolut Lebendige, welcher tödten kann, verwunden und heilen, aus dessen Hand Niemand rettet (Deut. 32, 39), die Götzen sind daher ihm gegenüber Nicht-Gott (לֹא אֵל Lev. 19, 4. Deut. 32, 21), denen keine Wirklichkeit zukommt, weil ja nur von Menschenhänden aus Holz, Stein u. s. w. gemacht (Deut. 4, 28), als Caricatur des Göttlichen, daher ihnen die spöttische Benennung „Götterchen" (אֱלִילִים Lev. 26, 1. 19, 4. vgl. Jes. 2, 20. 31, 7. 8) gegeben wird. Gegen sie, wie gegen ihre Verehrer, wendet sich der Eifer Jehova's vernichtend, in Beziehung auf alles Abgöttische ist er אֵל קַנָּא (vgl. Exod. 20, 5. 34, 14. Deut. 4, 24). Alle Arten von Aberglauben, die immer den Geist, wäre es auch auf verstecktem Wege (wie Deut. 18, 20), von dem Unsichtbaren, Göttlichen ab und zu verkehrten Richtungen fortziehen mußten, sollten ferne bleiben; so verbietet das Gesetz, wohl nicht ohne polemische Beziehung auf das so eben verlassene Land der Knechtschaft, Säulen aufzustellen, daß man davor anbete, Steine mit Bilderschrift, vor denen man anbete (Lev. 26, 1 ff.); alles was im Entferntesten auf Natur und Götzendienst Bezug hatte: die Auswahl gewisser Tage, das Achten auf das Geschrei, den Flug der Vögel, Beschwörung der Todten u. s. w. (Lev. 19, 26. 31. Deut. 18, 10—14). Auf derselben Grundlage beruhen die Gebote: sich den Rand des Haupthaares nicht rund zu scheeren, die Ecken des Bartes nicht abzuschneiden, kein Mahl auf die Haut zu ritzen, sich über einem Verstorbenen nicht kahl zu scheeren (Lev. 19, 27. 28. Deut. 14, 1 ff.) u. s. w. Alles, weil Er Jehova und weil sie (die Israeliten) sein erkornes Volk sind (Lev. 19, 28 ff.). Selbst die so erhebende Gestirnwelt könnte leicht den Geist an sich fesseln und dieser ob ihrer Pracht die ewige Macht und Majestät des Schöpfers vergessen, daher wird auch ihrer mahnend erwähnt: sich nicht verführen zu lassen, sie anzubeten und ihr zu dienen, die Jehova zugetheilt hat allen Völkern unter dem ganzen Himmel (Deut. 4, 19). — Der durch das Gesetz vermittelte und belebte Glaube des Volkes erhält eine Veranlassung zur directen Bethätigung, wenn das versprochene Land wird in Besitz genommen sein; mit den Canaanitern und ihren Göttern sollen sie keinen Bund schließen (Exod. 23, 32), sondern beide, weil die Völker von ihren Göttern nicht trennbar waren, der Vertilgung weihen (vgl. ibid. V. 33. dann Exod. 23, 24. Deut. 6, 12. 7, 5. 12, 2. 12, 31. Lev. 29, 22—24 and.). — Die angeführten Bestimmungen des Gesetzes, welche um die Idee der göttlichen Einheit ungetrübt im Menschen zu erhalten, strenge alle Beziehungen zum Creatürlichen verbieten, wodurch im entferntesten das Unendliche in das Endliche herabgezogen und getheilt werden könnte, wurzeln in der weitern Lehre, daß der Eine Gott der absolut Geistige ist. Moses soll einer Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's theilhaft werden, sein Angesicht aber vermag er nicht zu schauen, „denn kein Mensch wird leben, der mich sieht (Exod. 33, 18—20. vgl. Deut. 4, 12—20), Gott ist der Gott der Geister in allem Fleische (Num. 16, 22. 27, 16). Als der absolut Geistige ist er der Immaterielle, der Körperlose, der deßwegen auch durch keinerlei Bild darf dargestellt werden (vgl. Exod. 20, 3—5. Deut. 4, 16); das Einzige, was die Hebräer als vermittelnde Form zwischen dem Göttlichen und sich erhalten, war das mit Geistigkeit untrennbar verbundene Wort: „den Laut der Worte hörtet ihr, aber ein Bild sahet ihr nicht, außer dem Laute" (Deut. 4, 12); das Wort, das eben zum lebendigen Gesetze wurde. Ein weiteres Moment in der Gotteslehre des Gesetzes ist die mit Recht als „das Princip, die Seele und der Lebensodem" desselben erklärte Bestimmung: Jehova ist der absolut Heilige (Lev. 19, 2. 20, 7 and.). Ist der Monotheismus jene Idee, deren stetige Festhaltung das israelitische Volk zur Würde des auserwählten, des Lieblingsvolkes Jehova's erhob, so ist es die Idee der Heiligkeit Gottes, welche dem Gesetze seinen ewigen, göttlichen Charakter verleiht. An dieser Heiligkeit soll die Welt Theil nehmen, denn Jehova, der Heilige, ist auch der,

welcher Gnade übt an Tausenden, er ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmüthig und von großer Güte (Exod. 20, 6. 34, 6. 7), er hebt daher gnadenvoll die Schranken, welche zwischen ihn, den Heiligen, und die sündige Welt, durch die Schuld dieser gesetzt sind. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig"; „so heiliget euch denn, daß ihr heilig seid, denn ich Jehova bin euer Gott" (Lev. 20, 7). Heiligung Israels ist der Wille Jehova's und dieß darum, weil Er der Heilige ist; die ideale Erscheinung nun dieses Willens ist das Gesetz, die Eine große Form, in welcher die göttliche Heiligkeit sich offenbart in dessen, das ganze Dasein des Menschen, das leibliche wie das geistige, umfassenden Geboten und Verboten. — Mit den bisherigen, im Gesetze allerdings zumeist und besonders hervortretenden Momenten des göttlichen Lebens ist jedoch die Gotteslehre desselben noch nicht erschöpft. Der Eine persönliche, heilige Gott ist der Allmächtige (אֵל שַׁדַּי), der Schöpfer Himmels und der Erde (Gen. 1 u. 2), Herr und Gebieter derselben (Gen. 24, 3. Exod. 19, 5), der überall Gegenwärtige (Num. 14, 21), er ist der „Gott der Geister in allem Fleische" (Num. 16, 22. 27, 16), allwissend (אֵל דֵּעוֹת 1 Sam. 2, 3), er ist weise und erfüllt mit seiner Weisheit die Künstler (Exod. 31, 2—4. 35, 30 ff.), der Eine, außer dem Keiner, ist der Ewige (אֵל עוֹלָם Gen. 21, 33), wie dieß schon der Namen (יהוה) ausspricht, unter dem er sich an Israel offenbart (vgl. Exod. 3, 13—16. 6, 2. 3), darum auch der Unveränderliche (Num. 23, 19); der Heilige ist der Treue und Wahrhaftige (ibid.), der Barmherzige und Gnädige (Exod. 34, 6. 7). Als Schöpfer des Universums, als derjenige, der dasselbe mit seiner Herrlichkeit erfüllt (Num. 14, 21), als „Gott der Geister in allem Fleische" ist Gott (Elohim) auch Gott der Heiden; diese anerkennen ihn daher in seiner Größe (freilich zunächst in der Richtung und Beziehung auf das Volk Israel (Exod. 9, 14—19. Deut. 4, 6—8. vgl. 32, 43). — Die Lehre von Gott bestimmt auch das Verhalten des Menschen zu ihm, der durch Offenbarung sich aussprechende göttliche Wille wird für den endlichen Willen Gesetz; die Mehrzahl der Bestimmungen über das Göttliche spricht sich aus als Gebot und Verbot, und zwar erstrecken sich diese, wie mehrere der angeführten Stellen beweisen, nicht bloß auf das innere Verhalten des Menschen zu Gott, sondern sie verlangen, daß der Glaube sich auch äußerlich bethätige als Bekämpfung und Vernichtung des Heidenthums, namentlich gegen die Canaaniter (vgl. die oben angef. Stellen); mit der gleichen Strenge will das Gesetz alles Heidnische im Innern der Gemeinde selbst bestraft wissen: der Gotteslästerer, der falsche Prophet soll vertilgt werden (Lev. 24, 14. Deut. 13, 2 ff.). Ebenso sehr wie den Glauben an den Einen Gott, verlangt das Gesetz auch Hingebung des Willens und Gemüthes an ihn durch das Gebot der Liebe; unmittelbar an die Lehre von der Einheit Gottes (Deut. 6, 4) schließt sich (ibid. V. 5 u. 6): „du sollst lieben Jehova deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen, und es sollen diese Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen sein." (Vgl. Deut. 10, 12. 11, 1. 30, 6. 16, 20. dazu Jos. 22, 5. 23, 11). Durch dieses Gebot, wie es das höchste nicht bloß des Alten, sondern auch des Neuen Bundes ist, wird zugleich der Zweck des Gesetzes auf ideale Weise ausgesprochen; Liebe ist negativ Lostrennung von allen selbstischen, sündhaften Banden, positiv rückhaltslose Hingabe und Einigung mit Gott, durch beides aber identisch mit Heiligung, womit vom Gesetze sonst seine Bestimmung bezeichnet wird, und so gilt schon auf alttestamentlichem Standpuncte: die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes (Röm. 13, 10). — So bestimmt das Gesetz das innere Verhalten des Menschen zu Gott, auf dieser Basis ruht die äußere Ausprägung desselben im Cult, wie dieser durch das sogenannte Ceremonialgesetz geordnet ist. — b) Lehre vom Menschen. Der Mensch ist nach der Lehre der Genesis (worauf sich natürlich das Gesetz stützt, vgl. Deut. 14, 1. Kinder seid ihr Jehova's, eures Gottes) Ebenbild Gottes, als solches ist er ein geistig freies Wesen. Seine Freiheit ist vorausgesetzt

und anerkannt durch den Zweck der ganzen Gesetzes-Institution: heilig zu sein (Lev. 19, 2. 20, 7. 26. 21, 6 u. and.); wie gegen Gott, so verlangt das Gesetz auch gegen den Nächsten als Erstes die Liebe (Lev. 19, 18), also das freieste; der Bund, auf welchem die Theocratie ruht (vgl. unten), ist geschlossen worden, nachdem das Volk seine freie Einwilligung dazu gegeben (vgl. Exod. 19, 8. 24, 7); das Gesetz kündigt sich dem Menschen an nicht als etwas äußerlich Gegenständliches, sondern als Etwas, was ihm „ganz nahe", was in „seinem Munde und in seinem Herzen ist, auf daß er es thue" (vgl. die classische Stelle Deut. 30, 11—14); „das Leben und das Gute, den Tod und das Böse" legt Jehova dem Menschen zur freien Wahl vor (ibid. V. 15); der Befolgung der Gebote ist Belohnung, der Uebertretung Strafe verheißen (Lev. 26. Deut. 27. 28 u. and.); die Opfergesetze kennen neben den blutigen, die Sühne bezweckenden auch solche, denen diese Beziehung fehlt, welche somit darauf hinweisen, daß nicht Alles am Menschen Sünde und Schuld sei. Daraus, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist, folgt weiterhin seine Unsterblichkeit, mit dem ersteren lehrt das Gesetz auch das zweite; dieß wird gewöhnlich in Abrede gestellt, weil ganz bestimmte Aussprüche nicht vorliegen, allein dieß heißt den Geist des Ganzen ob dem mangelnden Buchstaben im Einzelnen verkennen: das Gesetz bezweckt durch alle Gebote und Verbote Heiligung des Menschen, daß Jeder des Lebens aus Gott theilhaft werde; ist dieß erreicht, so damit auch das Gefühl der Gewißheit des ewigen Lebens. Durch die Gotteslehre des Pentateuchs ist ohnehin auch diese Frage gelöst, ihr gegenüber kann nur eine an das Aeußere gebannte, ungläubige Anschauung für die Fortdauer des Geistes noch bestimmtere Aussprüche verlangen, gegen sie gilt das Wort des Heilandes an die glaubenslosen Sadducäer (vgl. Mtth. 22, 31 u. 32). — Dieser Auffassung des Wesens und der Würde des Menschen entspricht das durch das Gesetz geforderte Verhalten gegen ihn. Die Basis aller Pflichten gegen die Mitmenschen wie gegen Gott ist die Liebe: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst" (Lev. 19, 18.); in ihr wurzelt das ganze in den verschiedenen Lebensbeziehungen sich äußernde und durch sie bestimmte Verhalten gegen die Mitmenschen. Jeder hat in dem Andern die persönliche Freiheit zu achten, vgl. die hierüber gegebenen Gesetze (Exod. 21, 2. 9. 20. 26. 25, 41. Num. 23, 15. s. unten sub 3. B.), dieselbe von Gott dem Menschen anerschaffene Würde, so die Gatten gegenseitig (vgl. unten und d. A. Ehe), die Kinder gegen die Eltern (s. d. A.), sowie umgekehrt, namentlich liegt diesen gegen jene die Pflicht ob, sie im Geiste des Gesetzes zu erziehen (s. d. A. Kinder und Erziehung). — Leib und Leben des Nächsten sind unter den Schutz der strengsten Gesetze gestellt (s. d. A. Asylstädte bei den Hebr.), ebenso das Eigenthum (s. d. A. Diebstahl bei d. Hebr.); verboten ist Wucher und Zins zu nehmen (von dem israel. Bruder, Exod. 22, 25. Lev. 25, 36 ff. Deut. 23, 20 ff.), den Grenzstein zu verrücken (Deut. 19, 14), den Acker zu verderben (Exod. 22, 4 ff.), die Fruchtbäume sollen auch im Kriege geschont werden (Deut. 20, 19) und viele andere Bestimmungen zu Gunsten der Armen (s. Armenpflege bei den Hebr.), der Wittwen und Waisen (s. d. A.), der Fremden (im Allgemeinen vgl. Exod. 22, 21. 23, 9. Lev. 19, 33, 34. Deut. 10, 18 ff.), wie die Armen dürfen sie an den Fest- und Zehntmahlzeiten Theil nehmen (Deut. 14, 28 ff. 16, 10 ff. 26, 11 ff.), in Weinbergen und Feldern Nachlese halten (Lev. 19, 10. 23, 22. Deut. 24, 19 ff.), haben Theil an der Ernte im Jubeljahr (s. d. A. und Lev. 25, 6); vor Gericht haben sie gleiche Rechte (Exod. 12, 49. Lev. 24, 22. Num. 15, 15. Deut. 1, 16. 24, 17. 27, 19); die Freistädte sind auch ihnen offen (Num. 35, 15). Ueberall zeigt sich die höhere Dignität des Menschen ausgesprochen und anerkannt. — Der Mensch, das Ebenbild Gottes, hat diese Würde nicht bloß an seinen Mitmenschen allseitig zu achten und anzuerkennen, sondern auch der Natur gegenüber soll er dieselbe, wie behaupten, so auch zur Erscheinung bringen; die dem Menschen am nächsten stehende Natur ist sein Leib. Diesen, das Gebild der Hand Gottes, soll der Israelit durch kein Trauermal (Lev. 19, 28. Deut.

14, 1), nicht durch entstellenden Haarschnitt verunstalten (Lev. 19, 27); „ein Gräuel vor Jehova“ ist das Anziehen der Kleider des andern Geschlechtes (Deut. 22, 5); die Kleidung sei würdig und ernst, wollen oder leinen (Lev. 19, 19. Deut. 22, 11). Man vergleiche die Gesetze, die sich schützend gegen die Thierwelt wenden: Exod. 23, 12. 19. 34, 26. Lev. 19, 19. 22, 24. Deut. 22, 1. 4. 6. 7. 10. 25, 4., ja selbst gegen die anorganische Natur wie Lev. 19, 19. 25, 4 ff. Deut. 22, 9. 10. Ueberall zeigt sich das Gesetz als weises und heiliges, alle schönen Keime der Menschennatur sorgsam wahrend und pflegend, durch religiöse Beziehung Alles weihend, durch Heiligung das Menschliche erlösend und so die wahre Humanität begründend! — Die Grundlage des ganzen Verhaltens gegen Gott wie gegen den Menschen ist nach den angegebenen, auf's klarste sich aussprechenden Stellen die Liebe, sie ist Hauptgebot auch des Gesetzes. Gänzliche Verkennung seines innersten Wesens ist es daher, wenn behauptet wird, das alttestamentliche Gesetz kenne bloße Zwangsgebote, die nur äußere Handlungen betreffen, bloß äußere Befolgung verlangen, ohne Rücksicht auf die damit verbundene moralische Gesinnung u. s. w. Diesen starken Vorwurf haben in neuerer Zeit bekanntlich sonst gewichtige Stimmen erhoben, wie Kant (Religion innerhalb der Grenzen u. s. w. S. 177), J. D. Michaelis (im Mos. Recht), Hegel (Religionsphilophie, I, 74 ff.) und Andere. Vgl. dagegen v. Hirscher, christl. Moral, I, § 151. c. Hengstenberg, Authentie des Pent. II, S. 594 ff. Dieser Einwurf zerfällt, wie bemerkt, durch das Eine Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, auf welchem als dem Fundamente das ganze Gebäude der theocratischen Gesetzgebung sich aufbaut, wie die weitere Darstellung noch zeigen wird. Hier möge zur weitern Erhärtung im Einzelnen noch Folgendes seine Stelle finden. Der Decalog (s. d. A.), die Quintessenz des Ganzen, trägt seinen ethischen Charakter schon in seiner Bezeichnung, er führt gewöhnlich den Namen הָעֵדוּת (Exod. 25, 16. 31, 21. 34, 21), das Zeugniß, weil er dem Menschen das Gericht Gottes gegen die Sünde offenbart (vgl. Röm. 3, 20). Daß die That nur als die höchste Spitze der Sünde, nicht aber als das allein Sündige betrachtet wird, lehrt vor allem unwidersprechlich das Gebot: „laß dich nicht gelüsten (לֹא תַחְמֹד, Vulg. non concupisces vgl. Exod. 20, 14. Deut. 5, 18); ebenso Stellen, wie: „Ihr sollt beschneiden die Vorhaut eures Herzens“ (Deut. 10, 16), du sollst nicht hassen deinen Bruder in deinem Herzen (Lev. 19, 17); und besonders auch die oben angeführte Stelle Deut. 30, 11—14. — 2) Der durch das Gesetz ausgesprochene göttliche Wille soll zur Verwirklichung kommen durch das Volk Israel; dieses ist berufen, das im Gesetze angeordnete religiös-staatliche Leben darzustellen unter unmittelbarer Leitung Jehova's in einem bestimmten Territorium, dem Lande Canaan; dieß ist der Begriff der Theocratie *θεοκρατία*, vgl. Flav. Jos. cont. Apion. II, 16, wo diese Bezeichnung sich zum ersten Mal findet). Die Theocratie beruht auf einem Vertrage zwischen Jehova und dem Volke; dieses von seinem Gott aus dem Diensthause in Aegypten erlöst und auf Adlersflügeln davon getragen (Exod. 19, 4), war ein freies Volk geworden, als solchem kam ihm durch Vermittlung Moses der göttliche Wille entgegen, es konnte wählen, sich für oder gegen ihn entscheiden (welche Wahlfreiheit die hl. Schrift durch die Worte bezeichnet: Gott versuchte (נִסָּה) das Volk [Exod. 15, 25. 16, 4. Deut. 8, 2]; das Volk gelobte „alles, was Jehova befohlen, zu thun“ (Exod. 19, 8), der Herr fordert sie auf nach drei Tagen heiliger Sammlung und Vorbereitung wieder zu erscheinen, und es soll da das Gesetz verkündet werden; dieß erfolgte und Israel verspricht, „alle Worte, die Jehova geredet, wollen wir thun“ (Exod. 19, 11. 24, 3). Der Bund wird nun abgeschlossen, ein Opfer gebracht, die eine Hälfte des Blutes um den Altar gesprengt, die andere bringt Moses in ein Becken, geht unter das Volk, verkündigt ihm das Grundgesetz und einmüthig Gehorsam gelobend wird dasselbe mit dem Blute besprengt: „Siehe da! das Blut des Bundes, den Jehova mit euch geschlossen auf alle diese Worte“ (Exod. 24, 5—8). Fortan ist es nun der Wille Jehova's, der als höchstes Gesetz gilt, das Volk hat sich

seiner Freiheit freiwillig begeben, Jehova ist sein König (Deut. 33, 5), als solcher hat er alle Machtfülle des Staates; daher a) die fürstliche Gewalt; soweit Menschen damit begleitet erscheinen, besitzen sie dieselbe von dem unsichtbaren Herrscher; Moses, nach erfolgter Constitution zur Führung des Ganzen berufen, hat diese „Last" von Jehova auferlegt erhalten (Num. 11, 11 ff.); so auch in der Folgezeit, Jehova wählt oder verwirft den Regenten (1 Sam. 10, 1. 15, 1 ff., vgl. Richt. 8, 22. 23), dieser ist nur sein Stellvertreter (s. d. A. Königthum). Aus der fürstlichen Souveränität folgt das Begnadigungsrecht, Jehova verlangt nicht überall den Tod des Uebertreters seines Willens, die Strafe muß aber anerkannt werden, welche Anerkennung durch die Institution des Opfers, insbesondere des Schuldopfers ausgesprochen ist; b) die Regierungsgewalt; die Träger dieser, die Stammhäupter, die Aeltesten und Andere, sind von Jehova bestellt, Er ist im Gerichte gegenwärtig und spricht durch ihren Mund (Exod. 18, 16). Moses selbst, mit dem ganzen Hause Jehova's betrauet (Num. 12, 7), wie Keiner mehr nach ihm, der das Amt des Gesetzgebers, Herrschers in sich vereinigte (Deut. 33, 4 u. 5), ist in all' dem der „Knecht Jehova's" (עֶבֶד יְהוָֹה Deut. 34, 5. Jos. 1, 1. 13. 15). Josua, sein Nachfolger als Anführer, wird von Jehova bestellt (Num. 27, 16. 23), auf dessen Bescheid sie aus- und einziehen sollen (ibid. V. 21); c) die gesetzgebende Gewalt; jedes einzelne Gesetz wird eingeleitet durch das feierliche „Jehova sprach", das Ganze schließt, „dieß sind die Gebote, die Jehova dem Moses gegeben hat für die Söhne Israels auf dem Berge Sinai" (Lev. 27, 34. vgl. 26, 46). Es mag hier die Frage berührt werden, ob mit dem Gesetze wie es durch Moses vermittelt worden, die gesetzgebende Thätigkeit Jehova's in der Theocratie überhaupt zum Abschluß gekommen ist? Das Gesetz kündigt sich an unzähligen Stellen als „ewige Satzung" an, es weiß sich weiter als den vollständigen Willen Jehova's und schließt insofern alle Aenderung oder Weiterbildung aus, es ist ihm aber wesentlich, sich auf die Zukunft zu beziehen, weil es erst ausgeführt werden soll, es muß daher darauf bedacht sein, daß auch später seine Beziehung auf das Volk bei neuen Zuständen und Verhältnissen bestimmt werde. Das so Hinzukommende hat aber nicht die Bestimmung, das Frühere aufzuheben oder auch nur zu ergänzen, es ist ein durch besondere Veranlassung hervorgerufenes substantiell Neues, das seinen Ursprung ebenfalls unmittelbar in Jehova hat; der Hohepriester wird wie Moses das vermittelnde Organ, er erhält das Urim und Thummim (Num. 27, 21. Die gesetzlichen Bestimmungen hierüber Exod. 28, 30. S. d. Art. Bath-Kol.). Hiedurch ist aber das Bedürfniß nur für einzelne Fälle befriedigt, die Vermittlung geht nicht in der persönlich-lebendigen Weise vor sich, wie durch Moses, das Bedürfniß dessen für die Zukunft erkennend verheißt das Gesetz: Jehova werde einen Propheten wie Moses aus der Mitte des Volkes erwecken, dieser soll reden, was Er ihm gebietet und den Ungehorsam dagegen rächt Jehova als Vergehen gegen sich selbst (Deut. 18, 10. 11). Wie nach dem Bisherigen Jehova in eine besondere Stellung zu dem Volke getreten ist, so unterläßt das Gesetz nicht, auch auf die Israel dadurch gewordene Bedeutung hinzuweisen. Das Volk der Theocratie ist im eminenten Sinne das „Volk Jehova's" עם יְהוָֹה (Num. 11, 29. 17, 6. Deut. 27, 9), das Volk seines Eigenthums (עַם סְגֻלָּה Exod. 19, 5. Deut. 7, 6. 26, 18); die Söhne Israels sind Söhne, sind Knechte Jehova's (Lev. 25, 55), der sie erzogen, wie ein Vater seinen Sohn erzieht (Deut. 8, 5); es ist der Erstgeborne Jehova's (Exod. 4, 22), daher sein Liebling (יְשֻׁרוּן Deut. 32, 15. 33, 5. 26. die 70. ἠγαπημένος, Vulg. dilectus, rectissimus, vgl. Jes. 44, 2), den er sich aus allen Völkern ausgesondert hat (Exod. 8, 18. 9, 4. 11, 7. 33, 16. Lev. 20, 26. Deut. 7, 6); kein anderes Volk ist, dem Gott so nahe gekommen, das so unmittelbar aus dem Göttlichen kommende Gesetze hat; „Heil dir, Israel! wer ist dir gleich?" ruft daher der sterbende Gesetzgeber aus (Deut. 33, 29). Dieser Vorzug nöthigt die Heiden zur Anerkennung, daß Israel

„ein großes Volk, eine weise und verständige Nation sei“ (Deut. 4, 6. 7). — Diese Bevorzugung Israels hat aber ihren Grund nicht in seiner größern Würdigkeit, sondern allein in der Gnade Jehova's: „dich hat Jehova, dein Gott, erwählt, sein eigenthümliches Volk zu sein aus allen Völkern, die auf Erden sind; nicht weil ihr mehr seid als alle Völker, hat Jehova euch begehrt und auserwählt, denn ihr seid die Wenigsten von allen Völkern, sondern wegen der Liebe Jehova's zu euch und weil er den Schwur hält, den er euren Vätern geschworen u. s. w. (Deut. 7, 6—8. 10, 15). Ja zum Höchsten über alle Völker der Erde (עֶלְיוֹן עַל כָּל־גּוֹיֵי הָאָרֶץ) wird es Jehova machen (Deut. 28, 1), es wird über die Völker herrschen (Deut. 15, 6), so daß sich alle vor ihm fürchten (ibid. V. 10), wenn es seine Gebote hält u. s. w. Diese Liebe und Treue hört selbst dann nicht auf, wenn das Leben des Volkes dem ihm gesetzten Zwecke zuwider läuft, so daß es Jehova aus dem Lande treibt und in die Gewalt der Völker gibt; er verwirft das Volk nicht so, daß der mit ihm geschlossene Bund aufgehoben würde, es aufhörte, das „Erbe“ (נַחֲלָה Deut. 4, 20), der „Theil“ (חֵלֶק Deut. 32, 9) Jehova's zu sein; dieses Verhältniß bleibt und damit die darin ausgesprochene ewige Bestimmung Israels (Lev. 26, 41—45). Dieß ist die dem spätern Bewußtsein so tröstliche Treue (אֱמֶת) Jehova's (vgl. Ps. 25, 5. 26, 3. 30, 10. 31, 6. 40, 11. 43, 3. 57, 4. 71, 22. 91, 4). Das Motiv der gnädigen Liebe Jehova's, wie sie gegen das theocratische Volk in die Erscheinung tritt, ruht nach seiner letztern Beziehung in dem für die Erlösung des ganzen Geschlechtes gefaßten Plane, als dessen Vermittler eben Israel auserwählt wurde. Der allgemeine göttliche Zweck erscheint auf ein einzelnes Volk beschränkt, diese Beschränkung ist von Gott geordnet und gewollt, damit so jene Ideen erhalten und fortgebildet werden, auf welchen die durch Christus erfolgte neue Schöpfung in ihrer Universalität begründet wurde; — das Volk Israel wird abgesondert, um alle Völker zu segnen, die höhere reine Allgemeinheit ist somit der Grund, weßhalb der göttliche Zweck im Uebergange zu seiner Ausführung particular wird; dieser Particularismus des jüdischen Volkes, die nothwendige Voraussetzung, wie bemerkt, des Universalismus des Christenthums, — weit entfernt, die alttestamentliche Religion herabzusetzen, wie in älterer Zeit die Marcioniten und Andere, in der neueren die Deisten, Rationalisten u. s. w. behaupteten, bedingt vielmehr ihre welthistorische Bedeutung. — Damit nun aber der an diesen religiösen Particularismus geknüpfte Plan zur Ausführung gelange, ist ein Particularismus auch äußerlich nothwendig, das Gesetz verlangt daher Absonderung des theocratischen Volkes von den übrigen Völkern (vgl. Exod. 23, 27—33. 34, 11—16. Num. 33, 50—56. Deut. 23, 4—8), dieses Gebot überall auf die Grundidee zurückführend und aus dieser begründend: „damit sie dich nicht zur Sünde verleiten gegen mich, denn du könntest ihren Göttern dienen, denn sie könnten dir zum Fallstrick sein“ u. s. w. Nur den Individuen steht der Zugang zur theocratischen Gemeinde offen, wenn sie auf ihre Nationalität verzichten, ihr heidnisches Volksleben aufgeben, und sich den gesetzlichen Vorschriften unterwerfen. Dem Volke wird ein eigenes Land verheißen, das Terrain, auf dem sich das Gebäude der Theocratie äußerlich sichtbar erheben soll, dasselbe, in dem die Patriarchen wohnten, in welches der Ahnherr des theocratischen Volkes, Abraham, von Gott war geführt worden, ein Land, welches von Milch und Honig fließt (Exod. 3, 7—8). Jehova bestimmt genau die Grenzen (Num. 34, 1—12. vgl. Exod. 23, 31); dieses sollen sie erobern, die heidnischen Einwohner vertreiben und vernichten (Exod. 23, 28—33. 34, 11. Num. 33, 50—56), gegen diese ist Israel der Krieg nicht bloß erlaubt, sondern sogar befohlen (l. c. Jehova selbst vertreibt sie wegen ihrer Ruchlosigkeit durch die Hand der Israeliten, Deut. 9, 4), nicht aber über die von Jehova gesetzte Grenze hinaus, um das Gebiet zu erweitern; nicht Eroberung und irdische Macht, sondern innere geistige Blüthe und Fülle sollte es sein, wodurch sich das theocratische Volk als das auserwählte zu bewähren hatte; ausdrücklich mahnt das

Gesetz, die nahe liegenden und darum um so eher zur Eroberung reizenden Länder Esau's, Moabs u. A. in Ruhe zu lassen, „nicht wird ihnen geben Jehova von dem Land dieser auch nur den Tritt eines Fußballens" (Deut. 2, 4. 5. 9 ff.). Der künftige König darf keine Reiterei halten (Deut. 17, 16), weil diese Eroberungsgelüste erregen könnte. Das Land wird unter die einzelnen Stämme getheilt: Ruben, Gad und die Hälfte des Stammes Manasse erhalten als Hirten das von Milch triefende Gilead (Num. 32, 33 ff. 34, 14), das Gebiet über dem Jordan wird nach dem Loos (Num. 34, 13) den übrigen Stämmen zugewiesen (Num. 34). Wie nach Außen unerweitert, so hat nach Innen das Terrain der Theocratie unverändert in dem Stande zu verbleiben, in den es Jehova selbst versetzt, jeder Stamm und jede Familie bei dem ihm überwiesenen Antheile (vgl. unten sub 4.), denn Jehova ist wie der König des Volkes, so auch der Herr des Landes: „Mein ist das Land, Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir" (Lev. 25, 23); „Ich bin Jehova, euer Gott, der euch aus dem Lande Aegypten ausgeführt, um euch das Land Canaan zu geben, um euer Gott zu sein" (ibid. V. 38). Dieses Bewußtsein der Oberherrlichkeit Jehova's auch über den Grundbesitz wahrt und erhält lebendig das Gesetz durch Lehre und Symbole im staatlichen und religiösen Leben, so durch die Weihung der Erstlinge von Menschen und Thieren, Zehnten, durch das Sabbath- und Jubeljahr, durch gewisse Opferarten und Anderes (vgl. die betreffenden Artikel). — 3) Nachdem die Theocratie nach ihrer formalen Eigenthümlichkeit, so weit es der Umfang eines Artikels erlaubt, dargestellt ist, soll das Weitere die Verwirklichung des theocratischen Lebens beschreiben. Jehova hat das israelitische Volk auserwählt, demselben ein eigenes Land als Wohnsitz zugewiesen, ihm durch das Gesetz seinen heiligen Willen geoffenbart, d. h. die Theocratie gestiftet, auf daß Israel werde ein heiliges Volk (vgl. Exod. 19, 6. Lev. 11, 44. 20, 7. 8, 26. Num. 16, 5. Deut. 33, 3): „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig". Dieß ist die Grundformel, in welcher sich der göttliche Wille ausspricht, von welcher die 248 Gebote und die 365 Verbote als ihrer Wurzel ausgehen und zu der sie als ihrem Ziele zurückstreben; die religiöse Idee ist das bestimmende Princip aller Lebenskreise: alle rechtlichen Verhältnisse sind religiös, und die religiösen schlagen ihrerseits wieder in die rechtlichen um; das Gesetz kennt keine Trennung von bürgerlich-rechtlichen und kirchlich-religiösen Bestimmungen. Das ganze gesetzliche Leben des Hebräers ist ein Gottesdienst, wie das Volk selbst ein priesterliches Volk. Behufs der Darstellung möge jedoch in herkömmlicher Weise gesondert werden: A. Verwirklichung der Theocratie, wie diese zum Vollzug kommt durch den Cultus, durch die unmittelbar heiligen Verhältnisse des Volkes. Als solche sind zu nennen: a) der heilige Ort. Entsprechend seiner Grundlehre über das Wesen Gottes, der Einheit, ordnet das Gesetz auch Einheit des Heiligthums an. In der Wüste ist es die Stiftshütte, in der spätern Zeit der Ort, den Jehova erwählen wird in einem (בְּאַחַד Deut. 12, 14) der Stämme, wo die Opfer dargebracht werden sollen, wo das Volk sich versammeln und wo Jehova „in der Mitte" desselben wohnen wird (vgl. Exod. 25, 8. 22. 29, 45. 46. Num. 8, 9. Deut. 12, 13. 14. 18. 16, 1—7); ausdrücklich ist jede andere Cultusstätte verboten (Deut. 12, 13. 16, 5). Die Einrichtung des Ganzen ist tief bedeutsam, die Maßverhältnisse, Geräthe, Bezeichnungen symbolisiren die Idee desselben; das Allerheiligste (קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים) in dem vollendetsten Maßverhältniß, der Cubusform, ist Stätte Gottes; das einzige in ihr sich findende Geräth, die Bundeslade mit dem Decalog, dem „Zeugniß Gottes" und dem Sühndeckel (Kapphoreth) stellt die zwei Eigenschaften Gottes vor, worauf das ganze Verhältniß Jehova's zum Volke ruht: seine Heiligkeit und seine Gnade; über der Lade sind die Cherubim mit ausgebreiteten Flügeln und gesenktem Antlitz, repräsentirend die ideale Schöpfungswelt, welche durch sie vor dem Geheimniß des Allerheiligsten ihre Ehrfurcht und Anbetung ausspricht. Die Stätte des Volkes theilt sich in das Heilige

(הַקֹּדֶשׁ) für die Priester und den Vorhof für das Volk; das Heilige mit seinem dreifachen Geräthe sinnbildet das ideale Verhältniß des Volkes zu Gott: der Tisch mit den Schaubroden aus reinem ungesäuerten Mehle das Volk selbst als einen reinen Lebensteig (Exod. 25, 30. Lev. 24, 5. ff.); der hl. Leuchter, gefüllt mit reinem Oel, Symbol der Heiligkeit (die 7 Zahl der Lampen), zu welcher die Gemeinde berufen, und womit die von Jehova ausgehende Kraft (deren Bild das hl. Oel) erfüllt; der Rauchaltar, auf dem täglich Weihrauch dargebracht wird, Bild der anbetenden, Lob und Dank opfernden Gemeinde. Der Vorhof (חָצֵר) bringt den realen, d. i. sündebefleckten und darum der Sühne bedürftigen Zustand des Volkes zum Bewußtsein, seine Geräthe, das Waschbecken und der Brandopferaltar sind bestimmt für die beiden Sühnacte, den niedern durch Lustration und den höhern durch das Opfer. b) Die hl. Personen: Leviten, Priester und Hoherpriester (s. d. A.). In der Idee ist das ganze Volk priesterlichen Charakters, Jehova heilig (Exod. 19, 6), die Erstgeburt repräsentirt dieses Verhältniß (Exod. 13, 2. ff. 28, 29. 34, 19. Num. 3, 13. 8, 17. vgl. d. A.), und sie vertritt wieder der Stamm der Söhne Levi's (Num. 3, 41—45); dieser Stand, aus der Gesammtheit ausgewählt (vgl. Num. 16, 5), von ihr Jehova als Opfer dargebracht, ist in besonderer Weise berufen, die Bestimmung derselben, die Heiligkeit, darzustellen, innerlich wie äußerlich. Die unterste Classe, die Leviten, repräsentiren Israel, sofern es Jehova unablässig dienen soll, sie werden eingeweiht durch Lustration (vgl. Num. 8), haben den äußern Dienst des Heiligthums zu besorgen, das Gesetz zu handhaben und darin zu unterrichten (Lev. 10, 11. Deut. 17, 18. and.) und bilden unter die übrigen Stämme überallhin zertheilt für diese ein geistiges Ferment. Eine höhere Classe der Leviten sind die Priester, die allein „Gott nahen“ (Num. 16, 5. Exod. 19, 22), d. h. die Diener und Vermittler des eigentlichen Cultus; die dem höhern Charakter entsprechende Heiligkeit ist ausgesprochen und gefordert in den Bestimmungen über die Abstammung, Einweihung, Pflichten, Rechte, Kleider, leibliche Reinigkeit und Integrität u. s. w. des Priesters. Das Priesterthum culminirt im Hohenpriester, in ihm ist das Volk in seiner reinsten Idealität repräsentirt, in dem קֹדֶשׁ לַיהוָֹה (heilig dem Jehova) concentrirt sich die ganze Summe aller Gesetze nach ihrer Zweckbeziehung; vgl. d. A. Hoherpriester über die Erfordernisse, Einweihung, Amtskleidung u. s. w., in welch' Allem die Heiligkeitsidee noch in höherm Grade ausgesprochen ist, als in den bezüglichen Gesetzen beim gewöhnlichen Priester. Der Hohepriester stellt aber auch das büßende Volk dar; am Versöhnungstage vollzieht er die Sühne für sich und die ganze Gemeinde und zeigt so, wie sie ihrer Bestimmung entsprechen soll. An diesem Tage tritt an die Stelle des Prachtschmuckes die einfache leinene Kleidung (Lev. 16, 4). c) Die hl. Handlungen. Das Centrum derselben bildet das Opfer (vgl. d. A.). Die Grundbedeutung des Opfers ist Sühne, Aufhebung der durch die Sünde gesetzten Trennung zwischen Gott und Mensch, somit mittelbar dasselbe, was das Gesetz im Ganzen und Großen bezweckt: Heiligung; dieß ist schon ausgesprochen in dem (außer Ezech. 20, 28. 40, 43) nur in den BB. Lev. und Num. vorkommenden allgemeinen Namen des Opfers קָרְבָּן von קָרַב nahe kommen, Hiph. nahe-, dar-bringen; durch das Opfer soll die Nähe mit und das Nahekommen zu dem, welchem es gilt, vermittelt werden; die Priester werden eben als die Opfernden, die Nahen קְרֹבִים (vgl. Lev. 10, 3. and.) genannt; das Opfer in der bezeichneten Bedeutsamkeit ist das Schlachtopfer (זֶבַח). Die Sünde hat das Leben verwirkt, dieß bekennend bringt der Opfernde ein anderes, das eigene stellvertretende Leben dar, Gott nimmt es als solches auf, läßt die Strafe nach, begnadigt, und stellt so die durch die Sünde von dem Menschen gestörte Gemeinschaft wieder her; die wieder erlangte zu erhalten und zu pflegen, ist (jedoch nicht alleiniger) Zweck und Bedeutung des unblutigen Opfers (מִנְחָה). Der Grundidee entsprechend sind die Bestimmungen über das Material, über die Opferhandlung u. s. w. Zu

den hl. Handlungen gehört auch die Beobachtung der Reinigkeitsgesetze. Die Opfer sind einzelne Acte, in welchen sich die Gemeinschaft mit Gott vermittelt, das Volk ist berufen, allezeit als ein heiliges vor ihm zu wandeln, in allen Lebensbeziehungen seinen priesterlichen Charakter zu bethätigen; dieß ist der religiöse Gesichtspunct, von welchem aus die betreffenden Verordnungen zu würdigen sind, einseitig und den überall sich ausprägenden geistigen Charakter des Gesetzes verkennend, ist die Ansicht, es liegen denselben bloß polizeiliche, oder medicinisch-diätetische und hierarchische Zwecke zu Grund, jene sind allerdings nicht auszuschließen, aber der höhern Seite untergeordnet. Das Gesetz unterscheidet rein und unrein, an Personen und Sachen; Personen sind unrein in gewissen somatischen Zuständen, namentlich in denen geschlechtlicher Art; denn hier insbesondere ist das ursprüngliche reine Verhältniß getrübt und zerrüttet worden, das bloße Naturleben zum Uebergewicht gekommen; das Gesetz läßt daher in den verschiedenen daran sich knüpfenden Störungen eine Sühne und Reinigung eintreten. Die Wöchnerin ist vierzig oder achtzig Tage unrein (Lev. 12, s. d. Art. Aussegnung der Wöchnerinnen); das Weib in gewöhnlichen geschlechtlichen Zuständen (Lev. 15, 19. ff.), der Mann in verwandten Umständen (Lev. 15, 16. ff. Deut. 23, 10); überhaupt verunreinigen alle Krankheiten, besonders wird aber nur der Aussatz erwähnt (Lev. 13, 14. vgl. d. A.). Als Spitze des Ganzen kommt der Tod in Betracht, in ihm zeigen sich alle diese Störungen zwischen Gott und der Creatur im höchsten Grade; das Gesetz ist sehr ausführlich über die mit dem Tod zusammenhängenden und daraus entstehenden Verunreinigungen (Num. 19. vgl. auch den Art. Aas). Die Verunreinigung ist von verschiedener Dauer, bloß für den laufenden Tag, oder die ganze Woche; sie wird gehoben durch Waschung der Kleider (Lev. 15, 5. ff. Num. 19, 21), durch ein Bad (Lev. 15, 13. ff. Num. 19, 19), oder durch Reinigungsopfer, je nach der Natur und der Stärke derselben; gewisse Arten schließen vom menschlichen Verkehr aus (Num. 5, 1. ff.). Zu den unreinen Sachen wird gezählt Mehreres, was mit den unreinen Personen zusammenhängt, so Häuser und Kleider, die mit dem Aussatz behaftet sind (Lev. 13, 47. ff. 14, 33. ff.), Zimmer, Geräthe, Nahrungsmittel u. s. w., die mit unreinen Menschen in naher Verbindung stehen (vgl. Lev. 11, 33. 38. 15, 12. Num. 19, 15); über die Verunreinigung durch die rothe Kuh und das Sprengwasser (Num. 19, 7. ff.), durch die Sühnopfer am großen Sühntage (Lev. 16, 26. ff.), vgl. die betreffenden Artikel; unrein sind und dürfen deßhalb nicht genossen werden insbesondere noch eine Anzahl von Thieren, oder gewisse Theile an ihnen, in denen vorzugsweise das thierische Leben erscheint (Lev. 11, 1—31. Deut. 14, 1—20. vgl. den Art. Speisegesetze); dem priesterlichen Volk Jehova's muß auch der Genuß des heidnischen Opferfleisches ein Gräuel sein (Exod. 34, 15). Zu den hl. Handlungen könnten noch gerechnet werden die Gelübde (s. d. A.). d) Die hl. Zeiten. Das Volk ist nach allen Beziehungen Eigenthum Jehova's, daher wird auch die ganze Zeit des Lebens als ihm gehörend, als von ihm beherrscht gedacht, damit dieses Verhältniß im Bewußtsein des Volkes sich stets lebendig erhalte, sind bestimmte Tage und Zeiten im engern Sinne dem Herrn geweiht; über das Nähere handelt ausführlich der Artikel: Feste der alten Hebräer, IV. 44. ff. B. Die Theocratie in ihrer Verwirklichung in den rechtlichen und sittlichen Verhältnissen des bürgerlichen Lebens, das Gesetz als Sitte und Recht. Wir heben folgende Momente besonders heraus: a) Das persönliche Recht des Individuums. Das Gesetz anerkennt wie die geistig-sittliche (vgl. oben 1. b.) so auch die rechtliche Freiheit des Einzelnen; keine Persönlichkeit darf zur Sache herabgewürdigt, kein Angehöriger des Bundesvolkes zum Sclaven gemacht werden: „Meine Knechte sind Alle, spricht Jehova, die ich ausgeführt habe aus dem Lande Aegypten, sie dürfen sich nicht verkaufen, wie man Sclaven verkauft" (Lev. 25, 42. vgl. V. 55). Ist daher ein Israelite durch zufällige Verwicklung des Lebens seiner Freiheit verlustig geworden, so hat dieses ungesetzliche Verhältniß wieder aufzuhören (Exod. 21, 1—6. Lev 25, 39. ff.

Deut. 15, 12 ff.) Das Recht der persönlichen Freiheit ist ein specifisches Bundesrecht, das dem Nichttheocraten nicht zu gute kommt; aus den Völkern, die um sie sind, dürfen sie Sclaven kaufen, diese vererben und auf ewig als solche behalten (Lev. 25, 44 ff.). Diese Verordnung scheint auf den ersten Anblick das Gepräge des starren (dem Gesetze so oft zum Vorwurf gemachten) Particularismus an sich zu tragen und des höhern religiösen Charakters zu ermangeln. Allein das Bewußtsein des Vorzuges und der hohen Würde gegenüber andern Völkern sollte in allen Beziehungen bei dem Volke der Theocratie lebendig erhalten werden, dieß verlangte die pädagogische Seite des Gesetzes; dann aber ist der Begriff des Sclaven im Sinne des Gesetzes ein ganz anderer, als er im übrigen Alterthum festgehalten wurde, nach welchem der Sclave nicht mehr als Mensch, sondern rein als Sache gilt (Aristot. de republ. I. c. 1—7). Das Gesetz trägt an seiner Spitze die Lehre von dem Einen Gott, der als Elohim auch der Gott der Völker ist, es anerkennt im Sclaven die Menschenwürde und respectirt ihn als solchen, der frei sein kann, Israel an seine Knechtschaft in Aegypten erinnernd, empfiehlt es ihm Milde gegen den Sclaven (Deut. 24, 18), Verletzung oder Verstümmelung bringt dem Unfreien die Freiheit (Exod. 21, 26 u. 27), Tödtung desselben wird bestraft (ibid. 20); der Sclave, der auf dem Boden der Theocratie Zuflucht sucht, darf seinem Herrn nicht ausgeliefert werden (Deut. 23, 15. 16.) — Die Sphäre nun, durch welche hindurch das Individuum seine Stellung in der Theocratie vermittelt, ist b) die Familie. In dieser kommt das theocratische Leben zur wirklichen Erscheinung, die Basis, auf welcher die Familie sich aufbaut, ist die Ehe (vgl. d. A. Ehe bei den Juden III. 411 ff.); sie ist nach der Anschauung des Gesetzes Abbild und Gegenbild des Bundes zwischen Jehova und dem Volke; die Persönlichkeit des Weibes ist an sich frei, wie jene des Mannes (Deut. 15, 17. Exod. 21, 8 ff.), darum wird ihr eine außerordentliche moralische Zurechnungsfähigkeit zuerkannt, sie hat zu wachen über die Integrität der Ehe; diese Forderung geht schon an die Verlobte (Deut. 22, 23 u. 24), sowie an die Braut (ibid. 13—21); beim Ehebruch fällt die Hauptschuld auf die Frau, Ehebruch ist nur da, wo eine Ehefrau sich mit einem Andern außer ihrem Manne, sei jener Gatte oder nicht, fleischlich versündigt hat, der Ehemann bricht seine Ehe nicht; sündigt er durch außerehelichen Beischlaf, so berührt dieß sein persönliches Verhältniß zum hl. Willen Gottes, das Recht seiner Frau bleibt dadurch ungekränkt, nur „wer die Ehe bricht mit dem Weibe eines Mannes", ist Ehebrecher, in Bezug auf die Ehe der Mitsünderin und soll getödtet werden (Lev. 20, 10. Deut. 22, 22); die Frau dagegen trifft bei bloßem Verdacht die schrecklichste Drohung und die Verwünschungen des Reinigungseides (Num. 5, 14 ff.). Gegen diese rechtlich und sittlich hohe Stellung des Weibes erweist sich die Sitte mannigfach als Widerspruch; das Mädchen wird vom Vater durch Kauf in die Ehe gegeben (Exod. 22, 16), die Gelübde der Tochter und der Frau bedürfen der Genehmigung des Vaters und des Mannes (Num. 30, 4—6), der Mann kann die Ehe auflösen, die Frau nicht (Deut. 24, 1), sie darf nicht einmal auf Scheidung antragen; auch die Unschuldige muß es ohne Klage auf sich beruhen lassen, wenn ihr der Reinigungseid zugeschoben worden; es ist dem Manne gestattet, Kebsweiber zu haben (vgl. d. A.). Es sind dieß Erscheinungen, die noch mehr oder weniger in der verkehrten Anschauung wurzeln, welche durch die Sünde rücksichtlich des Geschlechtslebens (und hier zumeist) herrschend geworden ist; die von Gott ursprünglich gesetzte Ordnung, daß das Weib die Genossin des Mannes (Gen. 1, 27. 2, 22—24) sei, wurde aufgehoben, nicht die gleichberechtigte Persönlichkeit, sondern das der höhern Weihe ermangelnde Geschlechtsverhältniß bildete fortan die Grundlage; das hebräische Volk wurde vielfach mit in das allgemeine Verderben gezogen, das Gesetz wird gegeben, daß es heilige, dieß geschieht aber nicht plötzlich, die in alle Lebensbeziehungen tief eingedrungene Sünde kämpft gegen dasselbe an, Manches, was als eingewurzelte mit dem Leben verwachsene Sitte sich vorfindet, kann noch nicht entfernt, sondern nur berichtigt und beschränkt werden,

die Herzenshärte (vgl. Matth. 19, 8), sowie das nahe Beispiel der Erzväter selbst erlaubte es noch nicht anders. Was insbesondere die vom Gesetze geduldeten polygamistischen Abweichungen betrifft, so ist andererseits nicht zu verkennen, daß nur die Monogamie als rechtmäßig anerkannt wird. Durch das Gebot z. B. „auch soll er (der künftige König) sich nicht viele Weiber nehmen, damit sein Herz nicht abweiche" (Deut. 17, 17) konnte dem denkenden Israeliten der Geist des ganzen Gesetzes in dieser ganzen Sphäre nicht verborgen bleiben. Nur die eigentliche Ehefrau ist im Besitze der Rechte einer solchen, daher wird auch nur bei ihr die verletzte eheliche Treue durch Steinigung geahndet (Lev. 20, 10. Deut. 22, 22), bei der Magd bloß durch Schläge. Die Kinder der Mägde werden zwar auch legitim, dieß erklärt sich aus der Bedeutung, welche jeder Familie in ihrem Verhältniß zum Volksganzen zukommt, jede ist berufen, den Fortbestand des Ganzen zu wahren, der Name eines Mannes soll nicht vertilgt werden in Israel, viele Kinder zu hinterlassen ist das größte Glück (vgl. Deut. 28, 4), Kinderlosigkeit gilt als Fluch und Strafe von Jehova (vgl. Lev. 20, 21). Ist die (eigentliche) Frau kinderlos, so ist durch diese Zufälligkeit die Familie in ihrer Existenz bedroht, daher anerkennt das Gesetz in diesem Falle die Kinder der Magd. Das Gesetz erlaubt Ehescheidung, aber das Weib ist hiebei nicht der Willkür des Mannes überlassen, er mußte eine ordentliche Norm beobachten, ihr einen Scheidebrief geben (Deut. 24, 1), die Geschiedene, wenn sie wieder heirathet und entlassen wird, oder der zweite Mann stirbt, darf nie mehr das Weib des erstern werden, die Ehe würde sich so in wüste Hurerei verkehren, dieß wäre ein Gräuel vor Jehova (Deut. 24, 2—4). Hat sich der Mann schwerer Kränkungen gegen die Frau schuldig gemacht, so ist er auf immer an sie gebunden; so wenn er sie vor der Ehe der Jungfrauschaft beraubt (Deut. 22, 28. 29), wenn er sie fälschlich beschuldigt, nicht mehr Jungfrau zu sein (Deut. 22, 18) u. a. m. Der tief ethische Charakter des Gesetzes in Auffassung der Würde und des Wesens der Ehe tritt insbesondere noch hervor in den Verboten der Ehen unter Blutsverwandten. Die alles edle Gedeihen der physischen und geistigen Natur hemmende und corrumpirende Mischung des gleichen Blutes, wie sie bei den Aegyptern und Canaanitern gefunden ward, sollte Israel ein Abscheu sein (Lev. 18, 3); die verschiedenen Grade, auf welche sich das Verbot erstreckt sind aufgezählt Lev. 18, 6—18. 20, 11. 12. 14. 17 und andere. Ehen mit fremden Weibern sind im Allgemeinen gestattet (vgl. Deut. 21, 10), sie dürfen aber nicht Völkern angehören, deren Berührung für das theocratische Leben gefährdend werden konnte, so verbietet das Gesetz strenge die Ehebündnisse mit Canaanitern, Hethitern, Pheresitern, Hevitern, Jebusitern; „denn sie würden deinen Sohn von mir abwendig machen, daß er andern Göttern diente" u. s. w. (Deut. 7, 1—4. Exod. 34, 16). Die Heiligkeit der Ehe in entfernterer Weise wahrende, hier noch zu erwähnende Bestimmungen sind: keine feile Dirne und keinen feilen Buben zu dulden unter den Töchtern und Söhnen Israels (Deut. 23, 18); das Verbot der Bestialität (Lev. 18, 23. 20, 15. 16), der Begattung mit Blutflüssigen (Lev. 18, 19. 20, 18) u. a. Wer solche Verbrechen begeht, hat sich außer den Kreis des menschlichen Daseins gesetzt, darum soll er vertilgt werden aus der Mitte des Volkes. c) Wie die Theocratie im Großen im Lande Canaan ihre materielle Basis hat, so ist weiter jedem einzelnen Stamme und jeder einzelnen Familie der bestimmte Antheil zugewiesen. An diesen Grundbesitz ist die Existenz der Familie gebunden, das Verhältniß zwischen beiden ist nach der Anschauung des Gesetzes ein sehr enges, beide gehören unzertrennlich zusammen. Wie die Integrität des Ganzen gewahrt werden, weder Schmälerung noch Erweiterung des Bundesgebietes eintreten soll, so auch im Einzelnen; der Erb- und Familienacker ist unveräußerlich, der Hausvater darf daran nichts ändern, er ist ja nur Lehensmann, rechtskräftiger Eigenthümer, der zu solchem befugt wäre, ist Jehova (Lev. 25, 23 mein ist das Land, Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir); „die Kinder Israel sollen halten jeder an dem Erbe des Stammes seiner Väter" (Num. 36, 7. 8. 9). Mußte wegen

Noth der Familienbesitz ganz oder theilweise veräußert werden, so darf dieß nicht für die Dauer bleiben, durch das Sabbath- und Jubeljahr hat das Gesetz dießfalls die nöthige Vorkehr getroffen. Das Sabbathjahr ist das Jahr des Erlasses (שְׁמִטָּה Deut. 15, 1 ff.), der Gläubiger soll in diesem Jahre seinen Schuldner nicht mahnen und drängen, sondern ihm Erlaß zukommen lassen, dem Ausländer jedoch (dem Nicht-Theocraten) kommt solches nicht zu gute (Deut. 15, 3). Die Integrität aller Verhältnisse tritt vollständig wieder ein im Jubeljahre, wo „zurückkehret ein Jeglicher zu seinem Besitze und Jeglicher zu seinem Geschlechte“ (Lev. 25, 10); alle Störungen, die während fünfzig Jahren in die Verhältnisse der Personen und des Besitzes gekommen waren, werden aufgehoben, das gesammte Volksleben wieder geboren und zur Angemessenheit mit dem göttlichen Willen zurückgeführt. — Kommt das Princip: Familie und Besitz sollen nicht getrennt werden, dadurch in Gefahr, daß der Vater keine Söhne zurückläßt, so verlangt das Gesetz, daß die Töchter eintreten, welche sonst kein Recht, weder auf Mitgift noch auf Erbschaft haben (vgl. Num. 27, 1. 7), aber diese sollen in dem Falle Weiber werden von solchen, „die aus dem Geschlechte des Stammes ihres Vaters sind, damit nicht übergehe ein Erbe der Kinder Israel von Stamm auf Stamm,“ u. s. w. (Num. 36, 6 u. 7). Auf dem Grundsatze der Integrität der Familie und des Besitzes beruht auch das Institut der Leviratsehe, der Bruder soll die Wittwe des ohne Kinder verstorbenen Bruders ehelichen, und der Erstgeborne, den sie gebiert, soll eintreten auf den Namen des Verstorbenen, „daß nicht ausgelöscht werde sein Name aus Israel“ (Deut. 25, 5 ff.), frei von dieser Verbindlichkeit ist der Hohepriester (Lev. 21, 13 ff.). Das Gesetz scheint durch diese Verordnung mit sich selbst im Widerspruch, da es (nach dem Obigen) die Heirathen zwischen nahen Verwandten so strenge verbietet; die consequente Durchführung der Besitzesintegrität macht eine gegründete Ausnahme, und auch hier dürfte eine althergebrachte Volkssitte zu erkennen sein, welche durch das Gesetz geregelt und vergeistigt wurde, denn die Leviratsehe ist nicht geboten als schlechthin nothwendig, sondern nur als Act der Pietät gegen den eigenen Stamm empfohlen, den Weigernden trifft nur die Strafe, welche ihm der Volkswille auferlegt (Deut. 25, 7 ff.). d) Die Familien und die Stämme schließen sich zusammen zur Gemeinde, עֵדָה (Num. 13, 26. 14, 1. 2 and.) und קָהָל (Exod. 16, 13. 17, 12. Lev. 4, 13 and.), auch קְהַל עֵדָה (Num. 14, 5. 16, 5 and., diese Ausdrücke bezeichnen die Gemeinde, namentlich als im Heiligthum versammelte); die Gemeinde ist ein Volk, עַם, und zwar das Volk Jehova's, Er selbst ist sein König (Deut. 33, 5. vgl. unter 2). Der unsichtbare Herrscher hat sichtbare Organe bestellt, welche in seinem Namen die verschiedenen Gewalten des theocratischen Staates ausüben. So leitet Moses mit Aaron, dem ersten Hohenpriester (vgl. den Art. Hoherpriester) oder Eleazar, dessen Nachfolger, (vgl. Num. 1 u. 26) in Verbindung mit den Stammhäuptern die öffentlichen Angelegenheiten; in derselben Weise wird die Regierung in der Folge geführt (vgl. Jos. 14, 1—4. 21, 1), die Stammhäupter (רָאשֵׁי בֵּית הָאָבוֹת Exod. 6, 14 und öfters), die Angesehenen (נְשִׂיאִים) repräsentiren die Gemeinde (daher קְרֻאֵי הָעֵדָה oder קְרִאֵי מוֹעֵד Num. 1, 16. 16, 2), entscheiden an ihrer Statt (vgl. Num. 35, 24. 25), bilden die mit der höchsten executiven und richterlichen Gewalt betraute Obrigkeit. Von den Stammhäuptern unterschieden (vgl. Deut. 5, 20) sind die Aeltesten (זְקֵנִים nomen muneris), als solche schon in Aegypten bekannt (vgl. Exod. 3, 16. 4, 29 and.). Moses bestellte aus ihnen ein Ausschußcollegium von siebenzig (Num. 11, 16 ff.) Aeltesten, die ihm in der Leitung des Volkes beistehen sollten. Ueber ihre weitere Thätigkeit (vgl. die Art. Aelteste, Gericht und Gerichtsverwaltung bei den alten Hebräern, wo das noch hierher Gehörende besprochen ist. 4) Das Bisherige hat versucht, das Gesetz darzustellen in seinem Wesen, seiner Bedeutung und Bestimmung für das jüdische Volk, dem es Gott durch außer-

ordentliche Offenbarung gegeben hatte. Damit ist aber die Bedeutung seiner Stellung in der Geschichte der Offenbarung selbst noch nicht erschöpft; wie die übrigen Institutionen des alten Bundes, so steht namentlich auch das Gesetz in einer sehr engen und nothwendigen Beziehung zu der Offenbarung im neuen Bunde. Hierüber mögen zum Schlusse noch einige Andeutungen gestattet sein. Nachdem das versprochene Land in dem Besitz des Volkes war, wurde von Josua und seinen Nachfolgern die (Num. 26, 51—56) angeordnete Vertheilung durchgeführt, die Theocratie auch äußerlich constituirt. Geraume Zeit verblieb das Bundesvolk, wenn auch unter mancherlei Abkehr im Einzelnen, doch im Ganzen den gesetzlichen Bestimmungen und Forderungen getreu, das theocratische Leben zeigte sich in allen Gebieten und Richtungen in kräftiger Entwicklung und Ausgestaltung; aber diese wurde unterbrochen, das theocratische Princip kommt in Kampf mit der Halsstarrigkeit und Abtrünnigkeit des Volkes, der dem Gesetze sich immer mehr entfremdende Geist erliegt vielfach der versuchenden Macht der heidnischen Nachbarvölker. Der göttliche im Gesetze vorliegende Wille bekundet seinen ewigen Ernst in negativer Weise; die Stimme der Propheten erinnert an die auf die Abkehr von Jehova und seinem Gesetze gedrohten Strafen, diese werden auch wirklich an der treulosen Nation vollzogen, die hereinbrechenden allgemeinen Calamitäten sind laute Zeugen, wie sehr das Volk dem erhabenen Ziele ferne geblieben, das wie Grundidee des Gesetzes, so Grundideal des auserwählten Volkes ist. — Was sich im Großen, in nationaler Beziehung zeigt, das kommt auch im Leben des Individuums zu Tage; der Widerspruch gegen das theocratische Princip macht sich bei ihm als Gegensatz zwischen dem eigenen Herzen und Willen und zwischen den Forderungen der göttlichen Heiligkeit geltend; das Bewußtsein ist ergriffen von dem Gefühl der Unangemessenheit seines erscheinenden, zur Idee des gesetzlichen Lebens. Das Gesetz gebietet und verbietet, droht Strafe und verspricht Belohnung, ohne jedoch zur Freude und Lust zu erheben, der menschliche Wille erblickt vielmehr in ihm etwas ihm Anderes, Fremdes, Beschränkendes, zu dem er sich in ein gegensätzliches Verhältniß gesetzt sieht. Der Grund hievon liegt in der Menschennatur, wie diese durch die Sünde geworden ist; in Folge dessen widerstrebt die Sinnlichkeit den Anforderungen des Gesetzes, erzeugt Unlust gegen das Göttliche (Röm. C. 7). Das gesetzliche Wirken, welches der Mensch noch vollbringt, ist unvollkommen, und zwar extensiv, indem die Gesetzeserfüllung nur theilweise und ohne Stetigkeit erfolgt, wie intensiv: es fehlt der That die rechte moralische Gesinnung, sie geht nicht hervor aus Liebe zum Guten oder aus Abschen gegen das Böse, sondern der Hinblick auf Lohn oder Strafe hat sie erzeugt, ihr Thun daher *ἔργα νεκρά* (Hebr. 6, 1. 9, 14). So wird durch des Gesetzes Werke auch Niemand vor Gott gerecht (Gal. 3, 10. 11. Röm. 3, 20); das Gesetz wird vielmehr Veranlassung zur Vermehrung des thätlichen Sündigens (Röm. 7, 7), indem an den gesetzlichen Verboten, welche das Böse erst als Böses zum Bewußtsein bringen, die im Menschen vorhandene Sinnlichkeit zur Begierlichkeit aufgeregt wird (vgl. A. Maier, Commentar zum Römerb. zu 3, 20). Dadurch aber hat das Gesetz den Menschen zum Bewußtsein der Sünde gebracht und zwar in zweifacher Weise, objectiv: an seinen Geboten und Verboten wird offenbar, was die Sünde sei und worin sie bestehe; subjectiv: das Gesetz wirkt auch die Kenntniß von der Sünde im Menschen (Röm. 3, 20), von der Sündhaftigkeit der Menschennatur, indem eben die in dieser liegende Sinnlichkeit dem Gesetze gegenüber erwacht und so der Widerstreit gegen das Göttliche zum Bewußtsein kommt. Damit aber ist dasjenige vermittelt, was in treffender Weise als das Grundelement des jüdischen Lebens bezeichnet worden: die stete Anschauung der Sünde (Staudenmaier, Encycl. der theol. Wiss. I. S. 368. Geist der göttl. Offenbg. S. 179 ff.). Der durch die *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* im Menschen bewirkte Zustand gibt nun die Antwort auf die Paulinische Frage: Was ist denn also Bedeutung und Zweck des Gesetzes (*τί οὖν ὁ νόμος*; Gal. 3, 19)? Mit der Erkenntniß der Sünde ist zugleich das Bewußtsein und das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit

gesetzt, da dieses innerhalb des gesetzlichen Lebens nie zur Befriedigung kommt, ist die Sehnsucht nach anderweitiger höherer Hilfe erregt, damit aber die Aufnahme der Erlösungsgnade und die wirkliche Erlösung vorbereitet, — das Gesetz ist zum παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24) geworden und sein letztes und höchstes Ziel erreicht. Vergl. hiezu den Art. Moses und Pentateuch. [König.]

Moschee. Diese Bezeichnung des mohammedanischen Bethauses ist zunächst aus dem französischen Mosquée entstanden; welches das spanische Mezquita *) zum Vorgange hat. Dieses ist, wie das Mesquita des Corpus jur. can. der getreue Abdruck der Originalbezeichnung مَسْجِد; d. h. Ort zum Anbeten. Die erste Moschee war die von Koba (قُبا) bei Medina, im ersten Jahre der Flucht von Mohammed selbst errichtet (s. Sura 9, 109) **). Ihr folgte bald die berühmte von Medina, in welcher Mohammed später begraben wurde (s. Abubeker); ihre Wände waren anfangs von Ziegelsteinen, ihr Dach von Palmzweigen; Palmenstämme dienten ihr als Säulen ***). In späterer Zeit trat allerorts an die Stelle solcher Einfachheit große Pracht; doch blieben die Grundzüge und blieb die Grundanlage dieselbe. Im Allgemeinen kann man sagen, daß die Moschee Nachahmung der jüdischen Synagoge ist. Sie hat wie diese außer dem Raume für die Betenden ein Chatheder, المنبر El-minbar genannt, woraus das jüdische Al-memmer. Von diesem Pulte herab finden die Vorträge Statt. In vielen Moscheen ist eine zweite, höher gelegene Kanzel angebracht, von welcher aus das Throngebet — die Kotba — für den rechtmäßigen Landesherrn eigentlich den Kaliphen gebetet wird (s. d. Art. Freitag bei den Mohammedanern). Damit die Betenden ihr Gesicht sicher nach Mekka wenden können, ist eine Nische angebracht, welche diese Richtung — die Kibla — bezeichnet †). Diese Nische heißt Mihrab (محراب), worunter manche sich einen Altar gedacht haben, obwohl diese Einrichtung mit dem Altare nichts gemein hat. — An der Seite sind oft Emporkirchen (محفل) für Vornehme, öfters auch vergitterte Räume für die Frauen angebracht. Eigenthümlich ist der Moschee auch das Minâreth (منارة), von wo aus der Gebetsausrufer die Muslimen zum Gebete rufen kann. Durch diese Einrichtung wurde ein augenscheinlicher Unterschied von Christen und Juden erreicht. Weniger sichtbar unterscheidet sich die Moschee von außen dadurch, daß sie nicht auf Gräber von Frommen gebaut sein darf (Sahih von Muslim, Cod. or. monac. 49. f. 84. a.). Nach der Tradition erklärte Mohammed, daß Gott die Juden darum bekämpft habe, weil sie ihre Betorte auf Gräber der Propheten gebaut hätten ††) — Es wird für sehr verdienstlich gehalten, Moscheen zu bauen; Gott baut für den Erbauer einer solchen im Paradies ein entsprechendes Gegenstück (Sahih das.). So hoch indessen die Moschee geschätzt wird, so wenig heikel ist der Muslim in der Art, von ihr Gebrauch zu machen. Sie diente häufig als Gerichtshof; sogar körperliche Strafen wurden dort vorgenommen, was freilich mißbilligt wird. Man nimmt dorthin sein Essen mit und genießt es ungestört. Die Schulmeister halten da Schule, die Lehrer der Rechtswissenschaft,

---

*) S. Meschita bei Du Cange.

**) Abulfeda Annal. ed. Reiske I. p. 74. Im Sahih des Muslim wird die Caaba als erste, die Aksa in Jerusalem als zweite Moschee genannt. Mihi fol. 83. a.

***) S. Reiske's Anmerkungen zu Abulfeda t. I. nr. 34.

†) S. oben Art. Caaba. Abulfeda I. S. 76. verlegt die Abänderung der Gesichtswendung von Jerusalem nach Mekka in's zweite Jahr der Flucht 623.

††) Diese Bestimmung ist indessen oft umgangen worden. Die Hauptmoschee von Medina enthält das Grab des Mohammed.

ja auch der profanen Philologie ihre Vorträge; alte Bekanntschaften werden da unterhalten, neue angeknüpft *). Mit Recht heißt daher die Moschee auch Al-Dschami (الجامع) das Sammelnde, Vereinigende. Dieser letztere Name wird vorzugsweise von großen Moscheen gebraucht. — Mit dem Bethause sind vielfältig Anstalten für Wohlthätigkeit und Unterricht verbunden **). [Haneberg.]

Moschus, Johannes, ein Zeitgenosse und Freund des Johannes Eleemosinarius (s. d. A.), war zuerst Mönch in der Congregation des hl. Theodosius in Palästina, und reiste hernach viel in Aegypten und im Orient herum, überall sich mit den Bischöfen und Mönchen besprechend und mit Aufmerksamkeit Alles auffassend, was seinem frommen Sinne sich darbot. Sein Reisegenosse war der gelehrte Mönch Sophronius, nachher Patriarch von Jerusalem, mit dem er schon den Freundschaftsbund geschlossen hatte, als beide noch dem Laienstand angehörten. Zu Alexandrien hielten sie sich längere Zeit auf, und hier gewann sie der hl. Patriarch Johannes der Almosenspender so lieb, daß er sie wie seine Väter verehrte, ihnen in Allem gehorchte und sich ihrer großen Gelehrsamkeit und ihres Eifers mit so gutem Erfolg zur Bekehrung der Severianer und anderer Ketzer bediente, daß sehr viele Städte, Kirchen und Klöster von der Häresie gesäubert wurden. Von Alexandrien weg begab sich Moschus nach Cypern und Samos und reiste zuletzt mit zwölf Schülern, darunter Sophronius, nach Rom, wo er um 619 starb. Zu Rom verfaßte er mit Beihilfe seines Freundes das bekannte „pratum spirituale“, eine Schrift, worin er das, was er auf seinen Reisen Wunderbares und Erbauliches gehört und gesehen, in 219 Capiteln mehr nach der Ordnung der Materie als der Zeit in einem einfachen doch kräftigen Style mit Angabe der Namen aller Jener, aus deren Mund er Mittheilungen empfangen und gerade so, wie er Alles gehört hatte, ohne weitere Zusätze und Bemerkungen erzählt. Obwohl Moschus diese Schrift zunächst nur als eine Art Leitstern auf der Bahn zur christlichen Vollkommenheit geschrieben hat, so ist sie doch auch für die Kirchengeschichte nicht ohne Werth, indem darin Manches vorkommt, was für die Geschichte der Dogmen, der Disciplin und namentlich des orientalischen Mönchswesens im sechsten Jahrhundert erheblich ist, so z. B. ersieht man aus dieser Schrift, daß der strenge Eifer des ägyptischen Mönchslebens, worüber vor zwei Jahrhunderten Cassianus (s. d. A.) seine Wahrnehmungen niedergeschrieben, im sechsten Jahrhunderte noch fortdauerte. Den griechischen Text des „pratum spirituale“ edirte Fronton le Düc (s. d. A.) in Auct. Biblioth. PP. Tom. II. ed. Paris. 1624, und nachher J. B. Cotelier Tom. II. Vet. Mon. Eccl. Graec. Paris. 1677. In lat. Uebersetzung erschien die Schrift in Rosweids vilis PP. Antw. 1615. Johannes Damascenus (orat. 1. de imag.) und das zweite öcumenische Concil von Nicäa führen sie unter dem Namen des Sophronius, des Freundes des Moschus, auf, allein daß sie diesem und nicht dem Sophronius angehöre, erhellt sowohl aus dem Briefe des Moschus an Sophronius, der an der Spitze dieser Schrift steht, als auch aus Photius (Biblioth. cod. 199). S. Fleury, ad. a. 614—619, Sardagna, Indic. PP. Ratisb. 1772. [Schrödl.]

Moses (מֹשֶׁה, LXX. *Μωυσῆς*, Vulg. Moyses), Gründer und Gesetzgeber der alttestamentlichen Theocratie. Seine Eltern waren Amram und Jochebed, beide aus dem Stamme Levi, und er wurde in Aegypten geboren zur Zeit, wo der königliche Befehl in Kraft war, daß jeder neugeborne Knabe der Hebräer in den Nil geworfen und ertränkt werden solle. Seine Mutter aber wußte jedoch ihr Kind drei Monate lang zu verbergen; und als ihr dieß nicht mehr länger möglich war,

---

*) Ueber den Einfluß der Moschee auf das Lehrwesen s. meine Abhandlung über das Schul- und Lehrwesen der Mohammedaner im Mittelalter.

**) Mur. d'Ohsson tableau général de l'Empire Othoman (kl. Ausgabe) II. p. 447 sqq.

machte sie ein Kästchen von Rohr, bestrich es mit Harz und Pech, legte das Kind hinein und sodann das Kästchen in das Schilf am Ufer des Nil. Bald darauf kam die Tochter Pharao's an die Stelle, sah das Kästchen und ließ es herausholen und öffnen, und als sie merkte, daß das Kind ein dem Tode bestimmter hebräischer Knabe sei, beschloß sie, es zu retten, adoptirte es und gab ihm auf das Anerbieten seiner in der Nähe gebliebenen Schwester seine eigene Mutter zur Säugamme. Als der Knabe groß geworden war, brachte ihn seine Mutter wieder zur Tochter Pharao's, „und er ward ihr Sohn, und sie nannte seinen Namen Mose und sprach: denn aus dem Wasser habe ich ihn gezogen“ (Exod. 2, 10). Daraus erhellt schon, daß der Name ein ägyptischer sein müsse und sein hebräisches Aussehen, gleich als ob er von משה (ziehen, herausziehen) gebildet wäre, nur von der Annäherung an die hebräische Aussprache und Etymologie herrühre. Schon Josephus bemerkt: *τὸ γὰρ ὕδωρ μῶ οἱ Αἰγύπτιοι καλῶσιν, ὑσῆς δὲ τὺς ἐξ ὕδατος σωθέντας* (Antt. II. 9, 6.). Aehnlich erklärt auch Clemens Alex. (Strom. I. 23) den Namen, und unter den Neuern ist der ägyptische Ursprung desselben (in der Bedeutung: aus dem Wasser gezogen) entschieden, wiewohl sie ihn nicht auf gleiche Weise ableiten (cf. Gesenius, Thesaurus. s. v.). Als Adoptivsohn der Tochter Pharao's wurde Moses natürlich am ägyptischen Hofe erzogen und, wie es in der Apostelgesch. (7, 22) ausdrücklich heißt, in aller Weisheit der Aegyptier unterrichtet. Mehr sagt die Schrift nicht über seine Jugendgeschichte und anderweitige Angaben sind nicht zuverlässig, wie wenn z. B. Philo (vita Mosis) und Clemens Alex. (l. c.) die Wissenschaften aufzählen, in denen er theils von Aegyptiern, theils von Griechen unterrichtet worden sei, oder wenn Josephus berichtet, er sei schon als Kind und Knabe durch außerordentliche Schönheit ausgezeichnet gewesen, die ägyptische Königstochter, die ihn adoptirt, habe Thermuthis geheißen und sei damit umgegangen, ihn von ihrem Vater zum Thronfolger bestimmen zu lassen, ein Priester habe vorhergesagt, daß er großes Unheil über Aegypten bringen werde und habe ihn tödten wollen, sei aber daran gehindert worden (Antt. II. 9, 5—7), als Jüngling habe er sich durch Tapferkeit hervorgethan und namentlich einen großen Sieg über die Aethiopier erkämpft, sei bis nach Meroe vorgedrungen, und habe Tharbis, die äthiopische Königstochter, die ihm die Thore von Meroe geöffnet, geheirathet (ibid. c. 10). Es ist auf Derartiges wohl um so weniger Gewicht zu legen, als Josephus mitunter sogar mit den pentateuchischen Berichten in Collision kommt, wie wenn er den Moses aus Aegypten fliehen läßt, weil ihm der König aus Neid wegen des erwähnten Feldzuges nach dem Leben trachtete, von welcher Nachstellung er noch zeitig genug Kenntniß erhielt (Antt. II. 11, 1). Diese Flucht wurde nach dem biblischen Bericht, der erst hier wieder eintritt, veranlaßt durch die Ermordung eines Aegyptiers, der einen Hebräer mißhandelt hatte, und die nachher versuchte gütige Beilegung eines Streites zwischen zwei Hebräern (Exod. 2, 11—15). Jener Mord wurde nämlich bekannt, und Moses mußte durch die Flucht sein Leben retten. Er war damals bereits vierzig Jahre alt (Apg. 7, 23), und begab sich sofort nach Midian und hielt sich dort bei Jethro auf, hütete dessen Schafe und erhielt dessen Tochter Zippora zur Frau. Jethro (יִתְרוֹ, LXX. *Ἰοθόρ*, Vulg. Jethro), auch Jether (יֶתֶר Ex. 4, 18) und Chobab (חֹבָב Num. 10, 29) genannt, war ein midianitischer Priester und reicher Heerdenbesitzer, der dem Moses auch späterhin noch durch guten Rath nützlich wurde. Die vielerlei Angaben der Rabbinen und Mohammedaner, z. B. daß Jethro einer der Räthe Pharao's gewesen, aber von ihm vertrieben worden sei, daß Moses von ihm seinen Wunderstab erhalten habe, daß er ein Prophet gewesen und die Sendung gehabt habe, die Midianiter vom Götzendienst zur Verehrung des wahren Gottes zu bekehren &c. können hier als fabelhaft übergangen werden (cf. Calmot, dictionarium biblicum, s. v. Jethro). Nach einem langen Aufenthalte bei Jethro, während dessen in Aegypten ein anderer König auf den Thron gekommen war (Exod.

2, 23), erging an Moses am Berge Horeb, wo er die Schafe hütete, durch einen Engel Jehova's aus einem brennenden Dornbusche der Ruf, seine hartbedrängten Volksgenossen in Aegypten aus ihrer Knechtschaft zu befreien (Exod. 3, 1—14). Seine Weigerung, dem schweren Rufe zu folgen, wurde nicht angenommen, sondern ihm ein außerordentlicher göttlicher Beistand zugesichert, und die Macht, Wunder zu wirken verliehen; und als er sich mit seiner schweren Zunge entschuldigte, sein Bruder Aaron ihm als Wortführer an die Seite gegeben, und die Zusicherung des göttlichen Beistandes erneuert (Exod. 3, 15. 4, 17). Da zog Moses, nachdem er sich gegen vierzig Jahre lang in Midian aufgehalten, bereits 80 Jahre alt (Exod. 7, 7), nach Aegypten zurück, und sein Bruder Aaron, drei Jahre älter als er (l. c.), ging ihm auf göttliches Geheiß entgegen, traf ihn am Berge Gottes, und begleitete ihn, nachdem er von seiner höheren Sendung Kenntniß erhalten, nach Aegypten zurück. Hier wandte er sich zuerst an die Aeltesten seines Volkes, und als diese an die Wahrheit seiner göttlichen Sendung glaubten, an Pharao selbst (Exod. 4, 19. 5, 5). Der erste Befreiungsversuch hatte aber nur eine noch weit härtere Bedrückung der Hebräer von Seite des ägyptischen Königs und seiner Beamten zur Folge; und als Moses deßhalb Vorwürfe von jenen erhielt und sie ihn als die Ursache ihrer schwereren Leiden bezeichneten, verlor er auf's Neue den Muth, wurde aber durch neue göttliche Eröffnungen und Zusicherungen auch wieder auf's Neue gestärkt und ermuthigt (Exod. 5, 6. 6, 13). Und jetzt nahm das Werk der Befreiung Israels einen entschiedenen und raschen Gang. Durch eine Reihe von Wundern, die zugleich (mit Ausnahme des ersten) schwere Landplagen für Aegypten waren, und von denen, wie wiederholt bemerkt wird, das Land Gosen, wo die Israeliten wohnten, verschont blieb, wurde Pharao endlich genöthigt, die Hebräer zu entlassen. Bei den ersten Wundern zwar blieb er verstockt, weil seine Zeichendeuter und Zauberer sie nachzuahmen wußten. Als nämlich der hingeworfene Stab Aaron's zur Schlange geworden, geschah dasselbe auch mit den hingeworfenen Stäben der ägyptischen Zauberer, nur daß diese Schlangen von jener verschlungen wurden (Exod. 7, 8—13), und als das Nilwasser sich in Blut verwandelt hatte, nachdem Aaron seinen Stab darauf geschlagen, thaten auch die ägyptischen Zauberer etwas Aehnliches (Exod. 7, 14—25), und als Aaron seinen Stab über das Land ausstreckte und dasselbe in Folge dessen mit Fröschen bedeckt wurde, machten die ägyptischen Zauberer auch dieses nach (Exod. 8, 1—7). Pharao versprach zwar, das Volk entlassen zu wollen, wenn Moses die Plage der Frösche wieder entferne; allein als dieß geschehen war, hielt er sein Versprechen nicht (Exod. 8, 8—15). Darauf schlug Aaron mit seinem Stab den Staub der Erde, und er wurde zu Mücken im ganzen Land Aegypten; und jetzt erst fühlten die ägyptischen Zauberer sich überwunden und sagten zu Pharao: Das ist der Finger Gottes. Pharao aber blieb verstockt (Exod. 8, 16—19). Als hierauf Moses und Aaron das Land mit Hundsfliegen sich füllen ließen, versprach Pharao wieder, das Volk zu entlassen, wenn die Plage aufhören würde, brach aber wieder, nachdem dieses geschehen war, sein Versprechen (Exod. 8, 20—32). Jetzt verhängte Moses eine Pest über alles Vieh und die größern Hausthiere der Aegyptier überhaupt, so daß sie sämmtlich umkamen, und dann über die Menschen aufbrechende Eitergeschwüre, gegen die selbst die Zauberer sich nicht zu schützen vermochten, und endlich, als Pharao immer noch verstockt blieb, einen schweren Hagel, der alles, was auf dem Felde war, Menschen, Vieh und Pflanzen zerschlug und selbst die Bäume zerbrach. Jetzt wiederum versprach Pharao, das Volk entlassen zu wollen, wenn die Plage aufhöre, hielt aber nach deren Aufhören wiederum nicht Wort (Exod. 9). Darauf verhängte Moses eine Heuschreckenverheerung über ganz Aegypten, durch die alles weggefressen wurde, was der Hagel an Pflanzen und Gewächsen noch übrig gelassen hatte. Pharao aber benahm sich wie im vorigen Falle, und entließ das Volk nicht. Und eine weitere Plage, eine dreitägige dicke Finsterniß, hatte nur den Erfolg, daß Pharao dem

Moses bei Todesstrafe untersagte, je wieder vor sein Angesicht zu kommen (Ex. 10). Jetzt erfolgte die letzte entscheidende Plage, die zehnte, mit welcher also die ägyptischen Plagen die Zahl der Vollendung und Abgeschlossenheit erreichen (vgl. Bär, Symbolik des mosaischen Cultus. I. 175 ff.), die Tödtung nämlich aller ägyptischen Erstgeburt, vom Erstgebornen Pharao's bis zum Erstgebornen des Gefangenen, und selbst der Erstgeburt des Viehes. Um Mitternacht fand sie Statt, und der Würgengel ging nur an den Häusern der Hebräer vorüber, deren Thürpfosten mit dem Blute des Paschalammes bestrichen waren (Exod. 11, 1. 12, 30. s. Feste, IV. 45 f.). In der Nacht noch wurden Moses und Aaron vor Pharao gerufen, und ihnen nicht nur erlaubt, sondern befohlen, eiligst fortzuziehen und die Aegyptier drängten die Hebräer dergestalt zum schnellen Abzuge, daß sie ihnen nicht einmal zum Säuern des Teiges Zeit ließen, und ihnen gaben, was sie verlangten, goldene und silberne Gefäße und Kleider, nur um ihrer möglichst schnell los zu werden, weil sie von ihrer längeren Anwesenheit alles Böse fürchteten (Exod. 12, 31—36). Es ist über diesen Punct viel gespottet, und die Sache häufig so angesehen worden, als ob es sich um eine von Gott und Moses angeordnete eigentliche Bestehlung der Aegyptier durch die Israeliten handelte, wenigstens in der milden Form des Entlehnens, was man nicht mehr zurückzugeben gedenkt. Die Textesworte sind aber dieser Auffassung vollkommen entgegen. Denn שָׁאַל, worauf es hier ankommt, heißt nicht „entlehnen", und הִשְׁאִיל nicht „leihen"; sondern jenes heißt „bitten, fordern", und somit dieses „bitten, fordern machen", was volle Bereitwilligkeit zum Geben voraussetzt, und von freiwilligem, zuvorkommendem Geben auch wirklich in der Stelle 1 Sam. 1, 28. gebraucht ist, in welcher es außer Exod. 12, 36. allein noch vorkommt (vgl. Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung in's A. T. III. 507 ff.). Uebrigens ist der ganze pentateuchische Bericht über die Sendung Mose's und seine Thätigkeit in Aegypten zur Befreiung seines Volkes von der neuern rationalistischen Bibelkritik und Exegese für durchaus oder doch großentheils unhistorisch, mythisch und mährchenhaft ausgegeben worden (vgl. Bauer, hebräische Mythologie des A. u. N. T. I. 262 ff. — Vater, Commentar über den Pentateuch. Thl. II. — de Wette, Beiträge zur Einleitung in's A. T. II. 169 ff. — Ewald, Geschichte des Volkes Israel. II. 45 ff.). Eine specielle Würdigung dieser Ansicht würde hier zu weit führen, und es mag an einer kurzen Orientirung in Betreff der Hauptpuncte genügen. Zuvörderst ist klar, daß die Thätigkeit Mose's in Aegypten eine wunderbare ist, und als solche auch berichtet werden will; und die mitunter auch gemachten Versuche, die äpgyptischen Wunder natürlich zu erklären (Du Bois Aymé, notice sur le sejour des Hebreux en Egypte in der Description de l'Egypte etc. t. 8. Eichhorn, de Aegypti anno mirabili) widerstreiten so augenfällig den Worten des biblischen Berichtes, daß jede dießfallsige Nachweisung überflüssig wäre. Als Zweck dieser Wunder wird ausdrücklich angegeben, daß durch sie sowohl für die Israeliten als für die Aegyptier die unbeschränkte Macht und Oberherrschaft Gottes über alle Länder und Völker und insbesondere über Aegypten außer Zweifel gestellt, und zugleich bewiesen werden sollte, daß eben Er den Moses gesendet habe, und dieser nur in seinem Auftrage rede und handle. Daß ein solcher Beweis für beide Theile nicht unnöthig war, erhellt deutlich genug aus dem betreffenden pentateuchischen Berichte, und insofern haben die fraglichen Wunder in jenem wichtigen Zeitpunct, wo es sich um die Befreiung des auserwählten Volkes aus langer Knechtschaft und die Anbahnung und Grundung der Theocratie und theocratischen Verfassung handelte, nichts Befremdendes. Außerordentliche Manifestationen Gottes mußten bei jenem Anlasse und zum gedachten Zwecke wohl eintreten, und wenn je irgendwo, so haben wir hier im Voraus Wunder zu erwarten. Was sodann das Einzelne betrifft, so haben die fraglichen Wunder an bekannten Naturerscheinungen oder sonstigen Vorkömmnissen in Aegypten ihre Grundlage, nur wird die sonstige Naturerscheinung durch die eigen-

thümliche Art ihres Eintrittes und Verlaufes zum wirklichen Wunder. Dieß gilt selbst da, wo die ägyptischen Zauberer die Wunder Mose's einigermaßen nachzuahmen vermögen, was jedoch nicht lange andauert. Daß sich der Stab Mose's nach seinem Willen in eine Schlange verwandelte und wieder zum Stabe wurde, wird als wirkliche Aeußerung jener Wundermacht berichtet, womit Moses von Gott ausgerüstet worden war; soweit dagegen die ägyptischen Zauberer dieses nachahmten, wirkten sie nicht etwa ebenfalls Wunder, sondern zeigten nur eine Probe ihrer Gewandtheit und Fertigkeit im Schlangenbändigen. Denn diese Fertigkeit ist in Aegypten von jeher und bis auf die neuere Zeit Eigenthum einer gewissen Menschenclasse, die unter dem Namen der Psyllen bekannt ist. Noch in neuerer Zeit ist beobachtet worden, wie sie z. B. eine Schlange vollkommen starr machen und gleichsam in einen Stock verwandeln können (Hengstenberg, die Bücher Moses und Aegypten S. 99). In ähnlicher Weise ist auch das Rothmachen des Wassers und das Kommenlassen der Frösche von Seite der Zauberer, die damit wieder das von Moses Geschehene nachthun wollten, als etwas durch natürliche Mittel Bewirktes zu denken, und die Annahme dämonischer Vermittlung, zu der sich ältere Exegeten häufig verstehen (mera daemonis praestigia reputanda. Calmet, de veris fictisque prodigiis) nicht einmal nöthig, da es sich ohnehin bei dem, was die Zauberer hier thaten, der ganzen pentateuchischen Darstellung zufolge, nur um Kleinigkeiten handelte im Vergleich mit dem, was Moses gethan. Daß übrigens in den beiden angedeuteten Fällen die mosaischen Wunderplagen sich an eigenthümliche Erscheinungen in Aegypten anschließen, bedarf kaum der Bemerkung. Das Nilwasser bekommt alljährlich um die Zeit der großen Ueberschwemmung eine rothe Farbe, und die übrigen Gewässer Aegyptens, die großen Theils Sümpfe sind, füllen sich oft so mit Fröschen an, daß sie dem Lande zur Last werden. Aehnlich verhält es sich mit den folgenden Wunderplagen. Die Mücken und Hundsfliegen sind in Aegypten auch sonst eine große Plage der Einwohner. Viehseuchen mit einem bösartigen Charakter und hitzige Ausschlagskrankheiten zeigen sich ebenfalls in Aegypten nicht selten. Auch Gewitter und Hagel, obgleich seltener und darum wohl auch gefürchteter, sind dort nichts Unerhörtes. Sodann Heuschreckenverheerungen hat Aegypten mit Syrien und Arabien gemein und Verfinsterung der Luft bis zu völliger Dunkelheit entsteht dort oft durch den Chamsin (خمسين), einem dem Samum ähnlichen, höchst verderblichen Wind, gegen den die Aegypter sogar besondere Gebete zu verrichten pflegen (Cf. De Sacy, Chrestomathie Arabe. I. 162). Endlich pestartige Krankheiten entstehen noch jetzt in Aegypten häufig gerade in Folge jenes Chamsin (vgl. Hengstenberg, a. a. O. Seite 103 ff.) Durch Moses wird jedoch in all den berührten Fällen die sonst natürliche Erscheinung durch ihr plötzliches, auch unzeitiges Eintreten, durch ihr ungeheures Uebermaß und wiederum ihr plötzliches Aufhören nach dem Willen Mosis zum wirklichen Wunder und damit zugleich zu dem Beweise, daß Jehova, der Gott der Israeliten, der auf solche Art mit dem Lande verfahren könne, und die auffallendsten dortigen Naturerscheinungen so in seiner Gewalt habe, auch der eigentliche und höchste Herr des Landes sei (Ex. 9, 22.), und kein Gott wie Er existire (Ex. 8, 10.), und daß Moses wirklich der Abgesandte dieses Gottes sei, weil er sonst solche Thaten nicht verrichten könnte. — In jener Nacht noch, wo die ägyptische Erstgeburt umkam, zogen die Israeliten unter Mosis Anführung aus Aegypten, nachdem sie 430 Jahre dort gewesen (Ex. 12, 40.) und zum großen Volke herangewachsen waren, so daß die Zahl ihrer Männer, ohne die Weiber und Kinder sich auf 600,000 belief (Ex. 12, 37.). Die Dauer des Aufenthaltes in Aegypten wird in runder Zahl auch einfach auf 400 Jahre angegeben (Genes. 15, 13. Apg. 7, 6.), was keine Schwierigkeit macht; dagegen im samaritanischen Pentateuch und von Josephus (Antt. II. 15, 2.) wird sie sogar auf 215 Jahre reducirt, und von jenen 430 Jahren die Hälfte auf den Aufenthalt der Patriarchen in Canaan berechnet (vgl. Winer, bibl. Realwörterbuch s. v. Moses), und diese Berech-

nung oder wenigstens die Vertheilung der 430 Jahre auf den Aufenthalt der Patriarchen in Canaan und den ihrer Nachkommen in Aegypten finden viele Exegeten auch Gal. 3, 17 (cf. Corn. a Lapide; Poli synopsis; Piconii epistolarum B. Pauli Apostoli triplex expositio ad h. l.). Veranlaßt wurde diese Berechnung augenfällig nur durch die Genealogien Exod. 6, 16—19 und Num. 26, 58 f., in denen man keine Auslassung von Mittelgliedern annahm. Es steht ihr aber Exod. 12, 40 entgegen, wo weder der Wortlaut noch der Zusammenhang der Stelle eine Vertheilung der 430 Jahre in der berührten Weise zuläßt. Auch wäre unter Voraussetzung derselben schwer zu begreifen, wie die wenigen in Aegypten eingewanderten Israeliten in so kurzer Zeit ein so zahlreiches Volk hätten werden können. Bei Gal. 3, 15 hat der Apostel wahrscheinlich nicht mehr gerade den Zeitmoment der Ertheilung der Verheißung an Abraham, sondern die Zeit der patriarchalischen Verheißungen überhaupt im Auge, diese aber endete mit der Einwanderung der Kinder Israels in Aegypten, und dann stimmt die Berechnung des Apostels mit den übrigen einschlägigen Schriftstellen zusammen. Zu Ramses, das sie hatten befestigen müssen, traten die Israeliten den Auszug an, und Jehova ging in der Feuer- und Wolkensäule (s. d. A.) vor ihnen her und leitete sie (Exod. 12, 37—13, 22). So kamen sie bald nach Phihachiroth an der nordwestlichen Spitze des rothen Meeres; hier aber erblickten sie auf einmal das ihnen nachsetzende ägyptische Heer und geriethen in große Angst. Moses erhielt jedoch den Befehl, sie an's Meer zu führen, mit seinem Stabe die Gewässer zu theilen, daß man trockenen Fußes hindurchziehen konnte, und die Feuer- und Wolkensäule stellte sich zwischen die Israeliten und Aegyptier, und hinderte das Zusammenkommen. Während die Israeliten hindurchzogen, setzten ihnen die Aegyptier nach, und als jene am andern Ufer angekommen waren, fuhren die Gewässer wieder zusammen, und Pharao und sein Heer fanden in denselben den Tod (Ex. 14, 1—15, 21). Jetzt führte Moses sein Volk, das nach so wunderbarer Rettung Vertrauen zu ihm und zu Jehova gefaßt hatte, in den südlichen Theil der sinaitischen Halbinsel gegen den Berg Sinai hin. Aber schon zu Mara murrte das Volk gegen ihn, weil sich dort nur bitteres Wasser fand (s. Mara). Bald darauf entstund in der Wüste Sin eine neue Unzufriedenheit gegen ihn, weil es dem Volk an Nahrung gebrach, und es sich nach den Fleischtöpfen Aegyptens zurücksehnte; jetzt erfolgte der Mannaregen (cf. Buxtorf. fil., historia mannae, in den exercitationes etc. p. 336 sqq.), und auch Fleisch wurde ihnen zu Theil, indem eine Menge von Wachteln in ihr Lager flog. Als sie sodann nach Raphidim kamen und kein Wasser antrafen, erneuerte sich ihre Unzufriedenheit gegen Moses; da schlug er auf Jehova's Geheiß mit seinem Stab auf einen Felsen und es quoll Wasser hervor zur Sättigung für das ganze Volk (cf. Buxtorf. fil., exercitationes etc. p. 392 sqq.). An eben diesem Orte wurden sie gleich darauf von den Amalekitern angegriffen, erkämpften aber unter Josua's Anführung, während Moses auf einer Anhöhe betete, einen vollständigen Sieg über sie (Ex. 17). Bald darauf, als man bereits in der Nähe des Sinai war, kam Moses' Schwiegervater Jethro mit seiner Tochter Zippora und ihren beiden Söhnen und übergab sie ihm, weilte einige Zeit bei ihm, unterstützte ihn mit seinem Rath, namentlich in Bezug auf das Gerichtswesen und begab sich dann wieder in seine Heimath (Ex. 18). Im dritten Monat endlich nach dem Auszug aus Aegypten kam man beim Sinai an und schlug dem Berge gegenüber das Lager auf, und es begannen sogleich die Vorbereitungen und Einleitungen zur sog. sinaitischen Gesetzgebung, die von Exod. 19, 1. an den größten Theil des Pentateuchs einnimmt (s. Mosaisches Gesetz). Sie begann unter Schrecken erregenden Naturerscheinungen, in denen sich die Nähe Jehova's dem Volke vernehmlich und fühlbar machte, so daß es vor seiner Majestät in große Furcht und Angst gerieth und das anfängliche Versprechen des Gehorsams (Ex. 19, 8) feierlich in Bezug auf alle Gesetze, die Gott geben würde, erneuerte (Ex. 24, 3). Deßungeachtet blieb es demselben

nicht lange getreu. Denn als Moses auf dem Berge längere Zeit verweilte, machte es ein goldenes Kalb (s. Kalb, goldenes), um es anzubeten und ihm zu opfern, so daß Jehova nur durch Moses' Fürbitte sich bewegen ließ, das Volk nicht zu vertilgen und Moses selbst, als er vom Berge herabkam, aus Zorn über solchen Abfall die zwei Gesetzestafeln zerbrach und durch die Leviten gegen 3000 von den Abtrünnigen umbringen ließ (Exod. 32). Als darauf Moses seiner Bitte gemäß die Herrlichkeit Gottes geschaut, erhielt er auf dem Berge neue Gesetzestafeln und sein Angesicht wurde so glänzend, daß die Israeliten bei seiner Zurückkunft vom Berge sich fürchteten ihm nahe zu kommen und er sein Angesicht verhüllen mußte (Ex. 34). Weil die Worte: לֹא־יָדַע כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו in der Vulgata mit Rücksicht auf קֶרֶן (Horn) übersetzt werden mit: ignorabat, quod cornuta esset facies sua, so ist daraus die sonderbare Meinung von einem gehörnten Moses entstanden, in Folge welcher er in vielen Abbildungen auf Münzen und Gemälden mit Hörnern erscheint (cf. Fabricius, codex pseudepigraphus veteris testamenti. I. 866. sqq.) — Nach Beendigung der sinaitischen Gesetzgebung, und nachdem bereits auch das Heiligthum und alle Geräthe desselben hergestellt, die Priester und Leviten zum Dienste desselben eingeweiht, und ihnen ihre Obliegenheiten angewiesen waren, wurde im zweiten Monat des zweiten Jahres nach dem Auszug aus Aegypten vom Sinai fortgezogen gegen die Südgrenze von Canaan, in der Absicht, sogleich den Krieg mit den canaanitischen Volksstämmen zu beginnen, und das Land zu erobern (Exod. 40, 16. ff. Num. 10, 11). Aber schon auf dem Zuge dorthin regte sich wieder die alte Unzufriedenheit und Unbotmäßigkeit des Volkes. Zu Tabera beschwerte es sich ohne Grund über seine traurige Lage, wofür dann zur Strafe ein Theil des Lagers in Brand gerieth (Num. 11, 1—3). Darauf wurden sie mit dem Manna unzufrieden und verlangten Fleisch, wie in Aegypten. Das Verlangen wurde ihnen gewährt, aber zu ihrem Verderben. Eine zahllose Menge von Wachteln wurde durch den Wind vom Meere her in's Lager getrieben; aber der gierige Genuß derselben hatte für eine große Anzahl Israeliten den Tod zur Folge, weßhalb man den Ort Kibroth hattaawah (Gräber der Lust) nannte (Num. 11, 4—34). Als man darauf nach Hazeroth kam, widersetzten sich Aaron und Mirjam dem Moses, weil er ein ägyptisches Weib genommen, wurden aber zur Strafe dafür sieben Tage lang mit dem Aussatze geschlagen (Num. 12, 1—15). Endlich gelangte der Zug in die Wüste Pharan, und Moses sandte 12 Stämme in's Land Canaan, je Einen aus jedem Stamme, um über die Beschaffenheit des Landes, die Stärke seiner Bewohner, die etwaige Festigkeit ihrer Wohnorte rc., genaue Erkundigungen einzuziehen. Nach vierzig Tagen kamen dieselben zurück und rühmten die ausnehmende Fruchtbarkeit des Landes, aber eben so auch die Größe und Stärke seiner Bewohner und die Festigkeit ihrer Städte, so daß das Volk allen Muth verlor und sich nicht nur weigerte, gegen die Canaaniter zu kämpfen, sondern sogar nach Aegypten zurückzukehren sich entschloß. Dafür erging über es das Verwerfungs- und Vertilgungsurtheil von Seite Gottes, das jedoch auf Mosis Fürbitte dahin gemildert wurde, daß alle, die das 20. Jahr überschritten (Josua und Caleb ausgenommen), in der Wüste umkamen, und erst die jüngere Generation in das Land der Verheißung gelangen sollte (Num. 13, 1—14, 38). Ein erst jetzt und gegen Mosis Geheiß gemachter Versuch, die Canaaniter zu bekriegen, mißlang und endete mit einer bedeutenden Niederlage der Israeliten, und Moses hatte jetzt noch eine ungefähr 38jährige Wanderschaft in der Wüste in Aussicht. Ueber seine Thaten und Schicksale während dieser Zeit berichtet der Pentateuch wenig. Es war eine Art Verwerfungsperiode, in welcher die Geschichte der Theocratie einen Stillstand oder eine Unterbrechung erlitt und wenig auf ihre Entwicklung Bezügliches oder sie Förderndes vorfiel. Außer einigen Gesetzen, womit die frühere sinaitische Gesetzgebung gelegenheitlich ergänzt und vervollständigt oder modificirt wurde, tritt als besonders wichtig hervor die korachitische Empörung, bei welcher es auf gewaltsame Abänderung der Gesetze über das Priesterthum und die

Verwaltung des heiligen Dienstes abgesehen war, und welche mit dem Untergange der Empörer endete (s. Core), dann im Zusammenhang damit das Wunder mit dem Stabe Aarons, zum Zeichen, daß ihm das Priesterthum gebühre (s. Aaron), dann die wunderbare Wasserspendung aus dem Felsen zu Kades (s. d. A.), die Besiegung des Königs von Arad (s. d. A.), die Weigerung der Edomiter, den Israeliten freien Durchzug durch ihr Land zu gestatten (s. Edom), der Tod Aarons auf dem Berge Hor (s. Aaron), die Bestrafung des unzufriedenen Volkes mit Schlangen, gegen deren Biß jedoch der Aufblick zu einer aufgehängten ehernen Schlange Schutz gewährte (Num. 21, 4—9. cf. Buxtorf fil., exercitationes etc. p. 457). Endlich im vierzigsten Jahre nach dem Auszug aus Aegypten, in welches schon der Tod Aarons fällt (Num. 33, 38), führte Moses sein Volk, nachdem er das edomitische Gebiet größtentheils umgangen und nur einen kleinen Theil desselben im Süden durchzogen hatte, in die Gegend östlich vom todten Meere. Hier erging zunächst an den emoritischen König Sihon das Gesuch, den Israeliten freien Durchzug durch sein Land zu gestatten, und als er dasselbe abschlug und den Durchzug mit Gewalt hindern wollte, wurde er von den Israeliten besiegt und sein Land erobert (Num. 21, 21—32.). Ein gleiches Schicksal traf den König Og von Basan, als auch er den Zug der Israeliten mit Waffengewalt aufhalten wollte (Num. 21, 33—35.). Jetzt faßte Balak, König von Moab, den Plan, die Israeliten zu vernichten und ließ zu diesem Behufe den zweideutigen Seher Bileam aus Mesopotamien kommen, damit er die Israeliten verfluche und ihm so den Sieg über sie erleichtere und sichere (s. Balaam). Dieser Plan mißlang zwar, aber die Moabiter wußten die Israeliten zum Dienste des Baal Peor und dem damit verbundenen unzüchtigen Treiben zu verführen, in Folge dessen 24,000 Menschen umkamen, bis endlich Pinchas (Pinees), der Sohn Eleasars, durch eine heldenmüthige That dem Unheil ein Ende machte (Num. 25, 1—9.). Nachdem darauf noch über die Midianiter ein wichtiger Sieg erfochten worden (Num. 31.) und die östlich vom Jordan eroberten Länderstrecken an die Stämme Ruben und Gad und die Hälfte des Stammes Manasse ausgetheilt (Num. 32.), über die Vertheilung des westlichen Landes aber die erforderlichen Anordnungen gegeben waren (Num. 34. u. 35.), erhielt Moses den Auftrag, Josua zu seinem Nachfolger zu bestimmen, in sein Amt einzusetzen und das Gebirg Abarim zu besteigen, um von dort das verheißene Land noch zu überschauen und dann zu sterben. Betreten durfte er dasselbe so wenig, als sein bereits gestorbener Bruder Aaron, weil er beim Haderwasser zu Kades in der Wüste Zin (Num. 20, 1—13.) dasselbe Mißtrauen wie dieser in die göttliche Zusage gesetzt hatte (Num. 27, 12—23. Deut. 32, 48—52. 34, 1—5.). Hundert und zwanzig Jahre alt war er, als er starb, und sein Auge war nicht stumpf geworden, und seine Kraft nicht entwichen. Und kein Prophet ist mehr aufgestanden in Israel wie Moses, den Jehova von Angesicht zu Angesicht kannte (Deut. 34, 7. 10.). — Als Befreier seines Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft und als Gründer und Gesetzgeber der alttestamentlichen Theocratie, dazu noch als erster Erzieher und Führer des theocratischen Volkes bis an die Grenze des verheißenen Landes, steht Moses in eben jener Theocratie auf der obersten Stufe, und es ist begreiflich, wenn er von den alten Rabbinen in den Rabboth (cf. Othonis lexicon rabbinico-philologicum s. v. Moses) selbst über Adam, Noah und Abraham gesetzt wird. In entsprechendem Range steht auch seine schriftliche Hinterlassenschaft, die nach ihm genannten fünf Bücher, oder der Pentateuch (s. d. A.). Er nimmt unter den alttestamentlichen Schriften nicht bloß der Zeit und dem Umfange, sondern auch der Dignität nach die erste Stelle ein und erscheint als schlechthinige Voraussetzung und Grundlage derselben, so daß diese nach Zerstörung des Pentateuchs auch selbst nicht mehr als das, was sie sind, fortbestehen könnten. Ob Moses auch Verfasser des ihm zugeschriebenen 90sten Psalmes, oder der Palmen 90—100 sei, wie selbst Hieronymus dafür hält (Epist. crit. ad Cyprian. presbyt.), ist in Bezug auf seine

Stellung in der Theocratie nicht von Erheblichkeit (s. übrigens d. A. Psalmen). Auch das Buch Job ist häufig dem Moses zugeschrieben worden, wiewohl in demselben alles auf eine ungleich spätere Entstehungszeit hindeutet (s. Job). — Daß unter solchen Umständen an die verhältnißmäßig dürftigen Angaben der Schrift über die Person Moses sich im Laufe der Zeit manche fabelhafte Zuthat anreihte, wird nicht befremden können. Einiges davon ist gelegenheitlich bereits berührt worden, eine erschöpfende Darstellung aber, die viel Raum einnehmen und wenig Werth haben würde, eben weil es sich nur um Fabeln handelt, kann nicht hieher gehören. Es mag daher an ein paar Beispielen genügen, die zugleich als Proben von dem Reichthum der rabbinischen Phantasie gelten können, welche in solchen Erweiterungen der Geschichte gewaltet hat. Schon Artapanus bei Clemens Alex. kennt die Erzählung, Moses sei vom ägyptischen König in's Gefängniß geworfen worden, dasselbe habe sich aber bei Nacht von selbst geöffnet, und am Morgen sei Moses vor Pharao gestanden, habe ihn aufgeweckt und ihm auf Verlangen den Namen Gottes in's Ohr gesagt, dadurch aber ihn getödtet, jedoch auch sogleich wieder lebendig gemacht (Strom. I. 23.). Pseudojonathan erzählt in seinem Thargum zu Num. 21, 35., König Og von Basan habe das israelitische Lager in einer Ausdehnung von sechs Meilen überschaut, dann einen Berg von der Erde aufgehoben, dessen Basis die gleiche Ausdehnung hatte, denselben auf den Kopf genommen und dem israelitischen Lager entgegen getragen, um ihn auf dasselbe zu werfen und es so auf einmal zu vernichten. Unterwegs aber habe Jehova einen Wurm in dem Berge entstehen lassen, der denselben rasch aushölte, so daß seine Basis einbrach und er dem Tragenden über den Kopf hinab bis auf die Schultern fiel. Jetzt sah er das israelitische Lager nicht mehr, konnte auch den Berg nicht mehr wegheben, weil sich seine etwas horizontal ausstehenden Zähne in die Seitenwände gebohrt hatten, und Moses ging nun hin und zerschlug ihm mit einer zehen Ellen langen Axt die Fußknöchel, daß er umfiel und bald darauf umkam. Vergl. dasselbe Thargum z. B. zu Num. 25, 8. 27, 5. 31, 8. 50. rc. — S. über Moses: Philo's drei Bücher de vita Mosis (im 2ten Tom. der Ausg. v. Mangey); Fl. Josephi antiquitates Judaicae, lib. II. 9 ff. III. IV.; das pseudojonathanische und jerusalemische Thargum; das Buch Sohar; die pentateuchischen Rabboth an vielen Stellen (cf. Othonis lexicon rabbinico-philologicum, s. v. Moses); Gaulmin, de vita et morte Mosis libri tres. Paris 1629. Hamburg 1714; D'Herbelot, bibliotheque orientale (Art. Mousa ben Amran, Feraoun, Caraoun etc.); Warburton, the divine legation of Moses. Teutsch von Schmidt, Frankfurt und Leipzig 1751; Heß, Geschichte Mosis, Zürich 1788; Schumann, vita Mosis, Lips. 1826. [Welte.]

Mosheim, Johann Lorenz von, Doctor der Theologie, königlich großbritannischer und churfürstlich braunschweigischer Kirchenrath, Kanzler der Universität Göttingen und Professor Honorarius der Theologie auf derselben, Präsident der teutschen Gesellschaft in Leipzig. Er ist geboren den 9. October 1694 zu Lübeck und stammte von einem sehr alten, in Bayern, Steyermark und der Schweiz einheimischen adeligen Geschlechte ab (vgl. Iselin, historisch-geographisches Lexicon, Thl. 3). Wir erinnern hier nur an Ruprecht von Mosheim, Decan zu Passau (s. d. A.). Auch der Vater des Johann Lorenz von Mosheim, in der Jugend Edelknabe am salzburgischen, hierauf Jagdpage am kaiserlichen Hofe, später in kaiserlichen, hernach in churbrandenburgischen und endlich in königlich englischen Kriegsdiensten, bekannte sich noch zur katholischen Religion, seinen Sohn aber ließ er in der protestantischen Religion erziehen. Ausgerüstet mit schönen Naturanlagen und seltenen Geistesfähigkeiten machte Johann Lorenz von Mosheim unter eigenen Hofmeistern schon als Knabe recht gute Fortschritte. Nachdem er das Gymnasium in Lübeck absolvirt hatte, bezog er die Universität Kiel. Seine Begeisterung für die Wissenschaft, die seltensten Gaben des Verstandes, die Treue seines Gedächtnisses, verbunden mit einem eisernen Fleiße, besiegten nicht allein die Hindernisse, welche sich ihm in den Weg legten,

sondern ließen auch schon frühe recht Großes von ihm erwarten. Das Studium der griechischen und lateinischen Literatur setzte er fort und gelangte so zu einer ächt classischen Bildung; und wie er später noch die Lectüre der griechischen und römischen Classiker nicht ganz bei Seite setzte, so empfahl er auch seinen Zuhörern die humanistischen Studien auf das Angelegentlichste. Seinen Hauptruhm sollte er aber auf dem theologischen Gebiete ernten, und er fand da an Heinrich Muhlius, Albrecht zum Felde, Sebastian Kortholt und Fabricius nicht nur schätzbare Lehrer, sondern auch wohlwollende Berather in seinen Studien. Noch im J. 1718 übernahm er für seinen kränkelnden Lehrer Albrecht zum Felde, der zugleich Hofprediger zu Kiel war, alle Predigten und Functionen des Hauptpastorats und zog dabei die Aufmerksamkeit in hohem Grade auf sich. 1721 hielt er daselbst Vorlesungen über Logik und Metaphysik, und während er den Ruf an die Universität Duisburg ausschlug, wußten seine Freunde die Sache einzuleiten, daß er im J. 1722 vor dem Könige von Dänemark, Friedrich IV., zu Friedrichsburg predigen durfte. Hier gefiel er so gut, daß der König ihn zu seinem Legationsprediger in Wien berief. So erwünscht ihm diese Anerkennung war, so glaubte er doch dem Rufe zum Lehramte der Theologie in Helmstädt, den er, kurz vor seiner beabsichtigten Abreise nach Wien, von Wolfenbüttel erhielt, folgen zu sollen. Er doctorirte deßhalb in der Theologie und trat noch im J. 1723 sein Lehramt an, und bald breitete sich sein Ruhm durch seine zahlreichen Schüler und Schriften nach allen Seiten hin aus. Im J. 1726 ernannte ihn der Herzog von Braunschweig, August Wilhelm, zu seinem Kirchen- und Consistorialrathe, auch zum Abte von Marienthal und Michaelstein, und 1729 zum Oberinspector aller Schulen im Herzogthum Wolfenbüttel, wozu nachmals auch die Generalinspection im Fürstenthum Blankenburg kam. Wie er wegen seiner glänzenden Beredtsamkeit seit 1725 bei den meisten außerordentlichen Veranlassungen vor dem Hofe in Wolfenbüttel und Blankenburg zu predigen hatte, so ließ ihm die teutsche Gesellschaft in Leipzig, wegen seiner großen Verdienste um die teutsche Sprache, ihre Anerkennung dadurch zu Theil werden, daß sie ihn 1732 zu ihrem Präsidenten wählte. Die Bemühungen der Stadt Danzig im J. 1736, ihn für die Stelle eines Seniors ihres Ministeriums unter sehr vortheilhaften Bedingungen zu gewinnen, waren eben so fruchtlos, als die der Stadt Leipzig, ihn für das Pastorat an der Thomaskirche und für das Lehramt der kirchlichen Alterthümer zu acquiriren; dagegen nahm er, wenn gleich nach langem Widerstreben, 1747 den Ruf als Kanzler und Professor Honorarius der Theologie auf der Academie Göttingen an. Diese Universität war im J. 1737 gegründet worden, und da man das Augenmerk darauf richtete, die ausgezeichnetsten Männer auf die neuen Lehrstühle zu bringen, so konnte es nicht fehlen, daß man auch an Mosheim dachte. Hier wirkte er acht Jahre lang ebenso eifrig als segensreich; sein Auditorium war stets ein äußerst zahlreiches, Alles, nicht bloß die Theologen, wollte ihn hören, und ungewöhnlicher Beifall und wahre zärtliche Liebe wurde ihm von seinen Zuhörern zu Theil. Er hatte von Natur aus eine schwächliche Gesundheit, und daß die Kräfte seines Körpers durch die vielen Arbeiten nicht viel früher aufgerieben wurden, begreift sich nur daraus, daß er sie durch die strengste Diät, und durch hippocratische Waffen, wie er sagte, d. i. durch eine beständige Ruhe und Heiterkeit der Seele zu kräftigen suchte; von Anfang 1754 wurden aber die Umstände seiner Gesundheit immer bedenklicher, bis er endlich nach vielen Leiden ganz gelassen den 9. September 1755 starb. Um einem weit größern Kreise als dem seiner Zuhörer nützlich zu werden, war er auch sehr thätig auf dem literarischen Gebiete. Alle seine Schriften, über 150 an der Zahl, hier aufzuführen, geht nicht an, und wir verweisen deßhalb auf Niceron, der seine größeren Werke, so wie seine Abhandlungen, Dissertationen, Programme, Uebersetzungen ꝛc. anführt. Neben seinen kirchenhistorischen Leistungen, die bereits in dem Artikel „Kirchengeschichte“ gewürdigt wurden, wollen wir hier nur noch folgende herausheben: 1) Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jesu Christi. 6 Theile. Hamb. 1757. gr. 8.

2) Sittenlehre der hl. Schrift. 5 Thle. Helmstädt. 1735—1753. 4. Dr. Miller hat dieses schätzbare Werk mit noch vier weiteren Bänden auf eine würdige Weise beendigt und 1765 einen sehr brauchbaren Auszug von dieser Moral geliefert. 3) Radulphi Cudworthi systema intellectuale universitatis, seu de veris rerum rationibus et originibus commentarii, quibus omnis eorum, qui Deum esse negant, philosophia et ratio funditus evertitur. Omnia ex Anglico sermone Latine vertit, recensuit, prolegomenis et indice instruxit J. L. M. Jenae. 1733. fol. 4) Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unpartheiischen Ketzergeschichte in drei Büchern. Helmstädt. 1748. 4. 5) Neue Nachrichten von dem berühmten spanischen Arzte, Michael Serveto. Helmst. 1750. 4. 6) Dissertationum ad sanctiores disciplinas pertinentium syntagma. Lips. 1733. 4. In der Exegese war Mosheim nicht besonders stark, auch sein allgemeines Kirchenrecht der Protestanten, mit Anmerkungen von Chr. von Windheim, hat durch Günthers Bearbeitung nur gewonnen. In Mosheims liebenswürdigem sittlichen Charakter bildeten Gottesfurcht und Sanftmuth den Grundton, und als Redner auf der Kanzel wie auf dem Catheder besaß er Alles, was Horaz unter facundia et lucidus ordo begreift. Vgl. J. P. Niceron's Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten; übersetzt von Jani. Halle. 1771. Thl. 23. Biographie universelle. Tom. 30. Fuhrmann, Handwörterbuch. Band 3. [Fritz.]

Mosheim, Ruprecht von, aus einem freiherrlichen Geschlecht in Steyermark geboren, seit 1522 Domdechant von Passau, glaubte von Gott die Sendung erhalten zu haben, durch eine Art Fundamentalartikel-System die vier Haupt-Antichristen (Papstthum, Lutherthum, Zwinglianismus und Wiedertäufer) zu erwürgen, alle Secten zu vereinigen, die ganze Kirche zu verbessern und ein neues Jerusalem zu gründen. Die Lösung dieser Aufgabe bestand nach seiner Behauptung darin, daß man alle Secten, wozu er auch die katholische Kirche rechnete, auf Christus, den einzigen Grund des dreieinigen Wortes, dergestalt zurückbringen müsse, daß aus ihm ihre Einheit wie aus einem Mittelpunct hervorgehe; diese Lehre aus dem Einen und durch den Einen, aus der Einheit und durch die Einheit zur Einheit des dreieinigen Wortes in Christo vereinige ganz ungezwungen die päpstliche, lutherische, zwinglische, anabaptistische und jede andere Secte zur Einheit der Lehre und des Glaubens. Diesen confusen Aberwitz entwickelte er weitläufig in seinen vier Büchern „de monarchia et renascentia Christianae fidei," spickte ihn reichlichst mit Ausfällen auf die vier Antichriste, und gab unter Anderm auch die Art und Weise an, wie man eine allgemeine Synode leicht und gründlich halten könne, man dürfe nämlich nur die „microsynodus" zum Maßstabe der „megasynodus" nehmen, d. h. die allgemeine Synode auf dieselbe Weise halten, wie jeder Christ bei sich selbst eine Privatversammlung halten müsse! Da er, wie es schien, fest an seine göttliche Sendung und göttliche Offenbarungen glaubte und seine Beschimpfungen des Papstes und der römischen Kirche, die er mit der apocalyptischen Hure verglich, für nichts weiter als eine brüderliche Zurechtweisung und ein Procedere auf dem evangelischen Rechtsweg, wie er der Doctor beider Rechte, sagte, ansah, so darf man sich nicht wundern, daß er am 10. August 1537 sogar in Gegenwart des Königs Ferdinand eine Predigt voll Schmähungen gegen das Papstthum hielt. Deßhalb bei dem König der Ketzerei verdächtig geworden, begab er sich zum päpstlichen Nuncius Morone (s. d. Art.) in Wien, welcher die Geduld hatte, sich von ihm drei Tage hinter einander drei Schriften (informationem pro summo Pontifice bezüglich einer öcumenischen Synode, Antichristianica, Antibulla Pauli III.) voll Schimpf über die päpstlichen Mißbräuche vorlesen zu lassen, worauf er nach Rom geschrieben haben soll, um, Mosheims Bitte entsprechend, ihm Gehör bei dem Papste zu verschaffen. Statt indeß nach Rom zu kommen, um hier dem Papste alles päpstliche Unwesen vorzuhalten, wurde Mosheim 1540 auf dem Convente zu Hagenau im Auftrage König Ferdinands von den katholischen Theologen Nausea (nachher Bischof von Wien) und Cochläus (s. d. Art.)

verhört. Hier producirte er in verworrenster und dünkelhaftester Weise seine oben erwähnte Lehre, wenn man sie so nennen kann, als eine Weisheit, die kein Sterblicher vor ihm gewußt habe, und prahlte mit göttlichen Offenbarungen, die er nur dem Kaiser, dem Könige und dem Papste mittheilen dürfe. Nach dem Verhöre ließ der Churfürst von Mainz durch Julius von Pflug und seinen Kanzler Jacob Reuter Mosheims Schrift „de monarchia et renascentia Christianae fidei" untersuchen, man fand, daß sie größtentheils nur aus Schmähungen auf den Kaiser, König, Papst und die Geistlichkeit bestand, denen mit dem Untergang des Römischen Reiches und der Römischen Kirche gedroht wurde, daß darin der Römischen Kirche nicht bloß der Vorwurf des größten Sittenverderbnisses, sondern auch der Ketzerei gemacht war (namentlich warf Mosheim der Römischen Kirche drei Stücke vor, das sittenlose Leben der Geistlichen, in Folge des Cölibates, die Zertheilung des Sacraments der Eucharistie durch Entziehung des Kelches, und den Verkauf des Heiligen durch die Meßstipendien). So wurde Mosheim in den Kerker geworfen, worin er 1544 starb. S. Hund's Metrop. Salisb., Hansiz's Germ. sacra, t. I. und Klein's Gesch. d. Christenth. in Oesterr. u. Steyermark. B. 4. [Schrödl.]

Mosis, die Bücher, s. Pentateuch.

Moslim, s. Islam.

Motiv, s. Beweggrund.

Mozarabische Liturgie, s. Liturgie.

Mozet, s. Capitel.

Mucker. Unter dem Namen der Muckerei begreift man vorzugsweise jene Richtung des protestantischen Pietismus, welche unter der Hülle frommen Eifers oder auf den Grund schwärmerisch-mystischer Ueberschwenglichkeit zu unsittlicher oder doch sittengefährlicher Praxis herabsteigt. Unter diese Auswüchse gehört Joh. H. Schönherr's (geb. zu Memel 1771, gest. 1826 bei Königsberg) „modern-lüsterne, dualistisch-gnostische manichäisirende Theosophie unter anscheinend buchstäblich-biblischer, inhaltreich-dogmatischer und ernst-gesetzlich-ascetischer Hülle." Hierher gehört ferner die schlüpfrige Praxis des Königsberger Predigers Johann Wilhelm Ebel (geb. 1784, abgesetzt 1839), über den wegen Einführung schamloser Mysterien in einem pietistischen Kreise eine gerichtliche Untersuchung verhängt wurde, welche durch die Verwicklung vornehmer Angeschuldigten höchst erschwert war und aus welcher sich wenigstens dieß ergab „daß die sinnliche Lust zur Wiederherstellung paradiesischer Unschuld unter andächtigen Formen gereizt worden war, und daß der Prediger Ebel als bevorrechtete Hauptnatur einen Gewissensdespotismus ausgeübt hatte." Außerdem sei noch des Predigers Stephan, Pastors der böhmischen Gemeinde zu Dresden, geb. 1777, gedacht, welcher, so lange er in Sachsen war, ohne sittliche Abirrung für die altlutherische Orthodoxie kämpfte und einen Mittelpunct dieser Strebungen bildete. Nachdem er aber im Herbst 1838 mit einer Colonie von 700 Seelen, worunter 6 ordinirte und 10 nicht ordinirte Geistliche nebst 4 Schullehrern waren, nach Nordamerica ausgewandert war und sich hier niedergelassen hatte, da es unmöglich sei in der Heimath den lutherischen Glauben reinzubewahren und auf die Nachkommen fortzupflanzen: verlautete über ihn aus den öffentlichen Blättern, daß er, als Bischof mit unbeschränkter Macht im Geistlichen und Weltlichen ausgerüstet, Frauen bedrängt und zum Falle gebracht habe; er wurde 1839 entsetzt und vertrieben. Vgl. den Art. Butlerische Rotte, und Kohler. S. Guerike, Kgsch. Bd. II. S. 415. 4. Aufl. 1840; Hase, Kgsch. 4. Aufl. Leipzig 1841. S. 520; Müglich, Hegel-Weisheit. Regensburg 1849. S. 212 ꝛc. Zu bemerken ist übrigens noch, daß man unter „Muckerei" mißbräuchlich oft auch das Festhalten an den positiven christlichen Wahrheiten oder der altlutherischen Orthodoxie versteht. [Schrödl.]

Mufti heißt bei den Mohammedanern derjenige Rechtsgelehrte, welcher Fetwa's (فتوى) ertheilt. Fetwa's sind gültige Erläuterungen über zweifelhafte Fälle

des ganzen Rechtes. Die Fetwa's sind so vielfältig als die Casus zahlreich sind, welche gegenüber dem mohammedanischen Gesetze das mannigfaltige bürgerliche und öffentliche Leben darbietet. In Ehe- und Erbschafts- *) Angelegenheiten mußten tausend und tausend Fetwa's geschrieben werden. Das Staatsoberhaupt bedarf eines Fetwa wenn eine öffentliche Maßregel nicht entschieden vom Gesetze des Islam unterstützt ist; oder wenn er demselben ein religiöses Ansehen verleihen will. So beschönigte ein Fetwa des Mufti Abu Suud den treulosen Angriff Selim's auf Cypern, welcher ohne einen Friedensbruch nicht geschehen konnte, mit Feststellung des Grundsatzes: „Der Fürst des Islam kann nur dann gesetzmäßig mit den Ungläubigen Frieden schließen, wenn daraus für die Gesammtheit der Moslimen Nutzen und Vortheil entspringt. Wenn dieser allgemeine Vortheil nicht erreicht wird, ist der Friede nicht gesetzmäßig.“ **) So wurden bei den verschiedenen Kriegen, welche die Pforte seit 300 Jahren mit Persien geführt hat, gewöhnlich Fetwa's vorangesendet, welche den Kriegseifer durch das Bewußtsein des religiös begründeten Rechtes beleben sollten. Vor einem Jahrhundert wurde vom Sultan ein Fetwa eingeholt über die Frage, ob die Pforte mit Preußen in förmlichen Verkehr treten dürfe. ***) Bei Fällen von minder bedeutender Art kann jeder hiezu anerkannte Rechtsgelehrte Fetwa's geben. Die Zahl der Mufti war wenigstens im Mittelalter sehr groß. Manche Juristen führten dieses Amt schon sehr früh, einige schon vor ihrem zwanzigsten Jahre. Viele hatten daneben zugleich das Amt eines Kadi (Richters), Professors (Muderris) oder Predigers. Ibn Dschemaat gibt die Eigenschaften an, welche der Mufti haben muß: „Die Bedingnisse des Mufti sind 1) der Islam, 2) die volle Mannbarkeit, 3) der volle Gebrauch der Vernunft, 4) die Wissenschaft und 5) Gerechtigkeit.... Außer diesen fünf Bedingungen muß er der Landessprache kundig sein, und um Gottes, des Propheten und seiner Diener Willen Rath ertheilen.“ ****) Je größer die Zahl der Mufti, desto leichter ist es, daß ein Widerspruch in ihren Entscheidungen entstehe. †) Daher fordert Ibn Dschemaat: „Es soll sich mit Ertheilung von Fetwa's nicht befassen, wer .... die nöthigen Kenntnisse der Fundamente und Zweige der Rechtslehre durch Streitfragen, über welche allgemeine Uebereinstimmung oder Streit herrscht, nicht besitzt, damit ja nicht die Menschen betrogen und durch ihn zum Irrthum verleitet werden mögen.“ Um die Uebereinstimmung zu erleichtern, wurden viele Fetwa-Sammlungen angelegt. ††) Ein weiteres Mittel Uebereinstimmung zu erreichen, ist die Ueberordnung der Mufti einzelner Städte über andere. So genießt ein besonders vom Sultan ernannter Mufti die höchste Authorität, hinter welcher selbst die des Ober-Mufti von Mekka zurücktritt. In sehr wichtigen Fällen gibt aber auch dieser Groß-Mufti sein Gutachten nur im Vereine mit eigens hiezu versammelten Juristen. †††) [Haneberg.]

München-Freysing, Erzbisthum in Bayern. Nach der Säcularisation des Hochstiftes Freysing (s. Art. Freysing) in den Jahren 1802—1803 und dem Tode des letzten Bischofs von Freysing, Joseph Conrad Freiherr von Schroffenberg († 1803), blieb der bischöfliche Stuhl längere Zeit verwaist, bis endlich durch das

---

*) Hariri (bei Rückert I. S. 338) gibt einen netten, poetisch ausgeführten Fall von einem Fetwa über Erbschaftsangelegenheiten.

**) Hammer, Gesch. des osman. Reiches III. S. 566. Pesth 1828.

***) Daselbst VIII. 190.

****) Ueber die Länderverwaltung unter dem Kaliphate. Von Jos. v. Hammer. 1835. S. 106.

†) Widersprechend waren z. B. die Gutachten über die Erlaubtheit des Kaffee's. S. de Sacy chrestomathie arabe und nach ihm Ritter, Erdkunde XIII. S. 574 ff.

††) Mehrere dieser Sammlungen führt v. Hammer in der Gesch. des osm. Reiches an. Die שאלות ותשובות der Rabbinen sind Vorbilder dieser Fetwa-Sammlungen.

†††) So hatte das Fetwa gegen Persien vom J. 1726 außer der Unterschrift des Groß-Mufti noch die von vielen Richtern und Lehrern, im Ganzen von 160 Ulema. Hammer, Gesch. des osman. Reichs. VII. S. 334.

1817 von dem König Maximilian Joseph I. mit dem hl. Stuhle abgeschlossene Concordat das Bisthum Freysing zu einem Erzbisthum mit den Suffraganbisthümern Augsburg, Passau und Regensburg erhoben und die Verlegung des bischöflichen Sitzes nach München beschlossen wurde. Das neu constituirte Erzbisthum enthält beinahe alle frühern Bestandtheile des Freysingischen Bisthums, einige zu Tyrol gehörige Parcellen abgerechnet, wogegen es bedeutend erweitert worden ist durch den Bezirk der ehemaligen gefürsteten Abtei Berchtesgaden, durch den in Bayern gelegenen Theil des ehemaligen Bisthums Chiemsee (s. d. A.) und durch einen bedeutenden Theil des Erzbisthums Salzburg. Der Flächenraum der Erzdiöcese nach ihrem dermaligen Umfange beträgt ungefähr 224 Quadratmeilen mit einer Seelenzahl, die bei der Zählung zu Ostern 1849 mit Ausschluß des Militärs 503,864 betrug. Eingetheilt ist die Erzdiöcese in 36 Decanate oder Ruralcapitel, nur die Stadtpfarreien in München und Landshut stehen in keinem Decanatverbande. Zu Anfang des Jahres 1847 zählte die Erzdiöcese 357 Pfarreien, 49 Pfarrvicariate, Curatien und Expostituren, 400 Beneficien, 208 Cooperaturen, 205 Coadjutorien und gegen 200 andere kirchliche Dienstesstellen. Am Schlusse des J. 1848 betrug die Gesammtzahl der Priester 1188, darunter waren 1055 Säculargeistliche und 133 Regulargeistliche. Geistliche Körperschaften von Säcularpriestern bestehen 1) zu München das Metropolitan-Capitel zu U. L. Frau, mit 1 infulirten Propste, 1 infulirten Dechant, 10 Canonikern und 6 Chorvicaren; 2) gleichfalls zu München ein Collegiatstift in der königlichen Hofkirche zum hl. Cajetan mit einem Propste (welcher zugleich infulirter Director der königlichen Hofcapelle ist), 1 Dechant, 6 Canonikern (zugleich Hofcaplänen) und 6 Chorvicaren (zugleich Hofpriestern); 3) in Laufen ein Collegiatstift mit 3 Curat- und 3 Incurat-Canonicaten); 4) in Tittmoning gleichfalls ein Collegiatstift mit 3 Curat- und 3 Incurat-Canonicaten. Außerdem besitzt die Erzdiöcese zwei Priesterhäuser, das eine bei St. Joh. v. Nep. zu München für Curatpriester zur seelsorglichen Aushilfe, das andere zu Maria-Dorfen für Seelsorger und für Correctionäre. Klöster und Ordensinstitute gibt es zu: Altomünster, Birgittinerinnen — Berchtesgaden, Franciscaner — Berg am Laim unweit München, barmherzige Schwestern und englische Fräulein — Beuerberg, Salesianerinnen — Dietramszell, Salesianerinnen — Frauenchiemsee, Benedictinerinnen — Haidhausen bei München, Frauen vom guten Hirten und barmherzige Schwestern — Landshut, Franciscaner, Capucinerinnen, barmherzige Schwestern — Laufen, Capuciner — München, Benedictiner, Franciscaner, Capuciner, barmherzige Schwestern, Servitinnen, arme Schulschwestern — Nymphenburg bei München, englische Fräulein — Reisach bei Urforn, unbeschuhte Carmeliter — Reutberg, Franciscanerinnen — Schöftlarn, englische Fräulein — Scheyern, Benedictiner — Tölz, Franciscaner — dazu kommen noch einige kleine Filialen des Mutterhauses der barmherzigen Schwestern und der Schulschwestern. Zu Freysing befindet sich das erzbischöfliche Diöcesan-Seminar und ein Knabenseminar. Ein Knabenseminar mit einer lateinischen Schule befindet sich auch im Benedictinerkloster Scheyern. Zu München steht unter der Leitung der Benedictiner ein königliches Erziehungsinstitut für Studirende sammt den damit verbundenen Schulen. Mit der Münchner Universität ist das sogenannte Georgianum (Collegium) mit Freiplätzen für 60 Theologie-Candidaten aus allen bayerischen Diöcesen verbunden. Weibliche Erziehungsanstalten unter Leitung von weiblichen Klöstern und Instituten sind in München, Nymphenburg, Berg am Laim, Haidhausen, Schäftlarn, Beuerberg, Dietramszell, Frauenchiemsee. — Der erste Erzbischof des neu constituirten Erzbisthums München-Freysing war Lothar Anselm, Freiherr von Gebsattel, geb. zu Würzburg 1761, als Erzbischof präconisirt 25. Mai 1818, consecrirt 1. Nov. 1821, feierlich installirt 5. Nov. 1821, gestorben zu Mühldorf 1. Oct. 1846 auf einer Visitationsreise. Er war ein sehr thätiger und verdienstvoller Kirchenhirt, der sich namentlich durch große und zahlreiche Schankungen und Stiftungen zu frommen und wohlthätigen Zwecken auszeichnete;

so bedachte er mit bedeutenden Schankungen das Lyceum, Clerical-Seminar und Knabenseminar zu Freysing, die Mutterhäuser der barmherzigen Schwestern und der Schulschwestern zu München, die Diöcesan-Emeritenanstalt, das Waisenhaus, Taubstummeninstitut u. a. dgl. Institute zu München, das große städtische Krankenhaus und die Stadtarmencommission in München. Die unter Lothar Anselms Regierung erlassenen oberhirtlichen Verordnungen und Bekanntmachungen sind in dem 1846 in einem starken Quartbande erschienenen ersten Theile der Generalien-Sammlung des Erzbisthums München-Freysing gesammelt. S. die Schematismen der Geistlichkeit des Erzbisthums München und Freysing, besonders die für die Jahre 1848—1850, und M. v. Deutingers, Dompropstes an der Metropolitankirche zu München, tabellarische Beschreibung des Bisthums Freysing. Vgl. auch den Art. Freysing. — Der dermalige Erzbischof von München-Freysing ist Carl August, Graf von Reisach, geb. 1800 zu Roth bei Monheim, Bischof von Eichstädt 1836—1846, Coadjutor des Erzbischofs Lothar Anselm von 1841—1846, Erzbischof seit 1. October 1846. [Schrödl.]

Munkacs, Bisthum, s. Gran.

Munoz, Aegidius, Gegenpapst. In Folge der im Concil von Constanz vorgenommenen Wahl des Papstes Martin V. hatte die Kirche wieder ein unbezweifelbar rechtmäßiges Oberhaupt, demungeachtet fuhr Petrus de Luna fort, auf dem Schlosse zu Peniscola für einen kleinen Kreis von Anhängern den Papst zu spielen. Noch in seinen letzten Lebenstagen († Nov. 1424) erwählte er vier Cardinäle, damit sie nach seinem Tod einen neuen Papst wählen könnten; drei von diesen wählten mit Zustimmung des Königs Alfons von Aragon, der dem Papste Martin V. zürnte, weil dieser seine Ansprüche auf Neapel nicht anerkannt hatte, den Canonicus von Barcelona Aegidius Munoz zum Gegenpapst (Clemens VIII., nicht zu verwechseln mit dem rechtmäßigen Papst Clemenz VIII.), während der vierte Cardinal sich gar einen eigenen Papst (Benedict XIV.) ernannte. Der sog. Benedict XIV. wurde bis zum J. 1429 gar nicht bekannt und verschwand, als ihn sein Wähler bekannt machte, ohne einen Anhänger zu finden, sogleich aus der Geschichte; Munoz dagegen hatte die Protection des Königs von Aragon für sich, der allen seinen Unterthanen bei Strafe der Güterconfiscation die Gemeinschaft mit Martin V. verbot, wirthschaftete in der Weise de Luna's auf dem Vaticane zu Peniscola fort, ernannte Cardinäle, und hatte gleich nach seiner eingebildeten Erhebung auf den päpstlichen Stuhl Legaten auf das von Martin V. berufene Concil zu Siena abgesandt, welche ein neues Schisma anfachen sollten. So schleppte sich das Papstthum des Munoz bis zum J. 1429 hin; da gelang es endlich den Bemühungen des Cardinals von Foix, den König von Aragon mit Papst Martin V. auszusöhnen, und dieß hatte die Beendigung der Papst-Farce zur Folge. Munoz entsagte vor dem Cardinal von Foix am 26. Juli 1429 allen päpstlichen Ansprüchen, und ebenso leisteten seine Cardinäle auf ihre Würden Verzicht. Dafür erhielt Munoz das Bisthum Majorca, und Alfonso de Borgia, einer seiner Anhänger, welcher viel dazu beigetragen, daß Munoz seine angemaßte Würde aufgab, das Bisthum Valencia. Eine gleich darauf vom Cardinallegaten von Foix zu Tortosa abgehaltene Synode beseitigte die während des Schisma entstandenen Mißbräuche und Unordnungen. S. Raynaldi, Annal. Eccl.; Ferreras Gesch. v. Spanien; Döllingers Lehrbuch der Kirchengeschichte. [Schrödl.]

Münscher, Wilhelm, Professor der Theologie und Consistorialrath zu Marburg, Inspector der reformirten Geistlichkeit im Oberfürstenthum Hessen. Er ist geboren den 11. März 1766 zu Hersfeld, wo sein Vater Metropolitan und erster Prediger war. Daselbst besuchte er das Gymnasium, und wie sich dessen Lehrer Schirmer, Endemann, Crause und der Metropolitan Schüler des geistvollen, vielversprechenden Knaben mit treuer Sorgfalt annahmen, so ließ sich seiner Seits Münscher frühe schon das Studium der Alten sehr angelegen sein und gewöhnte sich

an angemessenen schriftlichen Ausdruck. Hiedurch entwickelte er seinen Scharfsinn und seine Urtheilskraft, gewann Festigkeit und Gewandtheit in der so tief und unmittelbar in das Leben eingreifenden Auslegungskunst, und eine lichtvolle, einfache Anordnung, welche alle seine Darstellungen auszeichnet, wurde ihm eigenthümlich. Von 1781—84 studirte er zu Marburg; seit 1785 unterstützte er als Gehilfe seinen alten Vater und bekleidete nach dessen Tod 1789 die Stiftspredigerstelle zu Hersfeld. Dieses frühzeitige Eintreten in kirchliche Amtsverhältnisse verwahrte ihn gegen Einseitigkeit einer mit seltener Anstrengung erworbenen Gelehrsamkeit, und verhalf ihm an der Seite seines greisen Vaters zu Erfahrungen, welche sonst nur ein langes Geschäftsleben darbietet; dabei dauerte der warme Eifer in Erweiterung und Begründung gelehrter theologischer Kenntnisse mit gleich belohnendem, nur ihm nie genügenden Erfolge fort. Auf Schülers Empfehlung wurde er 1792 als Professor der Theologie nach Marburg berufen, übernahm zugleich die Aufsicht über die reformirten Kirchen des Oberfürstenthums und trat als Mitglied in das Consistorium ein. Stand ihm auch Anfangs das Bewußtsein zur Seite, dieser neuen Stellung nicht gewachsen zu sein, so konnte es doch bei einem Manne von so kräftigem Geiste und von so reichen Vorkenntnissen nicht lange dauern, bis er Herr des Stoffes wurde, den er vortrug. Bei seiner Lehrthätigkeit ließ er sich stets von der Ueberzeugung leiten, daß auf möglichst richtigen Gesammteindruck, auf Erweckung und Unterhaltung, auf Vorhalten des zu erstrebenden Zieles und auf Anregung der Selbstthätigkeit hingearbeitet werden müsse. Wird noch die kunstlose Freundlichkeit berücksichtigt, mit welcher Studirende bei ihm Rath und Zurechtweisung fanden, so begreift sich's leicht, daß er 20 Jahre hindurch bei seinen Zuhörern ungetheilten Beifall fand. Münscher glaubte auch als Schriffsteller etwas leisten zu müssen. Wenn wir auch zugeben wollen, daß die von ihm bearbeitete Wissenschaft durch seine Bemühungen gewonnen habe, so ist das Lob Wachlers doch zu stark, wenn er sagt, „Münschers Verdienste um die Geschichte der christlichen Kirche und besonders ihrer Dogmen sind laut und allgemein anerkannt worden; sie sichern seinem Namen eine unvergängliche Achtung in der gelehrten Welt.“ Sein Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte, Marburg 1804, 3. Aufl. 1826, hat einen sehr relativen Werth, und sein Hauptwerk, Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, 4 Bände, sowie sein Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte kennzeichnen sich hinlänglich, wenn man nur den einen Satz liest: „die christlichen Lehren haben seit ihrem Ursprunge unzählige Veränderungen erfahren, welche entweder den Inhalt, oder die Art, sie näher zu bestimmen und zu beweisen, oder das Urtheil über ihre Wichtigkeit, oder endlich die Ordnung und den Vortrag derselben betreffen... Die christliche Glaubenslehre hat, wie jede andere Wissenschaft, eine äußere und eine innere Geschichte. Die letztere, welche die Veränderung der Lehren darstellt, heißt Dogmengeschichte.“ Münscher ist Rationalist in hohem Grade und das Urtheil Wachlers: „Kenntniß und richtiger Gebrauch der Quellen, lichtvolle Anordnung des Stoffes, ruhige Unbefangenheit der Ansicht und reine Gerechtigkeit des Urtheils sind in seinen Werken hervorstechende Vorzüge“, vermögen wir lange nicht in Allweg zu unterschreiben. Die Hebung des Schulwesens ließ er sich sehr angelegen sein, und ihm verdankt das hessische Oberfürstenthum das 1804 zu Marburg zu Stande gebrachte Seminarium für Landschullehrer, welche er als die eigentlichen Stützen der mit weiser Sorgfalt ermäßigten Nationalbildung betrachtet. Er starb an der Auszehrung den 28. Juli 1814. Seine Schriften sind verzeichnet in der Broschüre: „Ueber D. Wilhelm Münscher von D. Ludwig Wachler, Frankf. a. M. 1814. S. Schröckh, Kirchengesch. seit d. Reform. Thl. 9. Staudenmaier, christl. Dogmatik. Bd. I. S. 268 und 269. [Fritz.]

Münster, Sebastian, der teutsche Esdra und Strabo genannt, Professor der Theologie, der hebraischen Sprache und der Mathematik zu Basel. Er ist geboren zu Ingelheim in der Pfalz im J. 1489, hörte mit allem Fleiße die Vorlesungen

welche der berühmte Franciscanermönch Conrad Pellican in dem Kloster zu Ruffach über hebräische Literatur, Theologie und aristotelische Philosophie hielt, und gewann bald die Liebe dieses seines Lehrers in hohem Grade. Dieser scheint auf der andern Seite bald zu der Ueberzeugung gekommen zu sein, daß sich aus Münster etwas Tüchtiges machen lasse, schenkte ihm deßhalb auch eine besondere Aufmerksamkeit und suchte seinen Eifer für Philosophie und Theologie besonders aber für Philologie recht rege zu erhalten. Als Pellican später nach Tübingen zog, begab sich auch Münster dahin, um sich unter dem ausgezeichneten Lehrer Johann Stoffler von Justingen in der Mathematik, und unter Pellican und Reuchlin im Hebräischen weiter auszubilden. Um ungestörter seinen Studien obliegen zu können, vielleicht auch von Pellican influenzirt trat er hier in das Franciscanerkloster ein, legte aber auch wie jener von Luthers Lehre bestochen nicht gar lange nachher die Mönchskutte ab und begab sich sofort nach Heidelberg, um Theologie zu studiren. Noch im Jahr 1523 erschien von ihm ein hebräisches Wörterbuch und eine kurze hebräische Grammatik, und im J. 1527: Proverbia Salomonis: accedit dialogus in commentariolo R. Aben-Ezra, hebr. latin. mit beigefügter grammatischer Erklärung der Worte und eine chaldäische Grammatik in 4., deren er sich mit Recht in der Vorrede rühmt, weil sie die erste war. Hiedurch kam er in großes Ansehen und erhielt auch 1529 mit Simon Grynäus einen Ruf nach Basel. Neben mathematischen und philologischen Vorlesungen sollte er auch theologische halten, weil er aber in diesen letzteren nicht stark war, wie er selbst in der Vorrede zum Leben des Evangelisten Matthäus gesteht, daß er seine theologischen Anmerkungen — er las über die Propheten — Andern abgeborgt habe, so wurde er bald davon dispensirt. Aus purer Bescheidenheit verstand er sich nie zur Annahme des Doctortitels und nur gezwungener Weise bekleidete er auch eine Zeit lang das Rectorat. Er starb an der Pest den 23. Mai 1552. Von seinen Schriften (vgl. die Bibliothek von Gesner-Simler S. 621 ff.) heben wir nur folgende aus: 1) Biblia hebraica, charactere singulari apud Judaeos Germanos in usu recepto, cum latina planeque nova translatione post omneis omnium hactenus ubivis gentium editiones evulgata, et, quoad fieri potuit, hebraicae veritati conformata: adjectis insuper e Rabbinorum commentariis annotationibus haud poenitendis, pulchre et voces ambiguas et obscuriora quaeque elucidantibus. Bas. 1534 u. 1535 in fol. 2 vol. 1536 in 4. 2 vol. 1546 in fol. 2 vol. Bei der lateinischen Uebersetzung, die den Tadel nicht verdient, welchen Scaliger erhebt, schloß er sich soviel wie möglich an das hebräische Original des Rab. Jacob Ben Chajim an, es kommen darin viele Hebraismen vor, namentlich an Stellen, wo ihm der Sinn der Worte dunkel war, doch schaltete er in Parenthesen eines und das andere Wort ein, wodurch der Verstand der Stelle aufgeklärt werden konnte, auch durch kleine Einschaltungen und Paraphrasen sorgte er für das Verständniß. Wenn er hiebei eine große Kenntniß der hebräischen Sprache verräth, so bleibt auf der andern Seite doch auch richtig, daß er den Commentarien der Rabbinen öfters zuviel Geltung beilegte und die lateinische Sprache torquirte. Gleiches gilt auch von seinen übrigen Schriften der hebräischen Literatur. 2) Organum uranicum, theoricae omnium planetarum motus, canones etc. 1536 in fol.; 3) Cosmographia universalis 1544 in fol.; 4) Rudimenta mathematica in duos libros digesta. 1551 in fol. Hat Münster auch die Astronomie, Geographie, Gnomonik und Mathematik nicht wesentlich weiter gefördert, und besteht sein Verdienst dießfalls mehr darin, daß er auf diese Zweige des menschlichen Wissens die Aufmerksamkeit hinlenkte, so enthält doch seine Cosmographie neben dem vielen Unrichtigen und Fabelhaften höchst schätzbare Nachrichten, namentlich über Teutschland und die Schweiz. Daß sein hebräischer Text bei Tobias, beim Matth. Evangelium und Hebräerbrief kein eigentlicher Originaltext ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Vrgl. J. Brucker, Ehrentempel der teutschen Gelehrsamkeit ꝛc. S. 137 ff. Biographie universelle. Tom. 30. Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation. Thl. 5. S. 72. 96. ff. Adami

vitae philos. Germ. p. 66 sqq. Rosenmüllers Handb. f. d. Lit. der bibl. Kr. u. Exegese. Bd. 4. S. 224 ff. Iselins Lexicon Thl. 3. [Fritz.]

Münster, Bisthum. Das Bisthum Münster in Westphalen, sowohl in alten wie in neuen Zeiten zur cölnischen Kirchenprovinz gehörend, kann mit Recht, wenn auch nicht der Zeitfolge nach, doch seiner Bedeutsamkeit nach wohl als das erste der von Carl d. G. in dem diesseitigen Teutschlande gegründeten Bisthümer betrachtet werden. Sein erster Bischof war Ludger (s. d. A.), aber das Gründungsjahr ist ungewiß und läßt sich nach dem Gange seiner Geschichte unmöglich so fest bestimmen. Einige Chroniken nennen das J. 784, andere geben, was wahrscheinlicher ist, eine spätere Zeit an. Beginnt man die Gründung mit dem Jahre der bischöflichen Weihe Ludgers, so wäre dieselbe nicht vor dem J. 801 zu setzen, rechnet man von dem Bau des ersten Domes, so wäre, da die Series episcop. Monast. diesen in das Jahr 792 setzt, noch etwas früher zu beginnen und dieß rückte dann näher der Angabe alter Chroniken, besonders da Ludger schon einen Kirchenvorsteher und eine Kirche in Münster vorfand. Er hieß Bernhard und war im J. 789 gestorben. Bernhard hatte aber keinen eigentlichen Sprengel. Diesen erhielt erst Ludger mit Bewilligung des Bischofes von Cöln, der das Land bis dahin noch immer als seiner Kirche einverleibt betrachten konnte. Jetzt erst durfte die Eintheilung in Pfarreien erfolgen, die dem Bisthum Münster untergeordnet waren, oder die sich vielmehr unter seinem Schirme sammelten, indem früher alles vereinzelt und zerstreut war. Das Bisthum Münster hat dreimal, wenn man auch nicht gerade sagen will, eine welthistorische, doch wenigstens kirchengeschichtliche Bedeutsamkeit gehabt. Es war dieß erstens zur Zeit Ludgers als Pflanzschule für die Bekehrung des nördlichen Teutschlands, zweitens in den Zeiten der sogenannten Reformation, wo die Stadt Münster in die Gewalt und Herrschaft der Wiedertäufer gerieth, das war eine traurige Bedeutsamkeit und endlich eine höchst wichtige in den Zeiten der Revolution, wo es fast der einzige Rettungsanker katholischer Bildung und kirchlicher Pflege in Nieder- und Mittelteutschland gewesen. Wir meinen die Jahre, wo Caspar Max, später Bischof von Münster, die Würde eines Weihbischofes daselbst bekleidete, vielleicht Tausende zu Priestern weihte und Hunderttausenden das Sacrament der Firmung diesseits und jenseits des Rheines spendete, die sonst dazu keine Gelegenheit fanden. Auch die Schule hielt sich in Münster. Sie wußte den Stürmen der französischen Revolution zu trotzen, sammelte die ausgezeichnetsten Theologen um sich herum und ließ das Licht katholischer Wissenschaft weithin in die Welt leuchten. Wir nennen nur Overberg, Katerkamp, Kistemacker. Aber nicht bloß Männer des geistlichen Standes wärmten und erquickten sich an der Sonne, die hier milde leuchtete, sondern auch weltliche berühmten Namens. Wir erinnern nur an die Fürstin von Galizin, an Stolberg, Hamann, an die Denkmale, welche Herder, Jacobi, Goethe und so viele andere der Helden der teutschen Literatur den Trümmern des Stiftes Münster gesetzt. Denn leider konnte auch dieses dem Strome einer verheerenden Zeit nicht widerstehen, sondern fand in dem Friedensschlusse zu Luneville seinen Untergang, nachdem es über tausend Jahre bestanden. In dem gedachten Friedensschlusse und dem darauf gegründeten Reichsdeputationshauptschlusse zu Regensburg wurde das Stift den Preußen abgetreten und das Bisthum aufgelöst. Erst die Bulle de salute stellte dasselbe wieder her. Sie bildete eine neue Diöcese, zu welcher viele Landestheile, welche einst dem Erzbisthume Cöln angehörten, zugezogen wurden und die sich außerhalb Westphalen auf dem linken und rechten Rheinufer befinden, so daß die neue Diöcese 287 Pfarreien umfaßt, von denen einzelne in dem Herzogthume Oldenburg gelegen. [Prisac.]

Münster, Kirche. Mit diesem Ausdrucke bezeichnet man gewöhnlich Kloster- und Stiftskirchen höhern Ranges. Im Mittelalter trugen fast alle bischöflichen Kirchen diesen Namen, wie er sich denn auch bei jener von Straßburg bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Auch der Cölner Dom kommt unter dem Namen von St. Peters

Münster vor, wie der Paderborner, Hildesheimer und so viele andere. Sehen wir auf die grammatische Erklärung dieses Wortes, so bedeutet dasselbe offenbar das, was wir in dem gegenwärtigen Sprachgebrauche eine Klosterkirche nennen würden. Aber dieses Wort hat in dem Mittelalter eine weitere Bedeutung. Der Ausdruck monasterium wurde nicht bloß von der Behausung jener Genossenschaften gebraucht, die einem eigentlichen Mönchsorden unterworfen waren, sondern auch von den Domcapiteln, vorzüglich jene, die nach Chrodegang nach einer canonischen Regel zusammenlebten. Aber auch schon früher kommt der Ausdruck vor, und wir werden hören mit welchem Rechte. Nach einem Capitulare Carlmann's vom Jahre 742 sollten die königlichen Commissarien sich nach dem Zustande der Monasterien der Canoniker, wie der Mönche genau erkundigen, ob sie an dem gehörigen und geeigneten Orte errichtet wären, wie es ihre Regel und ihr Fortkommen erheischte. Wenn wir uns aber die Domcapitel wie eine Art von Mönchsgenossenschaft zu denken haben, wie es zur Zeit fast allgemein war, ihre gemeinschaftliche Wohnung Monasterium genannt wurde, so ist es auch leicht zu erklären, wie die Kirche, bei der sie angestellt waren, Münster heißen konnte. Ja dieser Name ging nicht bloß auf ihre Kirche, sondern auch auf die Orte selbst über, wie wir dieß von so vielen Städten und namentlich auch von Münster, in Westphalen, wissen, das sogar seinen frühern Namen ganz verlor. Andere Orte behielten bloß, wie Münster-Maifeld (im Maifeld, obgleich dieses keine bischöfliche Kirche war) für die Ferne einen unterscheidenden Zusatz. In der nächsten Umgebung hießen sie nicht anders als Münster. In der Gegenwart hat freilich in Teutschland der Ausdruck Dom und in Frankreich Cathedrale, den Namen Münster für eine bischöfliche Kirche, verdrängt, und vergebens hat man es bei manchen Reden, die bei Gelegenheit der Cölnerdombaufeierlichkeiten gehalten worden, versucht, dem Ausdruck „Münster" wieder allgemeine Geltung zu verschaffen. In der That aber scheint weder das Eine, noch das andere Wort die Sache genau zu bezeichnen. Der Ausdruck Münster erinnert bei seiner gegenwärtigen Auffassung allzusehr an eine Kloster- und Stiftskirche. Der Ausdruck Dom, domus dominica, κυριακή paßt eigentlich auf jedes Gotteshaus und ist seiner grammatischen Bedeutung nach viel zu weit. Das Wort Cathedrale ist seiner historischen und grammaticalischen Bedeutung nach (man vergleiche Bona de rebus lithurgicis) eigentlich nur von einem Theile der Kirche entlehnt, welcher als Bischofsstuhl den Chor vom Schiffe abschloß. — Wir glauben nun nach dem Gesagten vollkommen im Stande zu sein dasjenige zu erklären, was sich bei Du Cange unter jenem Worte vorfindet. Hier heißt es nämlich, wenn wir das Ganze zusammenfassen: der Ausdruck monasterium Münster, wird in der Bedeutung von Kirche oft von einer Cathedral-, oft bloß von einer Klosterkirche gebraucht. Ersteres deßhalb, weil die bischöflichen Kirchen einst, nicht wie heute von Canonikern, sondern von Mönchen bedient wurden. In Teutschland hießen namentlich die meisten bischöflichen Kirchen bei alten Schriftstellern Münster, wie unter andern Marianus Scotus und Dodechinus den Mainzer Dom, Ersterer mit dem Namen monasterium episcopale, Letzterer monasterium principale, „Bischofs-Erstes-Münster" bezeichneten. Auch der Ausdruck monasterium cathedrale kommt vor. Es war allerdings richtig, daß manche Bischöfe, besonders diejenigen, welche Teutschland zuerst zum Christenthume bekehrten, sich ihre Gehülfen entweder aus dem Orden des hl. Benedict nahmen, oder wie Ludger dieß that, zu dem Zwecke sogar eigene Klöster gründeten, wie sie dann entweder selbst Mönche dieses Ordens, oder in seinen Schulen erzogen waren. Später änderte sich die Sache, aber die Capitel blieben doch noch lange unter einer gemeinschaftlichen Regel zusammen, weßhalb sie immer als eine Art von Klostergenossenschaft und ihre Kirche mit dem Namen monasterium, „Münster," bezeichnet werden konnten, wie denn auch ihre Wohnungen monasterium genannt wurden. Diese Meinung hält auch Du Cange für die wahrscheinlichere und er führt zum Beweise unter andern auch ein paar Stellen aus Marianus Scotus und Drithem an, welche von Paderborn erzählen, daß diese Stadt

mit ihren zwei Monasterien, nämlich jenem des Bisthumes und jenem der Mönche am Freitage vor Palmsonntag des Jahres 1058 ein Raub der Flammen geworden. Auch von dem Hildesheimer Dom findet sich eine Stelle in dem Leben des heiligen Bernward, worin derselbe Münster genannt wird. Ein anderes aber ist es, wenn wir bei Du Cange lesen, daß auch zuweilen Pfarrkirchen „Münster" genannt wurden. So kommt dieß in einer Stelle in dem Leben des hl. Portadius von Besançon vor. Ebenso in einem Canon eines Provincial-Concils von Rouen vom Jahre 1072, der sich dahin ausspricht, daß die Ehen nicht im Geheimen und nach dem Frühstück, sondern die Brautleute von dem Pfarrer in dem Münster eingesegnet werden sollten. Derselbe Begriff scheint auch in einem Capitulare Carls des Großen vorzukommen. Der Zusammenhang ist aber auch hier nicht schwer zu finden. Er hat sich aus der Natur der kirchlichen Verhältnisse jener Zeiten sowohl in Teutschland, wie in Frankreich von selbst gemacht. Seit Gregor von Tours war in Frankreich die Seelsorge vorzüglich an die Klöster übergegangen. Teutschland selbst wurde durch englische Missionäre, die entweder selbst Ordensleute waren, oder doch allenthalben klösterliche Ordnung einführten, zum Christenthum bekehrt, die Pfarrsprengel waren weit ausgedehnt, aber die Geistlichen lebten zusammen. Dieß konnte wenigstens ohne eine gewisse Art von klösterlicher Regel nicht geschehen. — Zuweilen wird der Ausdruck monasterium, monasteria auch von Grabcapellen gebraucht, die um die Kirche herum errichtet wurden, und so könnten wir es uns denn auch leicht erklären, warum die von Carl dem Großen nach Art einer Grabkirche erbaute Kirche „Münster" hieß. Sie war nach Bedeutung und Form eine Grabkirche und hat erst durch Anfügung eines Chores im 14. Jahrhunderte eine andere Gestalt erhalten. Wie aber Gretzer dahin kommen konnte, unter dem Ausdrucke monasterium ecclesiae das Schiff der Kirche zu denken, vermögen wir uns nicht zu erklären. [Prisac.]

Münze, s. Geld.

Münzer, Thomas, gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu Stolberg am Harz geboren, studirte zu Wittenberg, erlangte dort die Magisterwürde und trat frühzeitig in den geistlichen Stand. Münzer zeigte frühzeitig eine starke Abneigung gegen den Adel, was man daraus erklärt, daß sein Vater, wie man sagt, von einem Grafen Stolberg zum Galgen verurtheilt worden war. Münzer haßte auch die scholastische Methode in der Theologie und studirte mit desto größerem Eifer mystische Schriften, vorzüglich die von Tauler und Joachim, die aber, da er sie nicht durchdrang, seine Begriffe verwirrten und seine Einbildungskraft erhitzten, worin wohl der nächste Grund seiner bald hervortretenden Ueberspannung und Schwärmerei zu suchen ist. Mit dieser pseudomystischen Richtung, die sein ungestümer Charakter und der Drang, durch Thatkraft hervorzuleuchten, noch verschlimmerten, trat er in's amtliche Leben, zuerst als Collaborator in Aschersleben, dann Kaplan zu Halle, hierauf Prediger zu Braunschweig, 1520 erster Prediger zu Zwickau, wo er schon in seiner Antrittsrede stark wider das Papstthum loszog. Diese Stadt mußte er wegen der Mitanstiftung der daselbst ausgebrochenen Unruhen verlassen, in Wittenberg wollte ihn Luther nicht als Lehrer anerkennen; so wandte sich Münzer in das hussitisch aufgeregte Böhmen, fand jedoch dort den sicher gehofften Anklang keineswegs, er verließ deßhalb Böhmen, und war, nachdem er eine Zeit lang unstet umhergeirrt war, sehr wohl zufrieden, in dem chursächsischen Flecken Altstädt als Prediger der neuen Lehre angestellt zu werden, wie ihm denn auch Melanchthon vorhält, daß er trotz aller Prahlerei mit Furchtlosigkeit dennoch sich beim Churfürsten von Sachsen ein „Nest", d. i. Schutz gesucht habe. Schon zu Aschersleben und Halle hatte Münzer gegen den Herzog Ernst, Erzbischof von Magdeburg, ein Bündniß angezettelt, das, so wenig Bestimmtes auch über dessen Zwecke berichtet wird, doch sicherlich gegen die kirchliche Auctorität im Allgemeinen gerichtet war. In Zwickau verband er sich mit Leuten, welche sich für Propheten ausgaben und die Kindertaufe verwarfen. Hier charakterisirte sich Münzer bereits als das künftige Haupt der Wiedertäufer. In Altstädt predigte er tapfer

und gewann Zulauf; er gerirte sich als Prophet, dem der hl. Geist Visionen eingegeben habe, wie solches auch sein Freund Storch von sich aussagte. Im Vereine mit einem Gesinnungsgenossen, einem gewissen Haferitz, stiftete Münzer eine Gesellschaft, „die sich verpflichtete, einander beizustehen, und ein neues Reich von lauter Frommen und Heiligen auf Erden zu errichten." Er hielt sich, wie ehemals die Israeliten, von Gott berufen, die gottlosen Canaaniter auszurotten. Demgemäß gab Münzer den Mitgliedern dieser sogenannten christlichen Genossenschaft, die sich in eigene Verzeichnisse eintragen mußten, als Pflicht auf, nöthigenfalls den Weg der Verfolgung und Gewalt, gegen die „Feinde des Evangeliums", des Münzer'schen nämlich, zu beschreiten. Auf diesem Wege ging er selbst tapfer voraus. An der Spitze einer gottlosen Rotte zog Münzer nach dem nahen, vielbesuchten Wallfahrtsorte Mellersbach, ließ dort alle Bilder zertrümmern, und die Kirche als eine „Spelunk des Teufels" niederbrennen. Ungescheut predigte er nun nach Art der Jacobiner im J. 1789 die Grundsätze der Gleichheit und Brüderlichkeit; alle Fürsten, rief er, gleichviel ob katholische, oder der neuen Lehre ergebene, müßten sich dem gemeinsten Christen gleich stellen. Wir Menschen, lehrt Münzer, haben alle einen gemeinsamen Vater in Adam; woher anders kömmt nun dieser Unterschied in den Ständen und den Gütern, als von der Tyrannei, welche die Großen in die Welt eingeführt haben? Wofür seufzen wir in der Armuth, während jene in den Lüsten sich wälzen? In Briefen an Obrigkeiten und Städte sagt er es rund heraus, das Ende der Unterdrückung der Völker und der Tyrannei der Großen sei gekommen, er habe von Gott die Sendung erhalten, alle Tyrannen auszurotten und über die Völker rechtschaffene Leute zu setzen; das Recht des Schwertes sei bei der Gemeinde, und nicht bei den Fürsten! So ging es in diesem blutschnaubenden Tone fort. Münzer's Stellung zu Luther war anfangs zweideutig und schwebend, so daß Luther darüber unbehaglich ward, es beklagend, daß Thomas das „Seinige" (Luther's Lehre) einerseits lobe, und doch wieder verachte. Luther „kann deßhalb den Geist des Propheten Thomas nicht leiden," er redet ihm in ungereimten, nicht schriftmäßigen Worten, „daß man glauben sollte, er (Thomas) sei verrückt oder berauscht." Münzer's Freiheits-Evangelium gefiel dem Volke, und verschaffte ihm Anhang. Das erbitterte Luther sehr, besonders da Münzer auf Luther eben so schmähte, wie auf den Papst, und es dem Volke laut sagte, Luther habe wohl die Gewissen erlöst von der Macht des Papstes, halte sie aber unter dem Joche fleischlicher Freiheit gefesselt, ihnen die Freiheit des Geistes vorenthaltend; er habe sich nur deßhalb gegen den Papst erhoben, um sich selbst an dessen Stelle zu setzen, auch sei er ein Schmeichler der Fürsten geworden. Luther drang auf ein Verhör Münzer's in einem Schreiben an den Churfürsten Friedrich, worin Luther sich beschwert, daß „der Satan zu Altstädt" auf seinem (Luther's) „Mist sitze, und ihn anbelle." Luther mahnt auch in einem Schreiben an den Rath und die Gemeinde zu Mühlhausen, wohin Münzer sich zu begeben im Begriffe stand, vor „diesem falschen Geist und Propheten in Schafskleidern, der inwendig ein reißender Wolf" sei, auf der Hut zu sein. Seine Lehre ist ihm „ein toll Ding", wie bald an Tag kommen werde. Allein die Mühlhäuser kehrten sich nicht an Luther's Warnung, sondern schlugen sich zu Münzer. Jetzt wandte sich Luther an die sächsischen Fürsten, und rieth denselben, Münzer zwar predigen zu lassen, ihn aber, sobald er die Faust erhebe, aus dem Lande zu jagen. Um etwas zu thun, ließ Churfürst Friedrich Münzer nach Weimar vorladen, wo sich aber Münzer durch Läugnen aus der Schlinge zog. Nun ward es ihm doch zu enge zu Altstädt, er trat eine Reise an, kam gen Basel, wo er mit Oecolampadius und Hugenfeld bekannt wurde, „schweifte durch Schwaben, Franken und Thüringen, wurde vom Rathe von Mühlhausen vertrieben, zu Fulda in den Thurm geworfen, und kam zuletzt nach Nürnberg, wo es ihm nicht viel besser ging"; der dortige Magistrat gab ihm, ehe er sich festsetzen konnte, das consilium abeundi. Doch erließ Münzer von hier aus eine fulminante Epistel an Luther, worin er diesem vorwirft, er wolle

ihm die Hand still halten „auch im Druck zu schreiben", er sei ein neuer Papst und schenke seinen Fürsten Klöster und Kirchen, daß sie zufrieden seien. Darin hat Luther nicht die feinsten Prädicate, als da sind: hochgelehrter Bube, ausgeschämter Mönch, Doctor Lügner, Wittenbergischer Papst, Jungfer Martin ꝛc. Luther nannte diese Epistel die „Altstädter Furie", und sorgte dafür, daß fast sämmtliche Exemplare mit Beschlag belegt und vernichtet wurden — ein Beweis, wie man schon damals die vielgerühmte Freiheit des Wortes verstand. Während Luther bei Vielen im Volke verlor, stieg Münzer's Ansehen wieder in die Höhe; er setzte sich zum zweiten Male in Mühlhausen fest. Die Bürger, welche die von einem Sippen Münzer's, dem Schwärmer Pfeiffer, angeführten Pöbelhaufen zurückwerfen sollten, gingen selbst zu diesen über, der Rath mußte capituliren, und Münzer gewähren lassen, sogar versprechen, ohne der Gemeine Wissen und Willen nichts zu richten und zu schlichten. Auf Münzer's Betrieb wurde 1525 in Mühlhausen der alte Rath ab- und ein neuer eingesetzt. Was dem rohen Haufen am Besten gefiel, war die nun endlich zur Wirklichkeit werden sollende Idee der Gütergemeinschaft (s. d. A.), die Münzer predigte. Wie diese Münzer verstand, zeigte er bald: er zog die Klostergüter ein, und behielt für sich selbst das Beste, den reichen Johanniterhof u. s. w. Pfeiffer, ein ausgesprungener Mönch, vereinigte seine Horden mit dem Anhange Münzer's. Pfeiffer mit seinem Haufen stattete dem nahen Eichsfelde einen räuberischen Besuch ab, plünderte und zerstörte Kirchen und Klöster, verjagte oder ergriff „die Pfaffen und Edelleute, und kehrte mit reicher Beute beladen nach Mühlhausen zurück." Die Obrigkeit war vertrieben, die Gewalt in den Händen der Meuterer. Gerade langte auch die Nachricht an, daß in Franken und Schwaben der Aufruhr im besten Gange sei, daß von 40,000 Bauern bereits über 100 Schlösser und viele Klöster seien geplündert und zerstört worden. Das machte dem fanatischen Münzer Muth. Er sammelte seine Anhänger in Frankenhausen und Mühlhausen, Langensalza und Tennstedt, die Bergleute im Mansfeldischen, und rüstete sie eilig zum Kriege. Endlich schlossen mehrere zunächst bedrohte Fürsten, der Churfürst Johann und Herzog Georg von Sachsen, der Landgraf Philipp von Hessen und der Herzog Heinrich von Braunschweig ein Bündniß, und traten mit einer nicht sehr starken Macht von Fußvolk und Reiterei den Aufrührern entgegen, die 8000 Mann stark eine sehr vortheilhafte Stellung auf einer Anhöhe bei Frankenhausen eingenommen hatten. Doch fehlte es den letzteren an Geschütz und Munition. Noch einmal versuchten die Anführer der fürstlichen Truppen aus Mitleid gegen das verführte Volk den Weg der Güte, demselben Gnade anbietend, wofern nur Münzer und die Rädelsführer ausgeliefert würden. Allein Münzer befeuerte seine Schlachtopfer auf's Neue durch eine wüthende Anrede, er verhieß ihnen einen vollständigen Sieg, kein feindliches Geschoß werde ihnen schaden, er werde alle Geschosse mit seinem Ermel auffangen! Ein eben am Himmel erscheinender Regenbogen ward von Münzer als das sichere Himmelszeichen angegeben, daß nun losgeschlagen werden müsse. Ohnehin hatte sich Münzer durch die Ermordung eines Edelknaben, welchen die Fürsten an die Bauern gesandt hatten, jeden friedlichen Ausweg abgeschnitten. Die Aufrührer gingen am 15. Mai 1525 unter dem Rufe: Komm heiliger Geist! in's Schlachtgetümmel, wehrten sich zwar hartnäckig, wurden aber so völlig geschlagen, daß ihr Verlust 5000—7000 Mann betrug. Münzer floh nach Frankenhausen, versteckte sich da in einer Bodenkammer in's Bett, ward aber entdeckt, in Untersuchung genommen, dann nach Heldrungen gebracht, wo er unter der Folter seine Mitverschwornen angab, darauf in's Lager nach Mühlhausen abgeführt, wo er nebst Pfeiffer und 24 andern Rebellen enthauptet ward. Im Anfang seiner Gefangenschaft zeigte sich Münzer noch trotzig, später aber gestand er reuig seine Frevelthaten, legte nach katholischem Ritus die Beicht ab und empfing das Abendmahl unter Einer Gestalt. Auf dem Hingange zum Schaffot befiel Münzer ein so großer Schrecken, daß er das apostolische Glaubensbekenntniß nicht mehr allein beten konnte, sondern daß der Herzog

von Braunschweig es ihm vorbetete. Mit dem Tode Münzer's erlosch in Teutschland die Secte der Wiedertäufer nicht, eine Secte, die wegen ihres gewaltthätigen blutdürstigen Charakters bei Katholiken und Protestanten gleich verhaßt geworden ist: zum Glücke hatte sie jedoch in späterer Zeit trotz ihres steigenden Wachsthums nicht mehr wie früher den furchtbaren Einfluß auf das politische Leben, dessen Existenz durch die anabaptischen Rasereien im Anfange förmlich bedroht war. Ausführliches bieten: Strobel's „Leben, Schriften und Lehren Thom. Münzer's“ Nürnb. 1795. Müntzer's Charakter und Schicksale, von L. v. Baczko, Halle und Leipzig 1812. Dr. Riffel's Kirchengesch. der neuesten Zeit, I. Bd. S. 479 ff. [Dür.]

Munus Christi, s. Amt Christi.

Muratori, Ludwig Anton, Bibliothecar in Modena, einer der größten Gelehrten seines Jahrhunderts und jeder Zeit. Er wurde geboren den 21. Oct. 1672 zu Vignoles im Gebiete von Modena. Er machte seine ersten Studien bei den Jesuiten, und erhielt seine weitere Bildung auf der Universität seiner Vaterstadt. Neben verschiedenen Wissenschaften, in denen er sich ausbildete, verwandte er auf die Geschichte ein vorzügliches Augenmerk. Schon vor vollendetem 22sten Jahre hatte er sich einen solchen Ruhm der Gelehrsamkeit erworben, daß ihn der Graf Carl Borromäus nach Mailand berief, um dort die Aufsicht über die berühmte ambrosianische Bibliothek zu führen (1694). Aus den reichhaltigen noch ungedruckten Schätzen derselben gab er heraus die „Anecdota ex Ambrosianae bibliotecae codicibus, Mailand 1697—1698. Bd. I—II. Padua 1713. Bd. III. IV.; in deren zweitem Bande er die Aechtheit der bekannten eisernen Krone der Lombarden bestreitet. Der Herzog Rainold I. von Modena rief ihn im J. 1700 zurück, und übertrug ihm die Stelle eines Archivars und Bibliothecars zu Modena; zugleich hatte er dem Erbprinzen Franz Maria den Unterricht zu geben. Für die italienische Poësie ließ er hier das nicht unwichtige Werk erscheinen: Della perfetta poesia Italiana, Modena 1706. Darauf erschien das vielbesprochene Werk: „De ingeniorum moderatione in Religionis negotio, Paris. 1714. Col. 1715. Francof. 1716. Augustae Vind. 1779; im Interesse des Hermesianismus teutsch herausgegeben unter dem Titel „Ludwig Anton Muratori über den rechten Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion, von Dr. Biunde und Dr. Braun“ (1837), Coblenz, mit einer Erzbischöflichen und fünf Bischöflichen Approbationen. Damit steht ihn Verbindung: J. W. Braun, Ehrenrettung L. A. Muratori's durch Benedict XIV., Trier 1838. In diesem Buche sucht Muratori zu zeigen, daß und wieweit die Freiheit des Denkens in Sachen der Religion stattfinden dürfe. Aufsehen machten seine Behauptungen über einige Puncte des katholischen Glaubens und Lebens, z. B. über die unbefleckte Empfängniß Marien's, über die Heiligenverehrung u. a. m. Aehnlichen Inhalts waren seine Schriften „Della regolata divozione de' Christiani“, Venez. 1723; „de superstitione vitanda“, Med. 1742. Seine Vertheidigungsschriften, welche er gegen seine zahlreichen Gegner erscheinen ließ, gab er unter dem Namen Ferdin. Veldesius heraus. Im J. 1708 brach der Streit aus zwischen dem Kirchenstaat und dem Herzog von Modena über den Besitz der Stadt Comacchio, in welchem Muratori aus Documenten das Recht seines Herzogs und des römischen Kaisers gegen Gelehrte wie Fontanini, Zaccagni und Albani nachzuweisen suchte. Um die Geschichte des Hauses Este (Modena) zu beschreiben, wozu er den Auftrag von seinem Herzoge erhalten, stellte er die umfassendsten Untersuchungen in den Archiven und Bibliotheken Italiens an. Die Arbeit seiner angestrengten Untersuchungen, bei denen er auch wegen der Verwandtschaft der Häuser Este und Braunschweig mit Leipzig in Briefwechsel getreten war (1715), veröffentlichte er in dem Werke: Della antichità Estensi, Modena 1717—1740. 2 fol. Weil er in diesem Werke die Ansprüche des Hauses Este auf den Besitz von Ferrara und Comacchio nachzuweisen suchte, so erregte er in Rom einige Unzufriedenheit. Mehr als durch all' dieses begründete sich Muratori einen unvergänglichen Namen durch die großartigen zusammenhängenden Werke, in welchen

er die Geschichte von Italien, wie kein anderer vor ihm, bearbeitete. Er gab nämlich eine große Sammlung der Geschichtsquellen Italiens im Mittelalter heraus, „Scriptores rerum Italicarum ab a. 500—1500. Mediol. 1723—1751. 28 Voll. fol., welche für die Geschichte Italiens von derselben Bedeutung ist, wie die „Monumenta“ von Pertz für die Gchichte von Teutschland. Da in diesen „Scriptores“ auch die Biographien der Päpste aufgenommen sind, so leuchtet ein, welchen Werth dieses Werk auch für die Kirchengeschichte habe. Damit hängen zusammen die Antiquitates Italicae medii aevi. 6 Voll. Mediol. 1739—1743. fol., Arezzo 1777—1780, 17 Bde. 4., welche vom Sinken des römischen Reichs gleichfalls bis zum J. 1500 sich erstrecken. An sie schließen sich die unschätzbaren, mit staunenswerthem Fleiße bearbeiteten: „Annali d'Italia dall principio dell' era volgare sino all' anno 1749. Mediol. 1744—1749. 12. Bde. 4.; mit Zusätzen, 1753—1756. 17 Bde.; und in neuer Ausgabe, 1818—1821, 18 Bde; in teutscher Uebersetzung, Leipzig 1745—1750, 9 Bde. 4.; übersetzt von Baudis. Von seinen weitern Schriften, die beinahe alle Zweige des menschlichen Wissens umfassen, nennen wir: Anecdota graeca, Patav. 1709. 4. — Novus thesaurus veterum inscriptionum, Mailand 1739—1742, 4 Bde. Fol. Leipz. 1745. Venet. 1780. — Liturgia Rom. vetus. 2 vol. Venet. 1748. Seine gesammelten Werke erschienen Arezzo 1767—1780. 36 Bde. Venedig 1790—1810 in 48 Bde. Papst Benedict XIV., welcher die großen Verdienste Muratori's anerkannte, richtete unter dem 15. Sept. 1748 an ihn ein beruhigendes Schreiben in Anbetracht verschiedener Angriffe, welche er sich durch seine Schriften zugezogen hatte. Der Papst schrieb ihm, was von seinen Werken in Rom nicht gefallen habe, beziehe sich auf die weltliche Jurisdiction des römischen Papstes in seinen Staaten; da man dort andern Principien folge, und manche seiner Voraussetzungen und facta für unrichtig gelten. Wären indeß dieselben Dinge von einem andern in seine Werke aufgenommen worden, so hätten die betreffenden Congregationen in Rom keinen Anstand genommen, sie zu verbieten. Dieß sei nicht geschehen, da die Zuneigung, die man in Rom zu Muratori hege, öffentlich bekannt sei, gleichwie die Achtung, die seine Talente und Kenntnisse, wie in der ganzen Welt, so in Rom einflößen. In demselben Jahre 27. Aug. 1748 schrieb ihm Ganganelli, nachmals Papst Clemens XIV., damals Consultor bei der Congregation der hl. Inquisition, einen sehr anerkennenden Brief. Er schreibt: „Was mich betrifft, so würde ich mich auf immer glücklich preisen, wenn ich auf irgend eine Weise dazu beitragen könnte, euch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und der Verfolgung ein Ziel zu setzen, die man gegen euch übt, da es doch auf der Welt keinen Mann gibt, der unsere heilige Religion mit gleicher Würde, wie ihr, vertheidigt. Der Haß der Abergläubigen ist schwer zu ertragen. Man kann sie auf keine Weise überzeugen, — da sie alle Ideen, die ihnen durch den Kopf gehen, für unumstößliche Dogmen halten“. Muratori, der nach seinem Eintritt in den geistlichen Stand auch Propst der komposianischen Kirche zu Modena geworden war, starb den 23. Januar 1750. Sein Leben hat beschrieben sein Neffe Franz Soli-Muratori: Vita di Ludovico M., Venezia 1756. 4.; eine andere Biographie ist von F. Reina. Vgl. auch P. Schedoni, Elogio di L. A. Muratori. Modena 1818. [Gams.]

Murillos, Maler, s. Malerei.

Musaph-Gebet bei den Juden (תְּפִלַּת מוּסָף). Das jüdische Officium schließt sich an den Opfercult an. Es ist theils als dessen Begleitung, theils als dessen Surrogat im Exile zu betrachten. Dem zweimaligen täglichen Opfer (תמיד) entspricht das Morgen- und Abendgebet. Schon in der Bibel tritt dieser Zusammenhang deutlich hervor, namentlich in Psalmen aus dem Exile, z. B. Ps. 141, 2. „Mein Handeaufheben ist das Abendopfer“. Da nun an Festtagen zu dem gewöhnlichen Tagesopfer des Morgens noch ein besonderes für das Fest gebracht wurde, so war es consequent, daß sich an die Matutin der Sabbathe und Festtage im Gebetsritual solche Gebete anschlossen, welche den genannten speciellen Festopfern ent-

sprechen. Diese Gebete nun sind die Musaph-Gebete. Sie lassen sich dem proprium des kirchlichen Officiums vergleichen. Beim Musaph-Gebete des gewöhnlichen Sabbaths wird ausdrücklich auf die mosaische Verfügung hinsichtlich des besondern Sabbath-Opfers Bezug genommen (s. Arnheims vollständiges Gebetbuch der Israeliten, Glogau 1839. S. 205. Vgl. Num. 28, 9). Ebenso im Musaph-Gebet zum Versöhnungstage (Machsor von Heidenheim, Sulzb. 1841. Jom Kippurim S. 113) u. s. w. Dort werden die מוּסָפִים den תְּמִידִים entgegengestellt. Liturgische Regeln über das Musaph-Gebet gibt Tractat Sopherim C. 20. Fol. ר״ג c. 2. ferner Orach Chajim nr. רפ״ר (Sabbath), תקפ״ב (Neujahr), u. s. f. Vergl. hierzu den Art. Machsor und Thephilla. [Haneberg.]

Musculus, Andreas (auch Meusel genannt), ein lutherischer Theologe, war zu Schneeberg in Meißen 1514 geboren. Er studirte zuerst in Leipzig, dann in Wittenberg, wo er die Magisterwürde erhielt. 1542 ging er nach Frankfurt an der Oder, wo er zuerst Pfarrer, dann Professor der Theologie wurde. Er war unter der Zahl der Theologen, welche sich dem Interim widersetzten; auch trat er gegen Osiander auf, indem er im Namen der brandenburgischen Theologen ein Bedenken verfaßte, von welchem Salig und Plank sagen, daß sie keine schlechtere, einfältigere und dabei boshaftere und gröbere Schrift gelesen hätten. Außerdem vertheidigte er mit großer Heftigkeit die Lehre von der Ubiquität, zu welchem Zwecke er seine „propositiones de vera reali et substantiali praesentia corporis et sanguinis Jesu Christi“ verfaßte. Ferner hatte er Antheil an der Abfassung der Concordienformel. Er soll eines sehr hartnäckigen und eigensinnigen Charakters gewesen sein, wie wir solchem überhaupt bei sehr vielen protestantischen Theologen jener Zeit begegnen. Derselbe starb 1581 und hinterließ eine große Menge Schriften, z. B. „Loci comunes theologici.“ „Disputatio de libero arbitrio.“ „Refutatio opposita necessitati physicae locationis in corpore Christi clarificato et glorioso“ etc. Cfr. Salig, Geschichte der augsburgischen Confession I. 499. II. 994 ff. Planck, Geschichte der Entstehung und Veränderung des protestantischen Lehrbegriffs IV. 353 ff. VI. 448 ff. 545 ff. Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen, im Umfange des lutherischen Bekenntnisses II. 339 ff. — Viel berühmter als Andreas Musculus ist Wolfgang Musculus, geboren zu Dieuze in Lothringen 1497. Da seine Eltern in dürftigen Umständen lebten, mußte der tallentvolle Knabe, welcher große Neigung zum Studium zeigte, seinen Unterhalt sich durch Singen erwerben. Nachdem er in verschiedenen Städten im Elsaß, besonders in Colmar und Schlettstadt sein Leben auf diese Weise längere Zeit gefristet hatte, wurde er von den Benedictinern von Lixheim, welche in einer Vesper auf seine schöne Stimme aufmerksam geworden waren, unentgeltlich in ihr Kloster aufgenommen. Hier trieb er längere Zeit besonders Dichtkunst und Musik. In seinem 25sten Lebensjahre trat er zur Theologie über. Doch neigte er bald zur Lehre Luthers hin, dessen Schriften ihm durch einen Freund überbracht worden waren, so daß er, da er seine Meinung offen vor den übrigen Mönchen aussprach und vertheidigte, der lutherische Mönch genannt wurde. Obgleich mehrere ältere Mönche und auch die Bischöfe von Straßburg und Metz sich ihm wiedersetzten, so wurde er doch zum Prior seines Klosters gewählt. Doch nahm er diese Würde nicht an, sondern verließ vielmehr das Kloster im Jahre 1527 und begab sich nach Straßburg, wo er sich mit einer Verwandtin des neuen Priors des genannten Benedictinerklosters trauen ließ. Nachdem seine kleine Baarschaft durchgebracht war, mußte seine Frau Magddienste versehen, während er das Weberhandwerk lernte. Da er aber mit seinem Meister, welcher ein Wiedertäufer war, in Streit gerieth, mußte er nach zwei Monaten dessen Haus verlassen. In seiner Noth war er schon im Begriffe, an den Festungswerken Schanzen graben zu helfen, als er von dem Bürgermeister von Straßburg und von Bucer den Auftrag erhielt, in einem benachbarten Dorfe alle Sonntage zu predigen,

um die schwierigen Bauern zum Gehorsam zu bringen. Er vollzog diesen Auftrag und verdiente sich seinen Unterhalt die Woche über durch Abschreiben der unleserlichen Handschriften Bucers. Einige Monate später zog er mit seiner Frau in das Dorf, wo er von den dortigen Bauern nothdürftig unterhalten wurde, da ihm keine Besoldung zugewiesen ward. Doch wurde er im folgenden Jahre auf die Stelle eines Diacon zu Straßburg befördert. Einige Jahre später erhielt er einen Ruf als Prediger in Augsburg, wo er den dortigen Wiedertäufern und Katholiken viel zu schaffen machte. Wirklich brachte er es auch dahin, daß die letzteren die Stadt räumen mußten, worauf er im Jahre 1547 die Predigerstelle an der Liebfrauenkirche erhielt. Um diese Zeit erlernte er die griechische und arabische Sprache und übersetzte mehrere Schriften griechischer Kirchenväter. Auch wurde er zu verschiedenen Unterhandlungen und Gesandtschaften verwendet. So wurde er im Jahre 1536 von dem Senate nach Eisenach geschickt, um an der Schlichtung der Abendmahlsstreitigkeiten mitzuarbeiten. Obgleich sich Musculus hier, wie überhaupt bei allen ähnlichen Vorfällen, höchst vorsichtig und gemäßigt benommen und auch mit einigen gleichgesinnten Theologen eine Formel aufgesetzt hatte, welche beide Parteien befriedigen sollte, so wurde kein Resultat erzielt, da die Eiferer mit seinen Friedensvorschlägen nicht zufrieden waren. Auch hatte er Antheil an den Colloquien der Katholiken und Protestanten zu Worms und Regensburg, und zwar war er der Secretär der in der letzten Stadt zwischen Eck und Melanchton gepflogenen Unterhandlungen. Im Jahre 1548 mußte er aus Augsburg fliehen, da der dortige Senat aus Furcht vor dem Kaiser das Leipziger Interim, gegen welches er sich in Schriften und Predigten erklärt hatte, angenommen hatte, worauf er sich nach Lindau, Constanz und Zürich, von da nach Basel und dann wieder nach Zürich begab. Hier erhielt er einen Ruf von Thomas Cranmer, dem abtrünnigen Erzbischofe von Canterbury, den er aber aus Rücksicht auf seine kränkliche Frau und auf seine Kinder nicht annahm. Uebrigens hatte er sich durch seine gemäßigte Gesinnung hinsichtlich der Abendmahlslehre bei den Schweizern so beliebt gemacht, daß er 1549 als Professor der Theologie nach Bern berufen wurde. Diese Stelle begleitete er 14 Jahre lang bis zu seinem Tode, indem er aus Dankbarkeit gegen die Berner mehrere Berufungen nach England und Augsburg ausschlug. Außer den genannten wissenschaftlichen Arbeiten verfaßte Musculus zwei Predigten über die „papistische Messe," welche Cochläus widerlegte, worauf er seinen „Anticochläus" schrieb; ferner 4 Dialoge, in welchen er die Frage beantwortete, „ob ein Protestant äußerlich an den papistischen Ceremonien Theil nehmen könne," und Commentarien über die Genesis, die Psalmen und mehrere paulinische Briefe. Dazu kamen noch seine „Loci communes," an welchen er 10 Jahre lang arbeitete, sowie eine Menge kleinerer Abhandlungen. Vrgl. über Musculus die ausführliche Biographie desselben von Melchior Adamus in seinen „Vitae Germanorum theologorum." Heidelberg 1620, pag. 367 sq. Bayle dict. crit. hist. Planck, Geschichte der Entwicklung des protestantischen Lehrbegriffs V. 2. p. 188 ff. Döllinger, die Reformation II. p. 578. [Brischar.]

Muselmann, s. Islam.

Musik. Fassen wir den Begriff „Musik" nach seiner allgemeinsten Bedeutung, als Modulation der Stimme = Gesang, oder auch als Modulation des Tones = Klang, so finden wir denselben bei allen Völkern, schon der vorchristlichen Zeit, und selbst die hl. Urkunde kennt denselben schon aus der ersten Epoche der Menschengeschichte. Nach dieser Bedeutung begegnen wir der Musik vorzugsweise im Gottesdienste fast aller Religionen des Alterthums. Wie sie ihrer Natur nach an und für sich schon geeignet ist, Empfindungen auszudrücken und zu erwecken, so wurde in ihr schon in der frühesten Zeit das geeignetste Mittel erkannt, heilige Empfindungen auszudrücken und zu erwecken. Als heilige Kunst wurde sie darum schon mit der Constituirung der israelitischen Theocratie als integrirender Theil ihres Cultus betrachtet und gepflegt, und ist, als Kunst nicht nur älter als die raumerfüllenden

Künste, sondern mit der hl. Poesie Ein Ganzes bildend, die einzige Kunst, welche das Volk Gottes kannte und pflegte. War nun aber die, besonders durch David getroffene Einrichtung des Tempelgesanges und der Tempelmusik großartig in ihrer Art, so steht dennoch fest, daß es die Israeliten noch zu keinem geordneten Tonsysteme gebracht hatten, und daß ihre Accente nicht sowohl bestimmte musicalische Intervalle als vielmehr die richtige Interpunction und eine gewissermaßen willkürliche Erhebung der Stimme behufs einer richtigen Declamation andeuteten. Der Gesang im Tempel zu Jerusalem war demnach ein, nach dem Inhalte des Textes verschieden motivirtes musicalisches Lesen, kein Cantus, sondern, um mich so auszudrücken, eine Cantillatio. Das wird schon daraus hervorgehen, daß nicht nur die poetischen Bücher der Israeliten, die eigentlichen Gesänge, sondern auch selbst die historischen und prophetischen Bücher, ja sogar solche, die fast nur aus einer Aufzählung von Namen bestehen, wie jene, mit denselben Accenten bezeichnet sind. Waren aber auch von dieser Cantillatio bis zum eigentlichen Cantus nur einige Schritte zu thun, so scheint die Ursache, daß dieß nicht geschah, in der unwandelbaren Hochachtung vor der Tradition und der väterlichen Gewohnheit zu liegen. Der durch Moses angeordnete Cultus war dem israelitischen Volke ein von Gott Gegebenes, und den Bewahrern desselben, den Priestern und obrigkeitlichen Personen unter Androhung des göttlichen Fluches und der Todesstrafe untersagt, das Geringste zu verändern, wegzunehmen oder beizufügen. Ihr musicalischer Gottesdienst blieb also durch den ganzen alten Bund in quantitativer Beziehung derselbe und selbst David und Salomon konnten hier nichts ändern. Die durch David begonnene, durch Salomon fortgesetzte und vollendete Einrichtung und Verbesserung des Tempelgesanges und der Tempelmusik wird darum auf das qualitative Moment des Vortrags, auf Vermehrung des Personals und hauptsächlich auf eine bessere Schulbildung in dem Vortrage des Gegebenen sich beschränken müssen. Daß übrigens auch schon diese Art des Gesanges, die Cantillation, Empfindungen auszudrücken und zu erwecken vermöge, beweist der Psalmengesang in der christlichen Kirche, in welchem sich, wenn wir ihn mit den Weisen vergleichen, nach welchen insbesondere die deutschen Juden jetzt noch die Psalmen singen (die spanischen und italienischen Juden weichen von denselben ganz ab, und verschleifen ihre Töne, ohne ein bestimmtes Tonmaß einzuhalten, so zwischen den Intervallen, daß sich dieselben durch unsere musicalischen Schriftzeichen nicht wieder geben lassen), obwohl noch kaum bemerkbar, der verwandtschaftliche Typus erhalten hat. — Bei den ältern Griechen hatte der Begriff „Musik" einen ungleich weitern Umfang. Nach Plato bedeutet der Ausdruck „Musik" die Idee von Ordnung und Verhältniß, nach welcher der Schöpfer alle Dinge erschaffen hat. Beides aber erscheint demselben entweder erstens als Ordnung und Verhältniß aller Dinge in der Elementarwelt, oder zweitens, als Ordnung und Verhältnisse der Größen, Entfernungen und Bewegungen der Himmelskörper, woraus eine wahre Harmonie entstehe. Die Schüler des Pythagoras schlossen hieraus weiter: der Klang sei eine Wirkung der Bewegung; es müsse darum die nach bestimmten Gesetzen sich stets fortsetzende Bewegung der Himmelskörper eine Art musicalischer Harmonie — die Harmonie der Sphären — hervorbringen, und Jamblich erzählt, daß Pythagoras selbst diese Harmonie nicht nur gehört und verstanden habe, sondern daß er sogar im Stande gewesen sei, Andere zu lehren, wie jene Harmonie mit der Stimme, oder durch Instrumente nachgeahmt werden müsse. Anfänglich fielen also jene Künste, deren Gegenstand, durch ein bestimmtes Maß und Verhältniß geordnete Bewegung ist, unter den Begriff „Musik". Da jedoch nicht jede Bewegung Klang hervorbringt, so unterschied man in Bewegung ohne oder mit Klang; oder auch in Musik für das Auge, — Tanz und Mimik; und Musik für das Ohr, — den Klang. Letzterer unterschied sich wieder je nach seiner Höhe und Tiefe, in Harmonie; nach seiner Länge und Kürze in Rücksicht der Zeitdauer, in Rhythmik; nach der Anzahl und dem Maße der Sylben, in Metrik. Später zog sich der Begriff

„Musik" in engere Grenzen zusammen und schied von sich aus Alles, was zu dem Reiche des Hörbaren, des Tones und des Klanges in keiner Beziehung stand. Aristides Quintilianus nennt die Musik die Wissenschaft des Gesanges und Alles dessen, was mit demselben zusammenhängt. Seine Eintheilung gibt uns unter allen auf uns gekommenen musicalischen Schriftstellern der Griechen den vollständigsten und deutlichsten Begriff von dem Umfange dieser Kunst unter den Griechen. Von ihm an und mit ihr theilen alle griechischen Schriftsteller die Musik ein in Harmonik, Rhythmik und Metrik. Die Harmonik umfaßt also die eigentliche Ton- und Klanglehre, oder die Musik im engern Sinne. Der Raum gestattet mir nur das zum Verständnisse der spätern Entwicklung der Tonkunst in der christlichen Kirche unvermeidlich Nothwendige hier anzudeuten. Wenn die Hebräer und mit ihnen wahrscheinlich alle orientalischen Völker des hohen Alterthums ein bestimmtes Maß von Höhe oder Tiefe der Töne noch nicht kannten, so waren ihre Töne den Griechen nur ein Geräusch (ψόφος). In Rücksicht der Höhe oder Tiefe unterschieden diese wieder, je nachdem Beides unbestimmt oder bestimmt war, Stimme (φωνή) und Ton (φθόγγος) von einander. Da aber die Tonreihe, welche die Stimme durch Steigen oder Fallen, von der Höhe zur Tiefe, oder umgekehrt durchlaufen kann, einer Theilung in fast unendliche Unterschiede fähig ist, so suchte man zwar schon frühe diejenigen Töne zu fixiren, die in einem gewissen Verhältnisse des Tonmaßes zu einander standen; weil jedoch das Ohr nicht scharf genug ist, die absolute Richtigkeit dieses Maßes herauszufinden, so erzählt uns Plutarch, daß Pythagoras, ohne Rücksicht auf das Gehör, bloß durch Anwendung der Mathematik diejenigen Töne aufgesucht habe, die zu einander in einem bestimmten Verhältnisse des Tonmaßes stehen. Andere suchten bloß durch das Gehör, oder durch Verbindung beider mit einander denselben Zweck zu erreichen. Mag dem sein wie ihm wolle, so hatten sie ihr bestimmtes Tonmaß nach Höhe oder Tiefe für jeden in ihre Musik aufgenommenen Ton, und unterschieden in Rücksicht des Verhältnisses der Töne zu einander in große Intervalle: als solche bezeichnen sie die große Quarte; die übermäßige Quarte oder kleine Quinte; die große Quinte; die übermäßige Quinte oder kleine Sexte; die große Sexte; die kleine Septime; die große Septime und die Octave, — und kleine Intervalle, als nämlich: die übermäßige und die kleine Prim, einen halben Ton, einen ganzen Ton, die kleine Terz und die große Terz. Die griechische Musik hatte also eine bestimmte Tonreihe, deren einzelne Glieder in einem bestimmten Tonverhältnisse zu einander standen. Von minderer Wichtigkeit für unser Tonsystem ist die Eintheilung ihrer Tonreihen in Klanggeschlechter, in das diatonische, chromatische und enharmonische. Das diatonische, auch weite genannt, schritt in der Weise unserer Tonleiter in den betreffenden ganzen und halben Tönen voran; das chromatische, dichte, in halben Tönen und kleinen Terzen, das enharmonische, dichteste, dagegen, noch naturwidriger in Viertelstönen und großen Terzen. Aristides nennt das diatonische Klanggeschlecht das männlich ernste und natürlichste, weil es auch von Solchen gesungen werden könnte, die keine besondern Kenntnisse in der Musik besaßen; das chromatische nennt er angenehm und pathetisch und künstlicher als das erste, darum bloß für Musikverständige brauchbar; das enharmonische dagegen sanft und belebend, könne nur von den größten Künstlern in Anwendung gebracht werden. Da dem enharmonischen Klanggeschlechte große Wirkungen zugeschrieben werden, und man schon zur Zeit der höchsten Ausbildung der griechischen Musik dasselbe als verloren gegangen beklagt, so scheint dasselbe entweder mit demjenigen, dessen Kenntniß durch griechische Schriftsteller auf uns gekommen ist, nicht eins und dasselbe, oder jene Wirkungen scheinen in ihren Schilderungen übertrieben zu sein. Von weit erheblicherm Einflusse auf unser Tonsystem war die Eintheilung des griechischen Tonsystems in Tonarten und Octavengattungen. Man hat lange die Richtigkeit der Entzifferung dieser Eintheilung in Zweifel gezogen, indem man bei der Anwendung der verschiedenen Tonarten jene Wirkungen nicht mehr wahrnehmen

konnte, welche die griechischen Schriftsteller denselben zuschreiben; allein reduciren wir diese Wirkungen auf ihr natürliches Maß, d. i. betrachten wir dieselben als Selbstüberhebungen des griechischen Nationalstolzes, so entsprechen die griechischen Tonarten dem, was wir Transposition nennen, so daß man ein Instrument nur um einen halben Ton höher stimmen durfte, um in einer andern Tonart zu spielen. Die Voranschreitungen blieben dieselben, und so hatten die Griechen, strenge genommen nur eine einzige Tonart, wogegen wir eine doppelte Art der Voranschreitung, nämlich in der Dur- und Moll-Tonreihe haben. Zwischen Tonarten und Octavengattungen mußte darum unterschieden werden, weil bei veränderter Tonart die Voranschreitungen dieselben blieben, bei veränderter Octavengattung die ganzen und halben Töne eine von der vorherigen Octavengattung verschiedene Lage erhielten. Euclid unterscheidet 7 Octavengattungen und 13 Tonarten. Nach Plinius und der gewöhnlichen Annahme waren die dorische, phrygische und lydische Tonarten die ältesten, die erste von unserm d, die zweite von e und die dritte von unserm fis anfangend. Mit diesen wurden später noch in Verbindung gebracht die jonische (jastische) von es und die aeolische von unserm f an. Es läßt sich nicht nachweisen, worin die Verwandtschaft des Tonverhältnisses bestand, welche die Griechen bemerkten zwischen dem Grundtone eines jeden dieser fünf Tonarten und der diesem Grundtone entsprechenden Quarte sowohl nach aufwärts als auch nach abwärts; beide, sowohl die Ober- wie die Unterquarte einer jeden der fünf Tonarten wurden Anknüpfungspuncte zu je einer neuen verwandtschaftlichen Tonart, so daß, wenn die dorische Tonart mit unserm d anfängt, mit der Unterquarte a die hypodorische, mit der Oberquarte g die hyperdorische Tonart beginnt. Somit ergaben sich statt der frühern 5 Tonarten, nunmehr 5 Hauptclassen mit 15 Tonarten. Daß diese Eintheilung noch im sechsten Jahrhunderte bestand, geht aus folgendem Umstande hervor: Clodowig, der Frankenkönig schrieb nach seiner Bekehrung zum Christenthume (496) dem König Theodorich in Italien um gute Sänger und Musiker. Theodorich übertrug dem Boethius die Besorgung dieses Auftrages. Im zweiten Buche der Sammlung Cassiodors sind uns beide Briefe des Theodorich, sowohl an Boethius als auch das Antwortschreiben an Chlodowig erhalten. Im ersten Briefe des Theodorich, dem 40. des zweiten Buches der Sammlung spricht Theodorich ausdrücklich zwar von den 5 Haupttonarten als solchen, aber auch von den 15 Tonarten, aus denen damals das ganze Tonsystem bestand. Chlodowig erhielt einen solchen Künstler, der singen und spielen konnte, an sein Hoflager, an welchem derselbe eine Art Hofcapelle errichtete, von der aus ein verbesserter Gesang und Musik, vorzüglich unter der Regierung Childeberts, eines seiner vier Söhne, unter die er sein Reich getheilt hatte, durch den hl. Germanus, Bischof zu Paris, in die dortige Cathedralkirche eingeführt wurde. — Aus der in den griechischen Theorien enthaltenen Lehre von den Tonarten läßt sich erkennen, daß sich der Umfang ihres Tonsystems bis zu zwei Octaven und einer Quinte erstreckte und daß sie die Eintheilung der Octave in zwölf halb Töne so gut gekannt haben mußten, wie wir. Wenn sie aber von allen ihren bekannten Tönen und dem ganzen Umfange ihrer Tonreihe keinen Gebrauch machten, so lag das hauptsächlich in der mangelhaften Eintheilung ihres Tetrachords. Würden sie darauf gekommen sein, mit der Eintheilung und Stimmung des Tetrachords sich nach der Eintheilung der Octaven in zwölf halbe Töne zu richten, so würde ihre Musik wahrscheinlich einen andern Entwicklungsgang genommen haben. Allein die altgriechische Tonkunst war, wie Kiesewetter sagt, gleich schon in ihrem Beginne prädestinirt, nie zur Reife zu gelangen, sondern in ihrer Kindheit zu sterben. Aus dem altgriechischen Tonsystem würde sich niemals eine Musik gleich der unsrigen herausgebildet haben; Mensur, Harmonie und Melodie nach unserm Begriffe würden derselben ewig fremd geblieben sein, und die eigentliche Musik gedieh in dem Grade, in welchem sie sich von den griechischen Theoremen zu emancipiren wußte. Dennoch haben sich Reste derselben,

wenn auch nur kaum noch dem Namen nach, bis zu unserer Zeit erhalten. — Fassen wir nun, nach dieser kurzen Vorbemerkung, Begriff und Wesen des Gesanges überhaupt richtig in's Auge, so kann die Zulässigkeit desselben zum christlichen Cultus eben so wenig in Zweifel gezogen werden, als die Zulässigkeit der raumerfüllenden Künste, der Architectur, der Bildhauerei und Malerei; denn einmal ergreift der universelle Charakter des Christenthums jede Geistesfähigkeit des Menschen, um sie zu veredeln; dann ist der Gesang die natürliche Sprache des bewegten Gefühls, und der naturgemäßere Weg, das innere Leben im Zustande der stärkern Erregung zu offenbaren. Er ist ein eben so sittliches als naturgemäßes Mittel, heilige Empfindungen einerseits auszudrücken, andrerseits zu erwecken, und seiner Natur nach vorzüglich geeignet, gleichen Empfindungen einen gemeinsamen Ausdruck zu verleihen. Fügen wir hier noch hinzu, daß Christus selbst schon beim letzten Abendmahle durch den Lobgesang den liturgischen Gebrauch des Gesanges geheiliget, und daß die Apostel nicht nur selbst dem Herrn Lobgesänge anstimmten, sondern die ersten christlichen Gemeinden aufforderten, ein Gleiches zu thun, so müssen wir zugeben, daß die Einführung der Tonkunst in den christlichen Cultus kein Werk der Willkür einzelner Menschen sein konnte, daß Gott selbst den Menschen theils unmittelbar durch seinen Sohn, theils mittelbar durch die Natur an die Tonkunst angewiesen habe, um sich in allen wichtigen Angelegenheiten des Herzens ihrer zu bedienen. Da aber die Religion gewiß die wichtigste Angelegenheit des Herzens ist, und da unsere Sprache oft nicht zureicht, die höhern Empfindungen eines gottbegeisterten glaubendurchdrungenen Gemüthszustandes auszudrücken, und die Möglichkeit dieses Ausdruckes fast ausschließend dem Gebiete der Musik angehört, so liegt es in der Natur der Sache, wenn das Christenthum sich des gesammten Gebietes der Tonkunst ebenso bemächtigte, wie es der übrigen Künste sich bemächtigte, um auch sie zu heiligen, und sie zu einem wesentlichen Theile ihres Cultus zu erheben. Die Geschichte der christlichen Tonkunst beginnt also schon, wie wir dieß aus der heiligen Schrift ersehen, zugleich mit der Geschichte des Christenthums. Offenbar schloß sich die Gesangweise der ersten Christengemeinde zu Jerusalem an den Davidischen Psalmengesang an; allein mit der Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden, und mit der Gründung christlicher Gemeinden in ganz heidnischen Städten trat ein neues Bedürfniß ein, nämlich die Zulässigkeit von Singweisen, die dem Gehöre der Heidenchristen, dem der Psalmengesang ganz fremd war, eher entsprachen. So finden wir schon zur Zeit des Apostels Paulus zu Corinth den Hymnengesang. Das griechische Tonsystem in seinem damaligen Zustande wurde nunmehr, jedoch unter Beibehaltung des Grundcharakters der Psalmodie, in der Weise auch das der Kirche, daß diese sich der Gesetze und Regeln desselben bediente, um ihre, theils schon bekannten, theils neuen Singweisen zu bestimmen und zu fixiren. Vorzüglich waren die Agapen Veranlassung, neue Singweisen in die Gemeinde zu bringen. Tertullian berichtet uns hierüber: „Wenn das Wasser zum Händewaschen und ein Licht hereingebracht ist, dann wird Jeder aufgefordert, Gott öffentlich ein Lied, entweder aus der hl. Schrift, oder nach seiner eigenen Erfindung zu singen“ (Apolog. c. 39). Ueberhaupt finden wir fast in allen Schriften der ältesten Apologeten des Hymnen- und Psalmengesanges erwähnt. Von dem Gebrauche musicalischer Instrumente bei gottesdienstlichen Handlungen, bei den Agapen, überzeugt uns Clemens von Alexandrien. Nachdem er in seiner Ermahnung an die Heiden die Panspfeife und die Flöte als heidnisch verworfen, empfiehlt er als biblische Instrumente die Trompete, die Cythara und das Psalterium. Besonders aber eifert er gegen die Anwendung chromatischer Harmonien bei dem Gesange. Aus der Schrift des Origenes gegen den Celsus geht hervor, daß die Gesänge der griechischen Christen in der griechischen Sprache, die der Römer in der lateinischen und so der einzelnen Völker in ihrer Muttersprache verfaßt waren. Auch der hl. Cyprian in seinem Buche: de oratione dominica gedenkt des Kirchengesanges, und sagt aus-

drücklich: „Psalmen sollen ertönen, und mit wohlklingenden Stimmen soll vorgesungen werden. Für den Kirchengesang in der morgenländischen Kirche ist der hl. Basilius († 379) entscheidend. Merkwürdig ist sein Brief, der 96. unter den ihm zugeschriebenen Briefen, an die Christengemeinde zu Neocäsarea, die sich in der christlichen Sangesweise wahrscheinlich nicht zurecht finden konnten, und sie deßhalb tadelten. Aus diesem Briefe ergibt sich die von ihm dort eingeführte Ordnung der Psalmodie, sowie das Streben nach Uebereinstimmung in Hinsicht des kirchlichen Ritus. Er sagt insbesondere: „hoc habeo quod dicam: quod videlicet, qui jam obtinuerunt ritus, omnibus ecclesiis Dei concordes sunt et consoni. Seine erste Homilie beginnt er mit einem Lobspruche auf die Tonkunst. Durch seine Verbesserungen der Psalmodie wurde er dem Morgenlande, was einige Jahre später der hl. Ambrosius dem Abendlande wurde. — Weiter bemerken wir schon frühzeitig eine äußere Ordnung in der Einrichtung des Kirchengesanges. Maßgebend sind uns hier die apostolischen Constitutionen, die, wenn sie gleich, und zwar die ersten 6 Bücher im dritten, das 7. und 8. Buch zuerst im vierten Jahrh. in der kirchlichen Literatur auftreten, eine Tradition von wenigstens einem Jahrhunderte und noch länger voraussetzen lassen. Nach dem zweiten Buche derselben wurde verordnet, daß nach der Lesung der hl. Schrift Einer die Psalmen Davids vorsingen, das Volk aber in die letzten Verse einfallen solle. Nach einer Stelle des achten Buches sollen, wenn der Diacon die Oration gesungen, Knaben das Kyrie eleison vor- und das gesammte Volk nachsingen. Von diesem Einfallen des Volkes in die letzten Worte des vorgesungenen Liedes oder auch nur in den Schluß mit dem Wörtchen „Amen" sagt der hl. Hieronymus: „ad similitudinem coelestis tonitrui, Amen reboat." Wir sehen also, wie der Responsoriengesang im dritten Jahrh. sich schon vollständig gestaltet hatte. Sowohl in der morgenländischen wie auch in der abendländischen Kirche sang auch das gesammte Volk zusammen ganze Lieder und Psalmen. Socrates erzählt uns in seiner Kirchengeschichte, daß der hl. Athanasius dadurch der ihm zu Alexandria zugedachten Verhaftnahme zu entfliehen Zeit gewann, daß, nach der Bemerkung des Sozomenus, die Soldaten den feierlichen Gesang der ganzen Gemeinde durch gewaltsamen Einbruch in die Kirche zu stören sich scheueten. Ueber die Theilnahme des ganzen Volkes am Gesange in der abendländischen Kirche sagt der hl. Fortunatus von dem hl. Germanus: „Pontificis monitis, clerus, plebs psallit et infans." Die übrigen Beweise hiefür sind in großer Anzahl gesammelt bei Gerbert (de cantu et musica sacra, Tom. I. lib. I. c. 3. n. 11). Die Ausschließung des weiblichen Geschlechtes von dem Gesange findet sich nur ausnahmsweise. Aus der Entwicklung des christlichen Cultus ergab sich schon sehr frühe die Nothwendigkeit besondere, befähigte und geübte Sänger anzustellen. Schon im zweiten Jahrh., schreibt der hl. Ignatius: saluto sanctum Presbyterum, sq. — saluto lectores, cantores. Die apostolischen Constitutionen lib. III. c. 11 rechnen die Cantores (ψαλται, ὑποβολεῖς) zu den Ordines minores, ohne ihnen das Recht zu gestatten, Jemanden zu taufen. Das Lectorat und Cantorat werden stets als zwei Aemter auseinander gehalten, obgleich sie zuweilen in einer Person vereinigt waren. Daß die Lectoren und Cantoren jedoch nicht als zum Clerus gehörend betrachtet werden konnten, so verbot ihnen die Synode von Laodicea (376) das orarium (eine Art Stola) anzulegen; zugleich gebietet dieselbe Synode, daß Niemand in der Kirche vorsingen soll, als nur die dazu befugten Sänger (canonici cantores), welche den erhöhten Platz zu besteigen und aus den Kirchenbüchern vorzusingen pflegen. Nachdem der christliche Cultus mit Constantin d. Gr. aus den Katakomben hervortrat und die Vermehrung sowohl als auch die Vergrößerung der Kirchengemeinden, sowie der Genuß des Friedens dem christlichen Cultus eine freiere und großartigere Entfaltung seiner Würde und Hoheit gestattete, trat zugleich auch die Nothwendigkeit ein, zur Regulirung des gesammten Kirchengesanges besondere Singschulen zu errichten und Singchöre zu bilden, an deren Gesang sich das Volk nicht nur erbauen, sondern durch denselben es selbst auch ge-

bildet werden sollte, indem man, nach der Lehre der Väter „Gott nicht mit rauhen, ungebildeten, sondern mit reinen wohlklingenden Stimmen lobsingen müsse“. War es aber, um den Zweck des liturgischen Gesanges zu erreichen, nothwendig geworden, besondere Sänger an den einzelnen Kirchen anzustellen, so ergab sich von selbst die weitere Nothwendigkeit eines geordneten Unterrichtes. Um gute Stimmen heranzubilden, richtete man schon in den ersten Jahrhunderten das Augenmerk auf das jugendliche Alter. Vom hl. Theodosius wissen wir, daß er schon als Knabe Cantor bei der Kirche seines Ortes war. Nach der allerdings etwas später und dazu noch einzigen Nachricht des Onuphrius Panvinius († 1566) soll Papst Sylvester (314—335) die erste Singschule in Rom gegründet haben. Da die Anzahl der Kirchen damals schon nicht mehr unbedeutend, die Mittel aber nicht vorhanden gewesen sein sollen, für jede Kirche besondere Sänger anzustellen, so wurde eine Singstunde errichtet, welche der Stadt gemeinschaftlich angehörte, sie wurde auf gemeinschaftliche Kosten unterhalten, hatte einen Vorgesetzten, der Primicerius oder Prior hieß, großes Ansehen genoß und das Amt hatte, auserlesene Jünglinge im Gesange, im Lesen der hl. Schrift und in den guten Sitten zu unterrichten. Von dem Papste Hilarius erzählt der Bibliothecar Anastasius, daß derselbe Ministralen (Cleriker) angeordnet habe, welche bei den festgesetzten Stationen Umgang hielten, um bei der heiligen Handlung zu administriren und zu singen (Onuph. de interpr. vocum eccl.). Es läßt sich nicht nachweisen, ob die Singschule der Päpste Sylvester und Hilarius (461—468) jene Bedeutung hatten, welche Onuphrius ihr zusprechen möchte. Da diese Einrichtungen jedoch immer nur particular waren, so konnten sie das nicht leisten und erreichen, was sie leisten und erreichen sollten und wir dürfen darum annehmen, daß der Kirchengesang an den verschiedenen Kirchen sehr abweichend war, besonders wenn man bedenkt, wie viele Abstufungen zwischen dem Tone der Rede und dem eines melodischen Gesanges möglich sind, und unter welchen verschiedenen Einflüssen der Gewohnheit, des Nationalcharakters, der Bildung, des Klimas und der Lebensweise alle die, in den verschiedenen Ländern bis jetzt gegründeten Gemeinden standen. Unter diesen Einflüssen waren es in der ersten Kirche vorzüglich zwei Elemente, welche sich bei der Entwicklung des Gesanges und dem Streben nach einer absoluten Norm geltend zu machen suchten; einerseits die Psalmodie mit ihrer heiligen Tradition, andrerseits das griechische System, welches alle Abstufungen, von der einfachen Declamation bis zur vollständigen Melodie unter den Begriff „Musik“ reihete. Es ist darum erklärlich, wie der hl. Augustin in seinen Bekenntnissen (lib. X) von dem hl. Athanasius sagen konnte, derselbe habe in seiner Kirche unter so mäßiger Anwendung von Modulation der Stimme singen lassen, daß der Psalmsänger eher zu reden als zu singen schien, an einer andern Stelle (lib. IX) dagegen bekennt, er habe oft vor Rührung geweint, wenn er die lieblichen Singweisen, wie sie in morgenländischer Kirche üblich seien, angehört habe. Bei dieser Verschiedenheit sowie bei dem gänzlichen Mangel bestimmter, verständlicher und unzweifelhafter Erklärungen aus jener Zeit läßt sich der eigentliche Charakter und die innere Beschaffenheit des Kirchengesanges der vier ersten Jahrhunderte nicht genauer erklären. Bei der Entartung der profanen Musik, von der Horaz in seiner Epistola ad Pisones schon sagt, daß Rhythmus und Melodie ungebunden geworden, und daß man statt der alten einfachen Blasinstrumente nunmehr Flöten habe, die mit Ringen (Schallbechern) von Messing versehen, mit der Trompete wetteiferten und die Sänger nöthigten, sich Gewalt anzuthun, war es nothwendig, daß die Kirche zur höchsten Einfachheit zurückkehrte, wenn sie auch hier ihren Zweck, alles Heidnische gänzlich zu absorbiren, erreichen wollte. Der erste Schritt zu dieser Rückkehr geschah durch den hl. Ambrosius, Bischof zu Mailand. Er legte bei seiner Singweise zwar das altgriechische System zum Grunde, aber ohne Rücksicht auf die spätern Entartungen desselben. Durch ihn wurde der Responsoriengesang, nicht als Rede, sondern als modulirter Gesang in den Cultus der abendländischen Kirche eingeführt, nachdem

derselbe schon früher in der morgenländischen Kirche üblich war, und insbesondere durch den hl. Athanasius in Alexandrien eine gewisse kirchliche Integrität erhalten hatte. Bei der, durch die Umstände gebotenen Annahme des griechischen Systems mußten ihm drei Hauptmomente, Metrum, Rhythmus und Melodie vor Augen schweben, die in ihren gegenseitigen Beziehungen das Wesen der Musik seiner Zeit so ausmachten, wie das Wesen der modernen Musik ebenfalls in den Beziehungen dreier Momente zu einander, der Melodie, Harmonie und Mensur besteht. In Hinsicht des Metrums konnte bei dem ambrosianischen Gesange nur, wie von kurzen und langen Sylben, so von kurzen und langen Tönen die Rede sein. Metrische Gesänge nennt Guido von Arezzo (s. d. A.) solche, welche in Rücksicht der Länge und Kürze der Töne (Steigen und Fallen des Tones kommt hier nicht in Betracht) so gesungen werden, als würden die Verse scandirt; zu diesen metrischen Gesängen werden von demselben die ambrosianischen gezählt. Wenn von einem Rhythmus des ambrosianischen Gesanges die Rede ist, so dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren, daß wir denselben nicht verwechseln dürfen mit dem Rhythmus unserer Mensuralmusik, sondern daß derselbe nur lange und kurze Sylben — diese hatten den halben Werth der erstern — kannte. Unter dem Rhythmus des ambrosianischen Gesanges kann nur verstanden werden, die, durch das metrische Verhältniß der einzelnen Füße unter sich sowohl als zur ganzen metrischen Reihe erzielte, den Sinn des Gesanges charakterisirende Bewegung. Die von dem hl. Ambrosius in verschiedenem Metrum verfaßten und wohl auch von demselben mit Singweisen versehenen Hymnen beweisen, daß derselbe eben so gewiß der Wirkungen seiner metrisch-rhythmischen Musik sich bewußt war, als er derselben zugleich durch Mannigfaltigkeit im Versmaße einen besondern Reiz verlieh, so daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn beim Anhören seiner Gesänge Viele bis zu Thränen gerührt waren. Auch die Melodie fand eine entsprechende Berücksichtigung, so daß jene ambrosianischen Hymnen, welche sich nachweislich bis zum Mittelalter in einzelnen Kirchen unversehrt erhalten hatten, durch dasselbe aber auch unserer Zeit aufbewahrt wurden, selbst noch unserm Begriffe von Schönheit entsprechen, obgleich das griechische Tonsystem der Ausbildung der Melodie große Hindernisse zu überwinden gab, indem das erste Erforderniß einer guten Melodie das ist, daß sie harmonisch sein, sich nur innerhalb einer Tonreihe bewegen muß, deren einzelne Töne unter sich verwandt sind, die, nach unserer Ausdrucksweise, zu einer und derselben Tonart gehören. Darin scheint eben auch der Grund zu liegen, daß die Griechen das, was wir jetzt unter „Melodie" verstehen, mit dem Ausdrucke „Harmonie" bezeichneten. Eine besondere Schwierigkeit lag für sie noch darin, daß die Melodie vorzüglich geeignet sein mußte, den eignen Charakter der Tonart und ihren Unterschied von den übrigen Tonarten hervorzuheben. Unter den griechischen Tonarten wählte Ambrosius nur vier, die dorische, die phrygische, die äolische und die myxolidische, D–d, E–e, F–f, G–g, die sämmtlich nur die diatonische Reihe zulassen, und jede Anwendung eines, einer andern Tonart angehörenden Halbtones ausschließen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Ambrosius für Fixirung der Melodien seiner Hymnen sich auch einer Notenschrift bedient habe, was bei dem geringen Umfange seiner Tonreihen keine großen Schwierigkeiten bot, indem er nur Höhe und Tiefe zu bestimmen hatte, da das Zeitmaß der einzelnen Töne durch das Metrum angedeutet war. Es haben sich in der That in einzelnen Bibliotheken alte Abschriften seines Antiphonars und Psalters erhalten, deren Worte mit einer Art von Notation bezeichnet sind; jedoch läßt es sich nicht entscheiden, ob diese Notation nicht etwa von spätern Copisten, welche die nach dem großen Kampfe gegen die ambrosianische Musik im Gedächtnisse noch erhaltenen Melodien wenigstens der Geschichte aufzubewahren sich bemüheten, indem an eine erneute allgemeine Einführung des ambrosianischen Kirchengesanges seit Carl d. Gr. nicht mehr zu denken war. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß die ambrosianische Musik bei all ihrer, wenigstens traditionell angenommenen Schönheit schon in ihrer

Entstehung den Keim ihres Untergangs in sich trug. Theils erinnerte ihr Metrum und Rhythmus offenbar an die griechische Musik des noch nicht vergessenen heidnischen Theaters, theils war der Eitelkeit der damals schon an allen größern Kirchen angestellten Sänger durch dieselbe gewissermaßen Gelegenheit geboten. Diese Umstände konnten schon hinreichen, den hl. Gregor (s. Gregor I.) zu einer Aenderung des ambrosianischen Gesanges zu veranlassen. Wenn wir überhaupt annehmen dürfen, daß die christliche Liturgie im Allgemeinen mit Gregor d. Gr. ihren Entwicklungsgang vollendet hatte und zu ihrem formellen Abschlusse gekommen war, so darf die Geschichte des liturgischen Gesanges diese Annahme wohl am besten rechtfertigen. Es liegt außer Zweifel, daß schon längst vor Gregor Sammlungen liturgischer Gesänge veranstaltet waren, deren sich die Sänger bedienten; allein alle diese Sammlungen waren nur particular, trugen an sich nicht den Typus der Allgemeinheit, darum nicht den der gesammten christlichen Kirche. Selbst der ambrosianische Gesang konnte nur Jenen verständlich werden, denen nicht alle Kenntniß der griechischen Musik abging. Gregor d. Gr. aber bewies, daß er der von ihm unternommenen Arbeit, so schwierig sie auch sein mochte, vollständig gewachsen war. Es kam nicht darauf an, Neues zu erfinden oder zu schaffen, da das Christenthum in seiner geistigen Fruchtbarkeit des Guten und Vorzüglichen schon einen großen Vorrath erzeugt hatte. Aus dem schon vorhandenen Guten und Vorzüglichen sammelte er darum das Beste, das in seiner innern Vortrefflichkeit die Bürgschaft der Fortdauer in sich trug, ordnete es zu einem Ganzen, bildete sich aus demselben seine eigne Theorie, und bewies vor Allem die Möglichkeit der practischen Ausführung durch die von ihm gegründete Schule, mit welcher er den ersten Grund legte zu der durch die folgenden Jahrhunderte so berühmt gewordenen römischen Singschule, die noch heute in der sixtinischen Capelle ihren anderthalbtausendjährigen Triumph feiert. Von welcher Wichtigkeit der Unterricht im Kirchengesange dem hl. Gregor war, beweist die große Sorgfalt, die er selbst, obschon er Papst war, (tout Pape qu'il était, Maimbourg, Hist. du Pontificat de St. Greg.) demselben widmete. Johannes Diaconus sah noch im neunten Jahrh. das Ruhebett, auf welchem der hl. Gregor als Greis die Sängerknaben unterrichtete, sowie das von ihm eigenhändig aufgeschriebene Antiphonar (s. Notker). Die Söhne der edelsten Familien traten in diese Schule, die ihnen zugleich den Weg zu spätern kirchlichen Würden bahnte. Vorzüglich aber richtete derselbe sein Augenmerk auf die Waisenknaben der Stadt, wußte die talentvollen herauszufinden, nahm sie in das zur Singschule bestimmte Haus auf, so daß die Singschule zu einer Art von Waisenhaus (Orphanotrophium) wurde, von dem aus die christliche Welt Jahrhunderte lang ihre Sänger und Lehrer des Kirchengesanges erhielt. Diese Einrichtung fand nicht nur in Italien, sondern in allen zum Christenthum auch später bekehrten Ländern Nachahmung, so daß wir in diesen Singschulen die ersten Anfänge der spätern Conservatorien erblicken. Von Papst Sergius II. erzählt der Bibliothecar Anastasius, daß er die Singschule, die ehemals Orphanotrophium geheißen, und ihres Alters wegen dem Verfalle nahe war, neu und weit zweckmäßiger wieder aufgebaut habe. Nach einer Verordnung Gregors sollten die Sänger, so lange sie als solche Dienste leisten könnten, keine höhere Weihe, als die des Subdiaconats erhalten, um sich desto ungestörter der christlichen Singkunst befleißen zu können. Zu welch' großem Ansehen später besonders die Gesangdirigenten (Primicerii) gelangten, beweist der Umstand, daß sie sogar bei der Wahl eines neuen Papstes ihre Stimme mit zu geben hatten. Die Päpste Sergius I. 687, Sergius II. 844, Gregor II. 715, Stephanus III. 768, und Paul I. 757 wurden in der, von Gregor d. Gr. gestifteten Singschule erzogen. Die von Gregor d. Gr. vorgenommene Verbesserung des Kirchengesangs erstreckte sich sowohl über die Musik, als auch über die liturgische Anordnung desselben. Was die Musik Gregors betrifft, so unterscheidet sie sich von aller frühern wohl wahrscheinlich dadurch am meisten, daß alle Töne, ohne Metrum und Rhythmus in ganz

gleichem Verhältnisse zu einander stehen, wodurch sie vorzüglich geeignet ist, von einer ganzen, selbst der größten Gemeinde gesungen zu werden; zudem erhielt sie aus demselben Grunde eine ganz eigenthümliche Feierlichkeit. Diese Art zu singen war nun zwar jedenfalls ganz neu, trug aber gerade in dem, was sie von aller übrigen bisherigen Singweise unterschied, den Typus absoluter Allgemeinheit. Einerseits war der bisher in der christlichen Kirche üblichen Singweise Rechnung getragen, indem theils das Beste derselben als kirchlich sanctionirt, theils das griechische Tonsystem zum Grunde gelegt wurde, andrerseits wurden die großen Schwierigkeiten dieses Systems durch die weiseste Vereinfachung beseitigt, und die Erlernung des Kirchengesanges für alle Zeiten allen Völkern, mochten sie auch ihrer Nationalität nach noch so verschieden sein, möglichst erleichtert. Der liturgische Gesang erhielt durch Gregor seine feste Norm und seinen vollendeten Abschluß; das beweist seine mehr denn tausendjährige Dauer. Er erhielt sich in der Kirche, trotz der mannigfaltigsten Zuthaten, Erfindungen und sogenannten Verbesserungen späterer Zeit in seiner reinen Form, die sich mit Leichtigkeit bei allen von der Kirche sanctionirten liturgischen Gesängen herausfinden läßt. Minder zuverlässig ist die Annahme, daß der hl. Gregor den vier ambrosianischen Kirchentonarten vier weitere beigefügt habe. Mag dem sein wie da wolle, wir finden von den Zeiten Gregors an durch das ganze Mittelalter die Eintheilung der Tonarten in authentische und plagale. Die vier erstern, schon durch Ambrosius für seinen Kirchengesang angewendeten Tonarten, die dorische D–d, die phrygische E–e, die äolische F–f und die myxolidische G–g, die schon vor Gregor als authentische Tonarten bezeichnet werden, lassen also schon vor ihm auf einen Unterschied und demnach auf die Anwendung von mehr denn jener vier Tonarten schließen. Die vier weitern, plagalischen Tonarten scheinen ihre Aufnahme in die Kirchenmusik dem Umstande zu verdanken, daß die vier authentischen Tonarten nicht Mannigfaltigkeit genug boten, die charakteristische Eigenthümlichkeit der verschiedenen Kirchengesänge kräftig genug zu unterscheiden, und gerade deßhalb, als vorher zwar schon angewendet, von Gregor recipirt und als kirchlich sanctionirt worden zu sein, was um so nothwendiger erschien, da derselbe andere Mittel, diesen Unterschied bestimmter auszudrücken, Metrum und Rhythmus aus wohl überlegten Gründen abschaffte. Die plagalen Tonarten sind, wie die authentischen, diatonischen Klanggeschlechtes, haben alle Intervalle mit denselben gemein, und lassen sich darum auf erstere zurückführen. Beide unterscheiden sich bloß durch die Theilung der Octaven nach ihrer harmonischen oder arithmetischen Mitte. Für die authentischen Tonarten entscheidet die harmonische Theilung durch die Quinte als die Mitte der beiden äußersten Töne der Octave in der Weise, daß die Quinte über dem Grundtone liegt. In den plagalen Tonarten wird die Quarte als Mitte der beiden äußersten Töne der Octave betrachtet, die deßhalb arithmetische heißt, theils weil ihr harmonisches Verhältniß zum Grundtone kein absolutes ist wie bei der Quinte, theils weil die bloß relative Beziehung der Quarte zum Grundtone zu jener Zeit noch gar nicht geahnt wurde. Diese Eintheilung brachte in die Theorie des Kirchengesanges für die spätern Jahrhunderte ein wahres Meer von Verwirrung, so daß, da die plagalen Tonarten aus derselben Tonreihe bestanden wie die authentischen, und sich nur durch die Bestimmung der Mitte nach der Quarte oder Quinte unterschieden, sobald man anfing, den Umfang der Octave zu überschreiten, man oft die plagale Tonart von ihrer authentischen nicht mehr unterscheiden konnte. Eine spätere Regel setzte zwar fest, daß der Ambitus (Tonumfang der Melodie) eine Octave umfassen soll; liege nun die Mitte dieser Octave in der Quinte, so sei die Tonart authentisch; bezeichne die Melodie jedoch die Quarte als die Mitte, so sei sie plagalisch; ferner sei die Tonart aus der Repercussion (aus den in der Melodie am meisten sich wiederholenden Gängen, welche für die einzelnen Tonarten ebenfalls bestimmt wurden) zu erkennen. Da aber die Musiker und Sänger die Octaven bald überschritten, so daß der hl. Bernhard zu seiner Zeit die Kirchenton=

arten auf zehn zu beschränken sich veranlaßt fand, und diese später noch um zwei weitere vermehrt wurden, so nahm man, um die Bestimmung der Tonarten zu ermöglichen, seine Zuflucht zu gewissen Tonfiguren (Tropen und Differenzen), unter deren jedesmaliger Schlußformel die Buchstaben E u o u a e, die Vocale der beiden Wörter saeculorum amen als Text stehen, die dem hebräischen Sela und dem griechischen Diapsalma entsprechen sollen. Die seit Gregor durch die Kirche sanctionirten acht Tonarten sind folgende: 1) die dorische, tonus primus (auth.), 2) die hypodorische, tonus secundus (plag.), 3) die phrygische, tonus tertius (auth.), 4) die hypophrygische, tonus quartus (plag.), 5) die lydische, tonus quintus (auth.), 6) die hypolydische, tonus sextus (plag.), 7) die myxolodische, (tonus septimus (auth.), 8) die hypomyxolodische, tonus octavus (plag.). Ein besonderes Hinderniß der schnellern Entwicklung der Musik war das griechische Tonzeichensystem, Semeiotik, mit seinen 1620 geraden, schief gelegten, verkehrten, verstümmelten oder verzerrten Buchstaben, die, würde man die Nothwendigkeit des Octavensystems erkannt, und die ganz grundlose Eintheilung der Tetrachorde früher erkannt haben, ganz unnütz geworden wären. Für den einfachen Kirchengesang wurde diese Menge von Tonzeichen theils überflüssig, theils nahm man schon frühe ein Absehen von denselben, wie von Allem, was an das Heidenthum erinnerte. Daß der Gebrauch lateinischer Buchstaben zur Bezeichnung der Tonreihe schon vor Gregor angewendet worden sei, leitet man von einer Tradition ab, nach welcher Gregor die Zahl von fünfzehn Buchstaben auf sieben reducirt habe, indem schon Virgil (septem discrimina vocum, Aen. VI) und Horaz (lib. III. Od. XI) die wesentliche Anzahl von sieben Naturtönen der Tonreihe gekannt habe, und Ptolomäus ausdrücklich behaupte (Harm. lib. III. II), es könne der Natur nach in der Tonreihe nicht mehr und nicht weniger als sieben Töne geben. Es läßt sich jedoch nicht mit Gewißheit nachweisen, ob Gregor, nach der gewöhnlichen Annahme seine Töne durch Buchstaben, und zwar die untere Octave mit A. B. C. D. E. F. G., die zweite mit a. b. etc., die dritte, wenn der Gesang noch höher stieg, mit aa. bb. etc. angedeutet habe, da die ältern Zeugnisse nie von Buchstaben, sondern von Noten sprechen; so erzählt uns der Mönch von Angouleme im 12ten Jahrh., daß das Antiphonar, welches Carl d. Gr. von dem Papste erhalten habe, jenes oder ein solches gewesen sei, welches Gregor selbst mit Notenzeichen versehen habe (Antiphonarios, quos ipse notaverat nota romana), welche über die Sylben gesetzt gewesen seien (syllabatim. Chron. Trudonense). Da zudem die Einführung der Buchstaben als Tonzeichen nach einer andern Tradition dem römischen Sänger Romanus, den Papst Hadrian Carl d. Gr. nach Gallien geschickt habe, zugeschrieben wird, und verschiedene Handschriften aus dem eilften und zwölften Jahrhunderte, Graduale und Missalen nicht mit Buchstaben, sondern mit einer Art von Neumenschrift (siehe unten) versehen sind, so führt uns dieser Umstand zur Annahme, daß beide Arten von Tonzeichen, je nach Umständen angewendet wurden, und beweist zugleich, daß der gregorianische Gesang in solche Noten gesetzt war, welche die Töne mit Bestimmtheit andeuteten. Vergleichen wir nun die ambrosianische Singweise mit der gregorianischen, insoferne ein solcher Vergleich zulässig erscheint, so liegen zwar Zeugnisse vor, wie nach beiden Weisen gesungen werden solle, allein worin der musicalische Unterschied bestanden habe, darüber erfahren wir nichts. Daß ein Unterschied stattgefunden habe, beweist der Eifer für den gregorianischen Gesang gegen den ambrosianischen; dieser Unterschied dürfte jedoch nicht in der Weise urgirt werden, daß beide Singweisen schlechthin Gegensätze bilden. Es darf angenommen werden, daß der ambrosianische Gesang schon vor Gregor in Rom eingeführt war; da nun aber Gregor, wie gezeigt, vorzugsweise nur sammelte, redigirte und arrangirte, so liegt es nicht außer dem Bereiche der Wahrscheinlichkeit, daß derselbe auch manche bisher schon bekannte und gesungene ambrosianische Melodien aufgenommen und in seiner Weise arrangirt habe. Noch jetzt entspricht unser Collectengesang vollkommen den Kennzeichen, die dem ambrosia-

nischen Gesange beigelegt werden, die besonders darin bestehen, daß sie 1) metrisch gesungen werden, nach langen und kurzen Sylben, 2) daß eine ganze Reihe von Sylben und Wörtern in einem Tone fortgesungen wird, und daß 3) die Schlußworte der Zeile, des Verses oder des Satzes eine Art von Melodie oder so zu sagen einen melodiösen Refrain bilden. Diese Art zu singen, die immerhin an den Vortrag des griechischen Chores erinnert, und wohl auch die älteste sein mag, hatte nach dem Zeugnisse des hl. Isidor von Sevilla auch schon der hl. Athanasius eingeführt und soll dieselbe nach erwähntem Zeugnisse der gewöhnlichen Rede sehr nahe gewesen sein, d. i. sich nur durch einen kräftigern und imposantern Vortrag unterschieden haben. Für die Psalmen, Responsorien u. s. w. war diese Singweise allerdings zu einfach, in der That kein Gesang, sondern nur das, was später mit dem Ausdrucke „choraliter legere" bezeichnet wurde. Statt dieser Eintönigkeit setzte Gregor für seinen Gesang die durchgehende Melodie, und schaffte, um die Würde desselben nicht zu beeinträchtigen, das Metrum ab, so daß dieselbe in getragenem Tone gesungen wurde. Am reinsten hat sich der gregorianische Gesang in den Responsorien der katholischen Kirche erhalten, so daß diese in derselben noch jetzt so gesungen werden, wie sie schon zu den Zeiten Gregors gesungen wurden. Die Singweise Gregors wurde, ihrem Wesen ganz entsprechend, cantus planus, cantus firmus genannt, und mit derselben beginnt die Geschichte unsers Chorals. Andere um den Kirchengesang verdiente Männer der ersten Zeit sind: für die syrische Kirche der Diacon Ephräm, Chrysostomus in Constantinopel, Basilius in Neucäsarea, Athanasius in Alexandrien u. s. w. Bezüglich des liturgischen Inhaltes des von Gregor d. Gr. in der lateinischen Kirche eingeführten Normalgesanges, haben wir hier nur zu bemerken, daß derselbe in seinen einzelnen Stücken vor der Zeit Gregors schon von der Kirche durch längern Gebrauch derselben sanctionirt war; doch kommt auch hier dem großen Kirchenlehrer das Verdienst zu, die vorhandenen Elemente zu einem, dem gesammten kirchlichen Organismus gemäßen einheitlichen Ganzen abgerundet zu haben. Das von ihm selbst geschriebene Antiphonar war in Rom auf dem Altare des hl. Petrus, an einer Kette befestigt, aufbewahrt, um für alle Zukunft als Norm zu dienen. Dasselbe enthielt sämmtliche nach den kirchlichen Festzeiten geordnete, und durch Gregor mit Melodien versehene Antiphonen (s. den Art. Antiphon), nebst den denselben entsprechenden Psalmen, Hymnen und Responsorien, so daß der durch Gregor eingeführte liturgische Gesang der abendländischen Kirche in der That den Keim in sich trug, aus dem sich unser jetziges Tonsystem, und mit demselben unsere gesammte Musik entwickelte. Sein System, nämlich das der Octaven, der in der fortgesetzten Tonreihe von 7 zu 7 diatonischen Stufen verjüngt wiederkehrenden Töne, trägt schon den Charakter wirklicher Tonarten, insoferne nicht nur ein herrschender Hauptton deutlich hervortritt, sondern auch die verwandten Tonstufen bezeichnet sind, in welche der Gesang in den Einschnitten übergehen konnte oder mußte, und welche unsern Dominanten oder Medianten entsprechen. Fehlte zwar einigen der acht Kirchentöne des hl. Gregor der Unterhalbton (Subsemitonium) das Si ♮ der spätern Solmisation (s. Guido von Arezzo), so mußte sich dieser Mangel aus der Analogie der Octaven bald von selbst ergeben haben, wenn die weitere Entwicklung des Systems des hl. Gregor seinen natürlichen Verlauf nahm. Das war aber leider nicht der Fall. Der Zweck aller seiner großartigen Bestrebungen, die den hl. Gregor bis zu den letzten Tagen seines Lebens beschäftigten, war kein anderer, als eine Einheit wie die des Glaubens, so auch in der Liturgie herzustellen. Von diesem Gesichtspunkte aus haben wir jetzt die Ausbreitung des gregorianischen Gesanges in der abendländischen Kirche sowohl, als auch die Unterdrückung der ambrosianischen Singweise zu betrachten. Zugleich aber auch mußte der durch einen feierlichen und schönen Kirchengesang verherrlichte Cultus ein kräftiger Hebel werden zur Ausbreitung der christlichen Heilslehre. So sehen wir denn, wie der hl. Gregor seine Schüler, die er zum Theile selbst unter-

richtet hatte, als Missionäre aussendet, und wie diese den gregorianischen Gesang, theils einführen, theils, was sie als Gesang vorfanden, wenn etwa das Evangelium vorher schon Wurzel gefaßt hatte, dem gregorianischen Gesange assimilirten. So befanden sich unter den 40 Missionären, welche Gregor mit dem hl. Augustin nach England sandte, mehrere Sänger, die den gregorianischen Kirchengesang zuerst in Kent einführten. Unter Gregors Nachfolgern, den Päpsten Vitalian und Agatho unternahm schon der päpstliche Archicantor Johannes eine Revision des gregorianischen Kirchengesanges in England, und bildete dort treffliche Sänger. Von seinem Reisegefährten und Mitgenossen, dem Sänger Theodor erzählt uns die Geschichte, daß er Bischof von Canterbury geworden sei. Vorzüglich aber blühte der gregorianische Kirchengesang in Northumberland unter dem hl. Bischofe Wilfrid und in Kent unter dem Bischofe Acca, der selbst ein vorzüglicher (peritissimus) Sänger war, in seiner Kirche selbst den Vorsänger machte, und in der Absicht eine Reise nach Rom unternahm, um den römischen Gesang (nota romana) an der Quelle zu lernen. Die Geschichte hat uns verschiedene Namen ausgezeichneter Sänger aus dem siebenten und achten Jahrhundert aufbewahrt, um uns dieselben zugleich als apostolische und in allen Zweigen der Wissenschaft erfahrene Männer zu schildern. So verfaßte der, von dem hl. Wilfrid berufene Sänger Eddi, mit dem Beinamen Stephan, dessen Biographie (Acta S. O. Bened. Saec. IV. T. I. pag. 676) und mit der Ankunft des römischen Sängers Theodor beginnt, die erste Bekanntschaft der brittischen Angelsachsen (s. d. A.) mit der griechischen und lateinischen Literatur und Sprache. Wie aber der Mißbrauch nie auf sich warten läßt, um selbst das Vortrefflichste zu entstellen, so geschah es auch mit dem gregorianischen Gesange in England, so daß der Bischof Benedictus von York fünfmal nach Rom reiste, um sich die vollkommene Kenntniß der ächten römischen Liturgie und Singweise zu verschaffen und sich von dem Papste Agatho römische Sänger zu erbitten, um den gregorianischen Gesang von allen Auswüchsen wieder zu reinigen. Er stiftete das Kloster Weremouth (678), das von nun an zur Singschule für das ganze nördliche England wurde. Obschon aber das Concilium zu Cloveshoven (747) den gregorianischen Gesang in seiner ursprünglichen Form allen Kirchen und Klöstern Englands vorschrieb, so war derselbe dennoch wieder im zehnten Jahrh. so ausgeartet, daß der im Anfange des eilften Jahrh. durch Wilhelm den Eroberer aus Caen in der Normandie berufene, dem Kloster Glastonbury als Abt vorgesetzte Mönch Turstin nur mit Gewalt die Wiederherstellung des Gregor-Gesanges gegen die Mönche des Klosters erzwingen konnte, welche diese Wiederherstellung als eine Neuerung betrachteten, durch welche der gregorianische Gesang zu Grunde gehen müsse. Wenn das erwähnte Concilium schon rügt, daß die Klöster keine Zufluchtsstätten der Poeten, Cytharisten und Musicanten seien, so kann es nicht auffallen, wenn im eilften Jahrh. nebst der Orgel auch die Violine, die Harfe, die Citela, der Psalter und das Crwth (crota) in den Kirchen Britanniens angewendet werden. Nach dem Untergange des weströmischen Reiches und der Bekehrung des Frankenkönigs Clodowig (s. d. A.) und seines Volkes zum christlichen Glauben, geschahen ebenfalls Versuche, den römischen Gesang mit dem christlichen Cultus einzuführen, allein diese Versuche waren nicht von langer Dauer, und scheiterten hauptsächlich an dem, schon den alten Galliern, wie auch den jetzigen Franzosen noch eigenthümlichen, ich möchte sagen nationalen Hange zu kleinen Liedern, deren viele oft nach nur einer Melodie gesungen wurden, insoferne eine willkürliche, ganz unmotivirte Abwechslung von gewöhnlich nur 4 höchstens 5 Tönen Melodie genannt werden kann. Diese Versuche wurden zwar öfters wiederholt, das Volk fiel aber immer wieder in seinen alten Nationalgesang zurück, bis endlich Papst Paul, auf das Ersuchen Pipins den römischen Sänger Simeon, bisher Secundicerius an der Singschule zu Rom, nach Rheims sandte, der daselbst die erste Singschule für den römischen Gesang errichtete, aber wieder nach Rom zurückberufen wurde, um die dort erledigte Stelle eines Primicerius zu übernehmen. Auf diese

Weise fand der gregorianische Choral durch die Mönche des hl. Remigius die erste Anerkennung, Aufnahme und Verbreitung in Frankreich. Es hatte sich jedoch schon früher in den christlichen Gemeinden des römischen Galliens die ambrosianische Singweise Eingang verschafft, und mußten demnach die Gallier zur Zeit Carls d. Gr. wieder auf Abwege gerathen sein, wie sich aus dessen Maßnahmen für die Einführung des gregorianischen Gesanges und gegen den Fortbestand des ambrosianischen Gesanges erkennen läßt. Der Zweck dieser Maßnahmen liegt theils in dem Principe der Einheitlichkeit, theils aber auch in dem von Carl d. G. erkannten Vorzuge des gregorianischen Gesanges vor dem ambrosianischen. Bei seinen vielen Reisen fand Carl an den verschiedenen Cathedralen eine solche Verschiedenheit des Gesanges, daß er zuerst (774) zwei Cleriker nach Rom sandte, um den gregorianischen Gesang dort zu erlernen, um sodann die Gallier unterrichten zu können. Sechszehn Jahre später schickte er den Paul Warnefried nach Rom, dort Sänger abzuholen, um die bereits wieder eingeschlichenen Abweichungen abzustellen. Er selbst hatte an seinem Hofe eine Hofsingschule und eine Hofcapelle, nahm seine Sänger sogar mit nach Rom, die eitel genug waren auf das Osterfest, das Carl in Rom feierte, einen Wettkampf mit den päpstlichen Sängern zu unternehmen. Carl verwies denselben diese Selbstüberhebung, schickte seinen Primicerius (Capellmeister) sogleich nach Frankreich zurück, nahm, nach dem Berichte seines Biographen des Mönchs von Angouleme, eine Gesellschaft von römischen Sängern mit nach Frankreich, und übergab der einen Hälfte derselben die Leitung der von ihm gestifteten Singschule zu Metz, den Andern übertrug er die Singschule zu Soissons, ce qui déplut forts au francais, bemerkt ein französischer Chronist dazu. Carl hatte von dem Papste Hadrian eine authentische Abschrift des gregorianischen Antiphonars erhalten, von welchem für alle Singschulen Abschriften verfertigt wurden; er erließ viele Verordnungen mit dem strengsten Befehle, daß keine andere Art von Gesang gelehrt werden solle als nur die gregorianische; er bestrafte selbst mit Gefängniß ungehorsame Sänger. Von Nimwegen aus erließ er, um 806, eine Verordnung, nach welcher kaiserliche Commissarien Rundreisen machen mußten, um den Zustand des Kirchengesanges zu prüfen. Kein Cleriker durfte vor ihm erscheinen, wenn er nicht geläufig die gregorianische Singweise kannte. Wenn er auf seinen Reisen in eine Stadt kam, ging er sogleich in die Kirchen, ließ dort singen und sang mit seinen Söhnen und den ihn begleitenden Fürsten mit. Er selbst verstand sich sehr gut auf das Tonsystem seiner Zeit, war in seiner Hofsingschule beim Unterrichte oft selbst zugegen, wo er, mit einem Stäbchen in der Hand diejenigen bezeichnete, welche singen sollten, um ihre Aufmerksamkeit zu prüfen, ob, wenn sie unvermuthet aufgefordert würden, sie im Gesange fortfahren könnten. Seine Töchter ließ er täglich drei Stunden in der Musik unterrichten. Die Sage, daß Carl den Versuch gemacht habe, das altgriechische Tonsystem mit dem gregorianischen in Einklang zu bringen, sowie daß er zu den vier authentischen und ebenso vielen plagalischen Tonarten des gregorianischen Tonsystems noch vier weitere, unter den absonderlichen Namen: Ananno, Noëane, Nonannoëane, Noëane, hinzugefügt habe, entbehrt allen Grundes. Um den ambrosianischen Gesang, welcher der allgemeinen Einführung der gregorianischen Singweise noch immer im Wege stand, gänzlich zu unterdrücken, reiste Carl selbst nach Mailand, von wo aus derselbe bisher erhalten und gepflegt war, kaufte oder nahm dort hinweg alle vorhandenen Cantualien, so daß der Bischof Eugenius, dem für seinen Kirchsprengel ausnahmsweise der ambrosianische Gesang später gestattet worden war, nur noch ein Missale auffand, und die Melodien aus dem Gedächtnisse wieder nachgeschrieben werden mußten. Carl handelte hier jedoch nicht eigenmächtig, sondern in Uebereinstimmung mit den Bischöfen (vgl. Bolland. 28. Jan. nt. 26), dennoch aber konnte er seinen Zweck nicht vollständig erreichen. Zwar blieb Metz längere Zeit Musterschule für den gregorianischen Gesang; ebenso waren zu Soissons, Orleans und Sens treffliche Singschulen, von denen aus wieder Schulen in Lyon, Toul, Cambray,

Dijon und Paris gegründet wurden; allein schon unter seinem Nachfolger, Ludwig dem Frommen, ging Amalarius in dessen Auftrag nach Rom, um, wegen der bereits wieder eingeschlichenen Abweichungen von der alten Weise, dort Rath und Hilfe zu suchen, erhielt jedoch von Gregor IV. die Antwort: „ich habe keine Antiphonarien, die ich meinem Sohne und Herrn dem Kaiser schicken könnte, die letzten, die ich noch übrig hatte, sind mit Walla, der als Gesandter hier war, nach Frankreich gegangen." Durch den Einfall der Normannen unter Carl dem Kahlen wurde zwar der Fortschritt in der weitern Entwicklung auf einige Zeit gehemmt; doch aber trat mit der Stiftung der Universität zu Paris die Entwicklung der Musik in ein neues Stadium. Bisher erstreckten sich die Bemühungen um den Kirchengesang hauptsächlich auf den practischen Theil der Musik, höchstens wurde das Verhältniß der Tonarten zu einander berücksichtigt. Dadurch, daß jetzt die Musik unter die freien Künste, in das Quadrivium aufgenommen und den mathematischen Wissenschaften angereiht wurde, war zwar der erste Schritt zur theoretischen Behandlung gethan; allein sie fiel zugleich auch einer Sophistik anheim, die den Fortschritt zu ihrer jetzigen Ausbildung auf Jahrhunderte hemmte. Man berechnete jetzt nach Grundsätzen der Mathematik die Höhe oder Tiefe der Töne an dem Monachord und fand, daß es nicht hinreichend sei, bloß nach dem Gehöre zu singen, sondern daß sich in der Natur selbst ein Gesetz der Töne offenbare, und so wurde die Musik von nun an ein Gegenstand besonderer wissenschaftlicher Pflege, so daß die Kenntniß derselben eben so nothwendiges Postulat für Jeden wurde, der dem Stande der Gelehrten angehören wollte, wie jeder andere Disciplin des Triviums und Quadriviums. An allen Schulen wurde sie jetzt mit Eifer und Fleiß betrieben. Zuerst hatte Alcuin, der Lehrer und Freund Carls d. Gr. der Hofschule des Kaisers vorgestanden; von seinen Verdiensten um die Musik berichtet uns Gerbert l. c. Unter Ludwig d. Fr. wurde Amalarius Vorsteher der Schule. Dieser fand in dem Kloster Corvey, nach seiner eigenen Erzählung, eine große Anzahl Antiphonen und Responsorien, von denen er bestimmt wisse, daß sie älter seien als jene, nach welchen man in Rom singe, und suchte nun nach denselben die Abweichungen seiner Zeit von dem ursprünglichen gregorianischen Antiphonarium zu verbessern, wurde jedoch von Agobard, Bischof in Lyon, in einer eigenen Schrift: de correctione Antiphonarii (Bibl. Patrum Tom. XIV) widerlegt. Ueberhaupt herrschte nicht nur in Frankreich, sondern viel mehr noch in Teutschland große Verschiedenheit der Singweise. Nachdem mit dem Erlöschen der Carolinger Teutschland von Frankreich wieder getrennt wurde, trugen die teutschen Bischöfe kein Bedenken, neben dem gregorianischen Gesange auch den ambrosianischen fortbestehen zu lassen. Unter Conrad dem Salier, im Anfange des eilften Jahrh. schickte sogar die Kirche zu Regensburg zwei Mönche nach Mailand zu einem gewissen Presbyter Martinus, mit der schriftlichen Bitte: „schicke uns doch das Antiphonarium mit den Noten". So finden wir denn, obgleich Carl d. Gr. für die Durchführung des gregorianischen Gesanges in Teutschland gleich besorgt war wie in Frankreich, zu diesem Zwecke an allen von ihm gestifteten Bisthümern Schulen errichtet, unter welchen vorzüglich jene zu Fuld (s. d. A.) unter Rhabanus Maurus und St. Gallen (s. d. A.) sich durch Jahrhunderte noch auszeichneten, auch jene von Mainz, Trier, Corvey, Reichenau und Hersfeld (s. diese Artikel) genannt zu werden verdienen, so finden wir besonders in Teutschland immer wieder eine gewisse Hinneigung zum ambrosianischen Rhythmus, von dem sich Elemente bis auf unsere Zeit vorzüglich in den Cantualen der ehemaligen Erzdiöcese Mainz erhalten haben, wogegen wir wieder in Mailand von den Chorherren in dem zwölften Jahrh. wissen, daß sie Melodias francigenas sangen. Aus dieser durch mehr denn vier Jahrhunderte fortgesetzten Mischung, aus allen den fast unzähligen Recensionen bildeten sich denn die beiden liturgischen Singarten, als Accentus und Concentus, wie sie noch jetzt in der katholischen Kirche bestehen. Ersterer, als von dem Liturgen oder einem assistirenden Cleriker immer nur allein vorgetragen, mag sich darum in seiner ursprünglichen Einfachheit am reinsten erhalten haben. Er umfaßte

den Vortrag der Orationen oder Collecten, weßhalb er im Allgemeinen zuweilen mit dem Ausdrucke „Collectengesang“ bezeichnet wird; dann die Lectionen, Prophezien, Martyrologien, Episteln und Evangelien, die alle ihre eigenthümliche Modulation haben, welche sich theils nach der Interpunction theils nach dem Charakter des Textes richtet, für welchen wieder die Festzeiten entscheiden, so daß mit der erhöhten Feier auch die Modulation des Vortrages steigt. Deutlichkeit und Würde ist hier als die Hauptsache zu betrachten. Die ganze Vortragsweise wurde mit dem Ausdrucke „choraliter legere“ bezeichnet; das Volk sollte verstehen, was vorgetragen wurde; denn es verstand noch die Kirchensprache zu jener Zeit, aus der diese Art des Vortrags herstammt. Die Anwendung der einzelnen Formeln nannte man accentuatio, die Formeln selbst accentus, deren man, den accentus immutabilis (Schlußformel ohne Tonveränderung) mitgezählt, sieben annimmt; so z. B. der accentus interrogationis, accentus gravis, finalis etc. Eine Stufe näher dem wirklichen Gesange steht die Präfation, mit der schon Cyprian bekannten Einleitung, dem sursum corda; ebenso der Vortrag des pater noster, welches, wie die Präfation zwar stark mit Melismen vermischt, ich erinnere nur an die Mainzer Recension des gregorianischen Chorals, seinen declamatorischen Ursprung nicht verläugnet. Zum Accentus gehört weiter der, zuerst später dramatisirte Vortrag der Passio Domini, die anfangs in dem ganz einfachen Lectionstone vorgetragen wurde. Das größte Meisterstück, die erhabenste und unübertreffliche Composition in dieser Vortragsweise ist jedoch das Exultet jam angelica turba am Charsamstage. Bewunderungswürdig ist der wahrhaft geniale Schwung bei der größten Einfalt; denn bei diesem liturgischen Stücke die Declamation zum wirklichen und edelsten Gesange geworden, so läßt dasselbe doch noch immer seine charakterische Verschiedenheit von dem Concentus leicht erkennen, indem die Melismen durchgehends der Interpunction sich accomodiren. Unstreitig sind die verschiedenen jetzigen Formen des Accentus älter und reiner als der Concentus, Chorgesang. Das liegt in der Natur der Sache; der Accentus fiel niemals in die Gewalt von Säugern und späteren Componisten, wie dieß mit dem Chorgesang der Fall war. Dieser umfaßt jene liturgischen Theile, an deren Vortrag das Volk sich betheiligt, entweder selbst oder repräsentirt durch einen Sängerchor, also die Psalmodie und entsprechende Antiphonen, dann die Litaneien mit ihren alten rührenden Melodien, alle größern zusammenhängenden, aber ähnlich den Psalmen in Verse getheilten Gesangstücke, wie das Magnificat, der Gesang des Simeon, der ambrosianische Lobgesang u. s. w.; dann die liturgischen Gesänge der hl. Messe, welche von dem Volke resp. Chor gesungen werden, und zwar die Antiphonen — der Introitus, das Offertorium und die Communio; die Responsorien — das Graduale; dann die Hymnen — das Gloria und Sanctus; das Symbolum, zu verschiedenen Zeitperioden in die verschiedenen Liturgien aufgenommen, aber schon zur Zeit Carls d. Gr. nach der Verdammung der Irrlehre des Felix von den Franken bei dem hl. Meßopfer feierlich gesungen (Walafried Strabo de reb. eccl. c. 22); das Agnus Dei und der Friedensgruß, schon früher in der Liturgie, als Wechselgesang zwischen Clerus und Volk jedoch erst vom Papste Sergius (688—702) angeordnet, und endlich die Entlassungsformel, das Ite missa est oder Benedicamus Domino. In musicalischer Beziehung eigenthümliche Einschiebungen nach der Epistel waren das Alleluja mit seinen Neumen, die Tropen, der Tractus und die Sequenzen. Die Neumen sind melismatische Formeln, welche nicht auf ganze Worte, sondern bloß auf irgend einen Selbstlauten gesungen wurden; da es aber unkundigen oder trägen Sängern oft schwer hielt, Vocale ohne Consonanten zu singen, so wurde statt Alle-lu-ja, Alle-lu-hu-hu-hu-ja-ha-ha-ha — gesungen. Man kann diese Singweise auch heute noch hören, obschon die Kirche leere, sinnlose Gurgeleien nicht mag, und Gregor d. Gr. schon darauf gedrungen hatte, auf jede Sylbe nur eine einzige Note zu singen. Die Tropen gehören ebenfalls wie die Alleluja-Neumen einer spätern und zwar jener Zeit an, in welcher die Sänger anfingen, statt durch einen einfachen

feierlichen Gesang die Gemeinde zu erbauen, durch Ornaturen und Farcen (Ornaturae, Farciturae), d. i. durch unpassende Verzierungen, oder besser gesagt, Verunzierungen die Bewunderung derselben zu erregen. Die Tropen, von denen hier die Rede ist, sind nicht zu verwechseln mit den Tropen der Tonarten, die ich oben schon mit den Differenzen zusammengestellt, die Gregor d. Gr. ebenfalls noch nicht kannte, die jedoch nichts anders waren als Intonationsformeln für die Kirchentonarten. Diese Intonationsformeln waren damals, bei dem noch so unvollständigen Tonsystem von großem practischen Werthe, was insbesondere von Carl d. Gr. erkannt worden war; die Sache artete aber in der Folge der Art aus, daß solche melismatische Intonationsformeln mit oft ganz willkürlichem Texte in die liturgische Cantillation, gelegentlich der Interpunctionen eingeschoben wurden. Gerbert erzählt uns die Sache so: der Priester beginnt die Epistel im Cursiv-Ton z. B. lectio actuum Apost., dann fiel der Chor ein: vernante sortia sanctorum trophea in coelis regia; darauf fuhr der Priester fort: in diebus illis, und der Chor knüpfte wieder an: facta ascensionis nova solemnia. Diese Tropen wurden, als eine Art Commentar zuweilen selbst in der Volkssprache gesungen, da der Priester die Epistel in der lateinischen Sprache vortrug; oder gar in der Weise der Neumen, d. i. ohne Worte, als eine Reihe melismatischer Tonfiguren mit bloß unterlegten Vocalen. Der Tractus, als Gegensatz zu den Alleluja-Neumen, wurde statt der letzteren, nach dem Antiphonar Gregors d. Gr. vom Sonntage Septuagesima an durch die Fastenzeit und zwar in älterer Zeit von einem einzelnen Sänger gesungen. Derselbe bestand früher aus einem ganzen Psalme, welcher tractim, gezogen, langsam und schwerfällig gesungen wurde; später beschränkte man ihn auf einige wenige Verse. Wenn das Alleluja schon gesungen war, so tönten die Nachklänge desselben in den Neumen, ohne Worte, oft noch lange fort, als Finale desselben, was natürlich den Sängern zu den extravagantesten Abschweifungen Gelegenheit bot. Diesen Gesang ohne Text nannte man Anfangs Sequenz. Um nun theils diesem Mißstande abzuhelfen, theils das Erlernen der Sequenzen, die fast für jeden Tag verschieden, und ohne Text sehr schwer zu behalten waren, zu erleichtern, unterlegte zuerst der Abt zu St. Gallen, Notker Balbulus (der Stammler), auch der Aeltere genannt, im 10. Jahrhundert (s. d. A.), diesen Sequenzen entsprechende Texte, und gab dadurch Veranlassung zu einer Reihe christlicher Dichtungen, die im Schwung den höchsten Leistungen der Poesie gleich stehen, welche dann wieder eben so viele Motive musicalischer Compositionen wurden; Notker selbst setzte neue Melodieen zu seinen Sequenzen. Anfangs hatte jedes Fest eine, ja zuweilen mehrere Sequenzen, wie der Cardinal Bona noch ein solches Missale kannte. Im 16. Jahrhunderte jedoch wurden nach dem neu revidirten Missale alle Sequenzen bis auf fünf gestrichen. Sie wurden auch Prosen genannt, weil sie sich Anfangs nur an die vorhandenen Töne anschlossen und sich bloß psalmenartig rhythmisch bewegten. Später nahmen sie den Charakter der Hymnen (s. d. A.) an, so daß die Sequenzen der Hymnologie angehören. In der lateinischen Liturgie haben sich nur die Weihnachts-, Oster-, Pfingst-, Frohnleichnams- und Todtensequenz, so wie jene auf das Fest der schmerzhaften Mutter Gottes erhalten. So hatte sich denn bis zum 10. Jahrhunderte der liturgische Gesang nach dem von Gregor hinterlassenen Systeme in seiner unisonen Bewegung vollständig ausgebildet. Wir sehen aber auch zugleich, wie sich schon frühzeitig in den verschiedenen Kirchenprovinzen der abendländischen Kirche ebenfalls verschiedene Modificationen des gregorianischen Gesanges liturgische Geltung zu verschaffen wußten, und wie derselbe durch Verunstaltungen seines ursprünglichen Wesens Gefahr lief, ganz zu Grunde zu gehen. Diesem Uebel zu steuern, nahmen zwar eifrige und erfahrene Männer sich der Sache an und suchten durch wissenschaftliche Begründung des gregorianischen Kirchengesanges denselben von dem Verfalle zu retten; statt aber das von Gregor angebahnte System der Octaven zu verfolgen, suchten sie die längst vergessenen Tractate altgriechischer Theoretiker wieder auf, und statt der einfachen Buchstaben und Neumen (nota

romana) für die Namen einzelner Töne und für die Melismen, gelangten die ellenlangen Namen des altgriechischen Tonsystems wieder zu Ansehen, und würden alle Bemühungen ohne Erfolg geblieben sein, wenn nicht ein anderer Umstand die Möglichkeit der weiteren Entwicklung vermittelt hätte. Diese Möglichkeit war mit der ersten Begründung des harmonischen Gesanges nach unserem Begriffe gegeben. Die Griechen kannten zwar die Symphonie der Quarte, der Quinte und der Octave (Dialessaron, Diapente, Diapason), allein es ist bei den Griechen und bei der gesammten morgenländischen Musik keine einheimische Spur von Harmonie nach unserm Sinne zu finden, und ist dieselbe ganz allein der abendländischen Musik eigen und mit derselben so enge verwachsen, daß, wenn wir gerade das innerste Wesen der Musik bezeichnen wollen, uns des Ausdruckes „Harmonie" bedienen. Da jedoch die harmonische Musik und der harmonische Gesang für die christliche Liturgie weniger maßgebend ist, für dieselbe vielmehr der einfache gregorianische Choral ausschließlich disponirt zu sein scheint, so werde ich, um den mir bestimmten Raum nicht zu überschreiten, nur das Wesentlichste aus der Geschichte seiner Entwicklung herausheben. Die Harmonie an und für sich gründet sich auf das Naturgesetz der Vibration. Der Laut jeder schwingenden Saite läßt in seinem Austönen neben sich auch die Glieder des harten Dreiklanges, mit ihm zusammenklingend, vernehmen, und das ganze Wesen der Harmonie basirt auf folgendem Verhältnisse: Zuerst wiederholt sich der Grundton in seiner Oberoctave; aus diesem entwickelt sich dessen Oberquinte, dann strebt er, das Tonverhältniß der Quarte bildend, abermals in seine geschärfte Wiederholung, die Doppel-Octave, und findet in dieser Entfaltung seines innern Klanglebens die Grenze des durch das Gehör deutlich Wahrnehmbaren zuerst in der großen Oberterz dieser letztern, aus der endlich in weiterm Hinaufstreben die kleine hervorgeht; Tonverhältnisse, deren Verein die zweite Wiederholung der Quinte darstellt. Es sind sechs Töne, die solchergestalt zusammenklingen, und sie gestalten fünf Tonverhältnisse: die Octave, die Quinte, die Quarte, große und kleine Terz. Hörbar wird jedoch nur der Dreiklang vernommen; die Quarte und die kleine Terz bleiben in der Harmonie selbst ungehört und haben darum vorzugsweise eine bloß melodische, und mittelbar erst eine harmonische Bedeutung. Der Aufschwung des Grundtons in sein erstes, selbstständiges Erzeugniß, in die Quinte und seine Rückkehr in sich selbst bei fernerm Aufsteigen durch die Oberquarte dieser letztern, der Quinte nämlich, begründet eben in diesem jene Rückkehr vermittelnden Tonverhältnisse die wesentliche Schlußformel der Grundstimme jedes Tonstückes, die sogenannte Baß-Clausel. Aus dieser Baß-Clausel ergänzt sich nun durch das aus ihr herauswachsende Subsemitonium, durch den Halbton vor dem Endklange jedes vollen Schlusses, die gregorianische Tonreihe zu unsrer harten Tonleiter in allen ihren Bestandtheilen. Nämlich, nach obiger Urerscheinung schließt jeder selbstständig betrachtete Ton die große Terz, das Hauptglied des harten Dreiklanges in sich; jedes der beiden Glieder jener durch die Quarte dargestellten Schlußformel, wie sie in der ursprünglichen Tonfolge erscheint, befaßt in sich also dieses Verhältniß; es stellt sich dar als die natürliche Begleitung jener Schlußformel, und fügt sich demnach als große Oberterz der Oberquinte, als Halbton unter der Oberoctave, in die gefundene Tonreihe. Die kleine Terz der Oberquinte erscheint schon in der ursprünglichen Tonfolge als Ergänzung der Quinte von der großen Terz aus. Somit haben wir aus der Urharmonie des harten Dreiklanges, wie sie innerhalb der Grenzen der Octave sich befaßt zeigt, wenn auch nur mittelbar, sämmtliche Bestandtheile der harten Tonleiter, der Grundlage aller Melodie, gefunden. Ueber dem Grundtone seine große Terz, Quinte, und das Subsemitonium (große Septime); die untere Hälfte der nach harmonischem Grundsatze getheilten Octave erfüllend, erscheinen daneben die Oberquarte des Grundtons, und deren kleine Unterterz (Secunde). Die obere Hälfte der Octave gliedert sich vollständig durch die kleine Unterterz (Sexte) der Octave; Verhältnisse, die, wenn

auch in anderen Beziehungen doch in gleicher Wesenheit bereits schon im gregorianischen Tonsysteme besaßt waren, und welche die Theoretiker finden mußten, wären sie, statt es in die griechische Sophistik einzuzwängen, auf dasselbe als auf ein selbstständiges Theorem eingegangen. So aber blieben die ersten Versuche, Consonanten zu verbinden, nur verfehlte Versuche so lange, bis jener verhängnißvolle Consul, der gelehrte Boëthius, mit seinen griechischen Systemen vergessen war, was immer noch bis zum 13. Jahrhunderte dauerte. Die erste Ahnung der hier kurz auseinandergesetzten harmonischen Verhältnisse der gregorianischen Tonreihe finden wir zuerst im zehnten Jahrhunderte in einer von Hucbald (s. d. A.), Abt zu St. Amand in Flandern, hinterlassenen Abhandlung. Zwar trugen die Chorknaben der päpstlichen Capelle schon zur Zeit des Papstes Vitalian, seit dem siebenten Jahrhunderte also, den Namen: pueri symphoniaci, so wie auch Hucbald von der Sache selbst als von einer ganz neuen, eigens von ihm entdeckten nicht spricht. Die Symphonie der Quinte liegt so auffallend in dem Gehöre, daß wir deren Anwendung sicher schon früher annehmen dürfen, und Hucbald wird das bereits Vorhandene auf die Grundlage der griechischen Systeme zu basiren versucht haben, was für ihn Veranlassung zu weiteren Forschungen wurde, deren Resultat die Ueberzeugung war, daß nur die Quarte, Quinte und Octave, Diatessaron, Diapente, Diapason, mit dem Grundtone consonire, daher die Ausdrücke für seine und die nächstfolgende Zeit: diatessaronare, diapentissare. Einen solchen Zusammenklang von Stimmen nennt Hucbald Diaphonie (Discantus), zuweilen auch Symphonie, das gesammte, ihm bekannte und natürlich noch sehr beschränkte harmonische Verhältniß bezeichnete er mit dem Ausdrucke Organum, welcher Ausdruck von da an in der musicalischen Literatur durch das Mittelalter am gewöhnlichsten erscheint. Hucbald spricht von einer zweifachen harmonischen Verbindung, für die er Regeln festsetzt. Einmal läßt er mit der Principalstimme (cantus firmus) die $\frac{8}{5}$ oder die $\frac{8}{4}$, zuweilen selbst noch mit der verdoppelten Octave nach auf- und abwärts in gerader Bewegung — unserm Ohre schrecklich anzuhören — voranschreiten; videbis nasci suavem (?) ex hac sonorum commixtione concentum; oder er setzt über die Principalstimme, zwischen Consonanzen auch andere, nicht consonirende Intervalle, die Secunde und die als dissonirend gehaltene Terz, bald frei, bald in der Stufenfolge, bald in gerader, bald in schräger, selten in der Gegenbewegung, immer jedoch auf der Grundlage des gregorianischen Gesanges, so zwar, daß mit dem Schlusse dieser Bewegungen die Stimmen in die Octave und Quinte wieder auseinander gehen. Seine neu erfundene Notation innerhalb einer willkürlichen Annahme von Paralellinien fand keine weitere Berücksichtigung. Mannigfaltiger schon stellt im eilften Jahrh. Guido von Arezzo (s. d. A.), Benedictiner zu Pomposa bei Ferrara, das Organum sich dar. In seinem Micrologus, de disciplina artis musicae ist uns seine musicalische Gelehrsamkeit aufbewahrt, die sich noch immer an die griechischen Systeme anlehnt. Seine Harmonie beschränkt sich immer noch auf die gerade Fortbewegung der Hauptstimme mit der Octave und der Quarte oder Quinte; um jedoch eine freiere Bewegung aus dem Unisono heraus zu erzielen, bediente er sich der Secunden als Durchgangs- und Wechselnoten; die vorgefundenen beiden zweifärbigen Schlüssellinien vermehrte er um zwei weitere. Seine Scala war noch rein diatonisch und umfaßte nach seiner eigenen Angabe 19 Töne, also sechs mehr als die Scala der Griechen. Die ihm zugeschriebene Erfindung der Solmisation beruht einfach auf dem Mißverständnisse, daß, da der bekannte Hymnus auf den hl. Johannes: Ut queant laxis — Resonare fibris — Mira gestorum — Famuli tuorum — Solve polluti — Labii reatum — sancte Joanne — so gesungen wurde, daß jeder Vers um einen Ton höher stieg, Guido seine Schüler an diesem Hymnus das Treffen der 6 Töne erlernen ließ. Zur Bezeichnung seiner Töne bediente er sich der Buchstaben, seine Notenschrift waren Neumen; die Paralellinien, sogar die gefärbten waren schon lange vor ihm in Gebrauch.

Das Monachord mit seinem beweglichen Stege kannten schon die alten Griechen; mit großer Wahrscheinlichkeit erhielt dasselbe zur Zeit Guido's eine Art von Tasten, um an demselben den Unterricht im Singen zu erleichtern, wodurch es dann zum Clavicord wurde, das immer noch nur eine Saite hatte, die jedoch durch die Abstufung der verschiedenen Tasten den Unterschied der Intervalle herstellte. Mit dem in genannter Weise schon vorangeschrittenen harmonischen Satze ergab sich auch zugleich die Nothwendigkeit eines bestimmten Zeitmaßes. Dieses bildete sich so fort, wenigstens nicht lange nach Guido zuerst an der Notation aus, so daß die Geschichte unserer jetzigen Notenzeichen mit der Entstehung und Ausbildung des musicalischen Zeitmaßes zusammenfallen wird. Wenn man nämlich, schon mit Guido, durchgehende Dissonanzen anwenden wollte, so mußte man wenigstens zwei, wohl auch mitunter drei gegen Eine setzen, wodurch jene Art von Contrapunct entstand, die man später den gemischten, im Gegensatze zu dem einfachen, nota contra notam, genannt hat. Aus diesem Verhältnisse entstand das Bedürfniß von Noten verschiedenen Werthes, jedoch nach einer bestimmten mathematischen Proportion. Diese wurden dann sofort eingetheilt in Duplices longas oder maximas; Longas; Breves und Semibreves, zu welchen später noch eine minima, semiminima, fusa und semifusa kam; ihrem Wesen nach unser heutiges Notensystem. Selbst die Form der Noten gestaltete sich jetzt als Quadrangula non caudata und Quadrangula caudata, als Viereck mit oder ohne Schweif, wie sie schon im 13ten Jahrhundert vorkommen, obgleich im 12ten Jahrh. noch keine Erwähnung derselben geschieht. Tacteintheilung kannte man noch nicht, sondern man zählte das Zeitmaß an den Notenfiguren ab. Dieses war entweder perfectum oder imperfectum, ungerades und gerades, gleich unserm $^3/_1$ und $^2/_1$ Tacte. In ersterm hatte die Maxima den Werth dreier Longae etc. Beim Imperfectum kamen nur zwei Longae etc. auf eine Maxima. Mit dieser Eintheilung findet sich zugleich auch die Benennung: Musica mensurabilis im Gegensatze zur Musica plana, cantus planus mit den Neumen, welche die kirchliche Liturgie noch bis ins zwölfte Jahrh. beibehielt. Die älteste Anweisung zur Mensuralmusik, die wir besitzen, hat einen gewissen Franko *) zum Verfasser, von dem wir jedoch weiter nichts wissen, als daß er von Cöln war, und daß die Mensuralmusik zu seiner Zeit schon einen gewissen Grad der Ausbildung erlangt hatte. Er definirt den Cantus mensurabilis (diesen Titel führt seine Abhandlung) also: est cantus longis brevibusque temporibus mensuratus; . . . in omni parte sui tempore mensuratur. In dem von Franko beschriebenen Discantus macht sich schon der eigentliche Contrapunct bemerkbar; die wohlberechnete Mensur soll sich immer mit dem puncto organico (Orgelpunct) schließen, der von der Mensur ausgenommen ist; auch scheint derselbe die Wirkung auf das Gehör schon berücksichtigt zu haben. So hat uns die Geschichte eine Reihe von Namen gelehrter Musiker aufbewahrt, welche auf das von Hucbald begonnene Organum fortbauten, immer jedoch noch die gregorianischen Kirchenweisen beibehaltend: Marchettus de Muris, und Johannes de Muris, letzterer Doctor der Sorbonne zu Paris, welche beide die gerade Fortschreitung zweier vollkommenen Consonanzen — Grundton, Quint und Octav schon förmlich verbieten, und deren Erklärer, Presdokimos de Baldomandis aus Padua; dann Philippus de Vitriaco, Philippus de Caserta, Anselm von Padua, Hieronymus von Mähren, Johann von Erfurt, Landino u. s. w. Obschon Hucbald schon im zehnten Jahrhundert die Bahn gebrochen hatte, so schritt die Fortentwicklung dennoch nur sehr langsam weiter, und alle geschichtlichen Spuren weisen nach den Niederlanden hin als dem Ausgangspuncte dieser Fortentwicklung, die sich vorzüglich nach Frankreich hin bewegte, wo (in Avignon) damals die Päpste residirten (v. 1305—1377) und wo sie eine eigenthümliche Richtung zu nehmen begann. Ebenfalls auf die Grundlage des Organum bildete sich

*) Darf nicht verwechselt werden mit Franko, dem Magister Parisiensis der schon zweihundert Jahre früher lebte, und von 1066—1088 Domscholaster zu Lüttich war.

schon um die Periode Franko's eine eigene Gattung des Discantus, Déchant, der anfangs noch nicht mensurirt war, sondern nach Verabredung der Sänger in der Art melismatischer Formeln über dem gehaltenen Cantus firmus, gleichsam als Verzierung oder Beiwerk desselben von den Sängern extemporirt wurde. Anfangs sangen wohl nur zwei Stimmen meistens im Einklange; nur an einzelnen Stellen, bei welchen der Cantus firmus Terzengänge erlaubte, ging die zweite Stimme in solchen von erstern auseinander. Diese Terzengänge wurden später zu Terz-Sextengängen über dem Cantus firmus als deren Unterlage; am Schlusse jedoch trat die Sext wieder über in die Octave. Aus diesem von den Franzosen so genannten faux bourdon (falso bordone) entwickelte sich unter der Anwendung der Mensur der eigentliche Contrapunct (contrapuncto estemporaneo), der schon um 1322 jenes heftige Decret des Papstes Johann XXII. (nonnulli novellae scholae discipuli etc.) hervorrief, welches den harmonischen Vortrag des gregorianischen Kirchengesanges im Allgemeinen nicht verwirft, denselben vielmehr gegen die maßlosen Verunzierungen der Sänger in Schutz nimmt. In Italien hatte sich der gregorianische Cantus planus forterhalten, bis zur Rückkehr des Papstes nach Rom aus der sog. babylonischen Gefangenschaft, von der aus die Sänger der päpstlichen Capelle, meistens geborne Belgier mitgingen, so daß die päpstliche Capelle auf Jahrhunderte gleichsam zum Monopol für belgische Sänger und Contrapunctisten wurde. Der um die Geschichte der Tonkunst so hochverdiente vor einigen Jahren hingeschiedene Capellmeister der päpstlichen Capelle, Monsignore Baini macht uns in seinen Forschungen über Palestrina mit einer Anzahl Compositionen, die er im Originale im päpstlichen Archive auffand, bekannt, die uns über die weitere Fortentwicklung der Tonkunst den vollständigsten Aufschluß geben. Als der erste und gewiß vorzüglichste Componist jener Zeit erscheint Wilhelm Dufay aus Chimay im Hennegau, nach einer aufgefundenen Rechnung aus dem J. 1380 Tenorist, dann Capellmeister bis 1432. Mit ihm treten von nun an neben den Sängern auch die Compositoren auf. Zugleich mit Dufay werden uns als solche genannt: Eloy (Eligius, bloß Taufname), Vincent Faugues, Egidius Binchois und Brasart (nicht Brafart, vgl. allg. Kirchenlexicon herausg. v. Aschbach Bd. 3. S. 838). Baini hat von Dufay noch vier Messen aufgefunden; eben so sind Bruchstücke einzelner Compositionen von Eloy und Binchois auf uns gekommen, vgl. Kiesewetter: Geschichte der europäisch-abendländischen Musik, die Beilagen. Die Compositionen dieser Meister beweisen einerseits einen ungemeinen Scharfsinn, und unwillkürlich müssen wir die künstliche contrapunctische Verarbeitung der immer noch beibehaltenen gregorianischen Grundlage bewundern. Ihre Grundtöne sind die Töne D. E. F. G. und die nach denselben versetzte diatonische Leiter herrscht in ihnen vor. Zuweilen werden statt der vier genannten, die versetzten G. A. B. C. als Grundtöne angewendet, vorgezeichnet ist jedoch nur ein b. neben dem Schlüssel. Die Töne A. und C. ohne Vorzeichnung sind höchst selten als Grundtöne angenommen. Die Compositionen sind gewöhnlich nur zu vier, weniger zu fünf oder sechs Stimmen. Der F-Schlüssel ist auf den drei obern Linien unsers Liniensystems angewendet, der C-Schlüssel auf allen fünfen, der G-Schlüssel auf den beiden untern. Der Sopran erscheint demnach in vierfacher Abstufung, der Alt einfach, der Tenor in doppeltem, der Baß in dreifachem Umfange. Die bereits erwähnten Maße, die in Mitten der Composition oft wechseln, sind alle angewendet, eben so die Notengattungen herab von der Maxima bis zur Croma = $1/8$. Mehr als sechs Viertelnoten sind nie mit einander verbunden, doch häufig zwei bis fünf Maximae mit eben so vielen Longis. Sprünge kommen vor in der kleinen und großen Terz, der Quarte, Quinte, kleinen und großen Sexte und der Octave, und zwar in allen Gattungen der Consonanzen, nie der Dissonanzen. Verbunden sind mit der Terz die Quinte, die Sexte und Octave, selten die Septime. Alle Dissonanzen, mit Einschluß der Quarte, sind stets vorbereitet, regelmäßig eingeführt und aufgelöst. Nachahmungen und fugirte Stellen kommen häufig vor. Dufay war der

erste, welcher seine Noten (Quadranguala), die er in seiner Jugend noch schwarz geschrieben hatte, später unausgefüllt ließ. Andrerseits fängt auch mit derselben Epoche der Mißbrauch der Kunstmittel an so überhand zu nehmen, daß uns die verschiedenen Decrete gegen denselben, und die Abneigung so mancher Bischöfe gegen den harmonischen Gesang nicht wundern dürfen. Man suchte sogar das Auge zu befriedigen, malte die Noten schwarz, wo von Finsterniß, Trauer und Schmerz; roth, wo von Licht, Sonne oder Purpur; blau, wo vom Himmel, grün, wo von Wiesen, Bäumen u. s. w. die Rede war. Die Töne in ihrer künstlichen Zusammenstellung galten Alles; das sinnreiche Gewebe derselben wurde oft unabhängig von den Worten verfertigt in Weise der sogenannten ricercari (harmonische Phantasien für mehrere Instrumente ohne Text), und die Worte erst später untergelegt. Man stellte, wenn auch auf eine sinnreiche Weise, verschiedene Texte in allen einzelnen mit einander verflochtenen Stimmen zusammen, deutete mitunter den Text nur an, und überließ es den Sängern denselben zu unterlegen; ja man ging noch weiter. Unter Beibehaltung der liturgischen Texte wählte man die gefälligern, bewegtern Melodien meist niederländischer, teutscher, französischer und spanischer Volkslieder, weil die damaligen Componisten fast nur solcher Abkunft waren, als Themen zur contrapunctischen Bearbeitung, und scheute sich nicht, die Messen nach diesen Themen zu bezeichnen; daher die Benennungen: Missa des rouges nez, missa baisez moi, missa l'homme armé etc.; unter solchen Umständen konnte später Josquin es wagen, selbst durch die Töne des Themas seiner Messe la sol fa re mi einem Höflinge Ludwigs XII. von Frankreich an seine ausweichende Antwort: „laissez faire moi" zu erinnern, mit welcher er sein dringendes Gesuch um eine Pfründe hinhielt. Die Krone dieser Verirrungen war jedoch, daß man selbst den Text dieser Volksmelodien zwischen den kirchlichen Text hineinsang sowohl in den Messen als auch in den Motetten. Soviel über den Charakter jener Zeit. Bei Dufay ist vorzugsweise unter den Componisten seiner Zeit die Stimmenführung weit ungezwungener, Satz und Gegensatz heben sich klarer heraus, einzelne Stellen sind sogar angenehm und Züge von Gefühl lassen sich wahrnehmen, während die Melodien seiner genannten Zeitgenossen unsangbar, schwerfällig, hart und schwierig sind und nur da genießbar sind, wo Baß und Sopran in Decimen sich fortbewegen. Als Haupt der neuen niederländischen Schule und als der erste wahre Meister des Contrapunctes trat in der Mitte des 15ten Jahrh. auf Johannes Ockeghem, Okekem, auch Ockenghem, gewöhnlich aber Ockenheim genannt. Wir finden ihn schon um 1455 als Thesaurarius der Abtei St. Martin in Tours. Ludwig XI., der zu Plessis les Tours damals Hof hielt, hatte ihn berufen, wahrscheinlich um seine Capelle dort zu organisiren. Sein Name deutet ebenfalls auf seine belgische Heimath, wahrscheinlich Bavay im Hennegau. Auch von ihm befinden sich im Archive der päpstlichen Capelle noch 7 Messen, die in ihrer Gesammtheit, nicht in einzelnen in denselben enthaltenen musicalischen Curiositäten, den Maßstab abgeben, nach welchem der Meister beurtheilt werden muß. Die große Fruchtbarkeit desselben wurde vorzüglich durch ein langes Leben — bis 1513 — begünstigt. Seine Compositionen tragen das Gepräge seiner Zeit; aber in einer so genialen Weise, daß sie unsere Bewunderung verdienen. Wir finden in denselben die schwierigsten Canone, ganze Messen ohne alle Bestimmung des Maßes und Schlüssels (Missa ad omnem tonum) zu singen; häufiger Wechsel des Maßes und damit veränderter Werth der Noten (Sesquialterirung); Proportionen, durch welche jedes Tonstück zu einem Rechnenexempel für die Sänger wurde; verschiedene Texte für die einzelnen Stimmen der Motetten; Vermehrung der Stimmen bis zu 36; überhaupt alle Künste des obligaten Contrapunctes mit Nachahmungen, Umkehrungen, Vermehrungen und Verminderungen, mitunter plötzliche Vereinigung aller Stimmen in einem überraschenden Accorde, Canone und Fugen, die oft verborgen gehalten und den Sängern durch die sonderbarsten Motto's bloß angedeutet wurden, als z. B. otia dant vilia; clama ne cesses; dum lucum habetis, credite in

lucem etc.; bei allen diesen Künsten seiner Zeit zugleich aber alle Vorzüge eines ungewöhnlichen Talentes; vorzüglich überraschende Originalität, Ungezwungenheit der contrapunctischen Bewegungen, Beschränkung der Stimmen auf ihren natürlichen Umfang, Leichtigkeit der Melodie, Lebendigkeit und Kraft des Ausdruckes. Er hatte viele Schüler gebildet und sein Ruhm unter seinen Zeitgenossen muß sehr groß gewesen sein, denn auf seinen Tod wurden drei Trauercantaten componirt, von seinem Schüler Josquin, welche wir noch besitzen, von Crespel und Lupi. Auf dem Gipfel dieser Richtung steht jedoch der vorzüglichste Schüler Ockenheims, Josquin de Pres (Jossien des Près, Jodocus pratensis, Giosquino del prato). Seine persönlichen Verhältnisse sind mit vollkommener Gewißheit nicht zu ermitteln. Als Geburtsorte desselben werden angegeben: Cambray, S. Quintin und Condé; wenn Vitus Ortel von Windsheim, der seinem Zeitalter sehr nahe stand, ihn mit den teutschen Componisten Senfl und Isaac zusammenstellt: Germanorum musica, utpote Josquini, Senselii, Isaac, vincit reliquarum nationum musicam et arte et suavitate etc. und die Titelschrift eines Codex zu St. Gallen aus dem Anfange des 16ten Jahrh. ihn Belga Veromanduum nennt, so wird seine belgische Abkunft wenigstens feststehen, da damals das ganze Belgien zu Teutschland gerechnet wurde. Als Knabe ist er Chorsopranist zu S. Quintin, wo er seine erste Ausbildung erhielt. Nach der Mutation seiner Stimme finden wir ihn bei Ockenheim, wo er den Contrapunct studirt; dann ist er erster Sänger zuerst in Florenz, dann an der päpstlichen Capelle unter Sixtus IV. (1471—1484); von da ging er nach Cambray (in seine Heimath), von wo aus er als Capellmeister an den Hof Ludwigs XII. von Frankreich kam; zuletzt finden wir ihn noch am Hofe des Kaisers Maximilian. Trotz seiner glänzenden Laufbahn, waren seine Lebensverhältnisse doch nicht die glänzendsten. Zarlino (siehe weiter unten) sagt von ihm: il qual teneva à i suoi tempi nella musica il primo luogo. Das Kunstmaterial ist ihm übrigens dasselbe wie bei seinen Vorgängern. Keine neuen Accorde, dieselben Stimmen und dieselbe Mensur; dagegen ein Reichthum von neuen Melodien, eine neue Gewandtheit, diese durch das bekannte Material hervorzuheben und sie lebendig zu entfalten. Der große Beifall, den er fand — in Folge der Erfindung mit beweglichen Typen zu drucken — veranlaßte ihn, seine Compositionen mit Zeiteffecten zu überladen und mit den Mitteln des Contrapunctes so zu sagen nur ein geistreiches Spiel zu treiben. Melodische Sprünge, Anwendung der Stimme in ihren äußersten Tönen — nach einem Umfange von oft 17 — Vermehrung der Versetzungszeichen, schon as soll sich bei ihm vorfinden, Zerschneiden desselben Tones durch Pausen, plötzliches Vereinigen aller Stimmen auf einen consonirenden Accord, um auf ihm eine ganze Reihe von Worten auszusprechen und dann zur frühern künstlichen Verflechtung zurückzukehren, waren die Mittel, durch die er Bewunderung und Aufsehen zu erregen suchte und auch seinen Zweck erreichte. Seine Compositionen sind theils schon zu seinen Lebzeiten in einzelnen Ausgaben bei Octavio Petrucci in Venedig, später in Fossambrone im Kirchenstaate, dann in einzelnen Sammlungen in Antwerpen, Nürnberg und im Dodecachord des Glarean in Basel erschienen. In dem päpstlichen Capell-Archive wird noch eine große Anzahl seiner Compositionen im Manuscripte aufbewahrt. Auch er hat wie Dufay über das damals so beliebte Volksthema: l'homme armé eine Messe componirt; eine andere Messe führt den Titel: fortuna; eine andere: d'un aultre amer. Noch eine Menge von Compositionen dieses Meisters, bestehend in Messen, wenn auch nur in einzelnen Gesangstücken aus denselben, Motetten, Psalmen, Hymnen haben sich erhalten. Unter den Curiositäten seiner Compositionen erwähne ich nur seiner Messe: sine nomine; dann des Geschlechtsregisters Jesu Christi nach Matthäus und Lucas, nach dem gregorianischen Choral; und seines 24stimmigen Motett's, das in jeder der vier Stimmen einen sechsfachen strengen Canon enthält, und von dem der Canon für die sechs Sopranstimmen in Forkels: Allgemeine Geschichte der Musik abgedruckt ist, welche über das Nähere hier, Bd. II, zu vergleichen ist.

Dürfte ich mir jedoch ein strengeres Urtheil erlauben, so war sein unruhiger Geist für die heilige Tonkunst nicht geschaffen; nach der Richtung seiner Zeit hat er sie zwar vorzüglich angebaut, durch seine scherzhafte Behandlung und anstößigen Themen sie aber zugleich entweiht, und es wäre wohl wünschenswerth gewesen, daß er seine Anlagen dem weltlichen Gesange ausschließend gewidmet hätte. Seine Grabschrift unter seinem Bildnisse befindet sich in der S. Gadulakirche in Brüssel. Seine Zeitgenossen waren entweder seine sclavischen Nachbeter, ohne ihn zu erreichen, oder sie suchten, unbekümmert um ihn auf dem, von Ockenheim gebahnten Wege fortzuschreiten, oder eines und das andere war bei ihnen zum Zerrbilde geworden. Diesem letztern am nächsten, in Bezug auf Originalität und Kenntnisse steht Jacob Obrecht, von Glarean auch Hobrecht genannt, nach dessen Bericht er im Stande war, in einer einzigen Nacht eine Messe zu componiren. Er lebte wahrscheinlich in Utrecht, da er dort, wie uns Glarean in seinem Dodecachord und Petrus Opmeer in seinem „opus chronographicum" versichert, den Erasmus von Rotterdam, der wegen seiner schönen Discantstimme als Chorsänger aufgenommen war, in der Musik unterrichtete. Seine Compositionen sind ganz unabhängig von jenen Ockenheims und Josquin's; er ist der erste, der einen bessern Styl vorbereitete, und Erasmus sagt von ihm, daß er nulli secundus gewesen sei; dennoch konnte er sich nicht enthalten, vorzüglich in Rücksicht der Wahl seiner Themen dem Mißbrauche seiner Zeit zu huldigen und Motive weltlicher Lieder zu Messen, Psalmen u. s. w. zu bearbeiten. Der Schule Ockenheims gehören noch an Anton Brumel, bekannt durch das auf uns gekommene Agnus Dei, aus seiner Missa „Λοιγξ"; Alexander Agricola, Gaspard, Loyset Compére, Pierre della Rue, auch Pierçon genannt, Prioris (= Philippus de Primis) und Verbonnet; gleichzeitige Componisten mit Obrecht und Ockenheim waren Caron, auch Carontis, Johann Regis, Busnoys 2c. In dem letzten Decennium des 15ten Jahrhunderts finden wir ihn jedoch zugleich mit Heinrich Isaac aus Prag — von den Italienern nur Arrigo tedesco genannt — in Florenz, der später als Capellmeister in die Dienste Maximilians I. trat, und dessen Schüler Ludwig Senfl aus Basel, Capellmeister in München nach dem Gebrauche seiner Zeit, nach Motiven von Volksliedern Kirchengesänge mehrstimmig zu bearbeiten im Interesse der Reformation auf die Einladung Luthers, seine Thätigkeit in dieser Weise dem strophischen Kirchenliede zuwandte, aus dem sich sofort das zwar anfänglich noch contrapunctisch behandelte Kirchenlied zum einfachen volksthümlichen Choralgesang in seiner characteristischen Gestalt entwickelte. Josquin hatte eine große Anzahl von Schülern, unter denen uns vorzüglich genannt werden: Certon, Clement Jannequin, Sermisy, Maillard, Bourgogne, Moulu u. s. w., die seine Kunst nach Frankreich brachten; die Niederländer Mouton, Capellmeister Ludwigs XII. und Franz I. von Frankreich; Adrien Petit (Coclicus), der jedoch später in Teutschland lebte und schrieb; Arcadelt; Jacquet de Berchem; in Italien: Jachet de Mantua, Gombert, später Capellmeister Kaiser Maximilians I. u. a. m. — Als teutsche Componisten jener Zeit erscheinen, und zwar als der älteste derselben, schon in der ersten Hälfte des 15ten Jahrh: Johann Godendach, der treffliche Lehrer des Franchinus Gafor (geb. 1451). Er nannte sich nach der Sitte seiner Zeit Bonadies, und ist von seinen Lebensumständen nichts bekannt, als daß er aus Teutschland stammend in einem italienischen Carmelitenkloster lebte. In dem von ihm erhaltenen Kyrie eleison ist von den erwähnten sinnreichen Kunststücken noch keine Spur; dann Adam von Fulda, bekannt durch sein Motett: „O vera lux et gloria, nach Glarean, cantatissima per totam Germaniam; Stephan Mahu, der seine Thätigkeit hauptsächlich der weltlichen Tonkunst zugewendet hatte, dennoch aber in seinen Lamentationen des Jeremias sich vor allen Componisten seiner Zeit auszeichnet. Auf die Kirchenmelodie gebaut, bewundern wir die für seine Zeit ungewöhnliche Reinheit der Harmonie, obgleich sie sich reich und mannigfach im innern Kreise der Harmonie bewegt; besonders aber tritt hervor eine

Deutlichkeit des Gesanges, der Tenor mit dem Cantus firmus, neben welchem die übrigen Stimmen, zwar nicht ganz so einfach, aber dennoch sehr sangbar, jede nach ihrer Art einhergehen. Insbesondere beginnt von nun an auch das Volkslied als solches mehr in den Vordergrund zu treten; mit Stephan Mahu ist es zugleich der bereits genannte Heinrich Isaac, der in seinen Liedern gleichsam einen Riesensprung über den Geist seines Zeitalters gemacht hat. Die bei Johann Ott in Nürnberg 1544 erschienene Sammlung von „hundert und fünfftzehen guter newer Liedlein, mit vier, fünf sechs Stimmen, vor nie im Truck außgangen, Deutsch, Französisch, Welsch und Lateinisch, lustig zu singen vnd auf die Instrument dienstlich, von den berhümbtesten dieser Kunst“ enthält von Isaac allein 10 Lieder, voñ so schön und richtig markirtem Rhythmus, so reiner und zwangloser Harmonie, daß man sie dem 18ten Jahrh. zuschreiben möchte. Die Lieder von Isaac sind alle nur vierstimmig. Die Sammlung enthält noch Lieder von seinem Schüler Ludwig Senfl, Stephan Mahu, Thomas Stolzer, Oswalt Reyter, Johann Müller, Mathias Eckel, Wilhelm Breitengraßer, Arnold von Bruck, Lupus Hellink, Panninger, Sixtus Dieterich und Johann Wannemacher, sämmtlich teutschen Componisten. — Auch die Theorie der Musik trat jetzt in ein neues Stadium wissenschaftlicher Bearbeitung. Ferdinand I. gründete (1470) zu Neapel eine Lehranstalt für Musik, an welcher zu gleicher Zeit drei berühmte niederländische Meister, Johannes Tinctor, Guilelmus Guarnerii und Bernardus Hycaert wirkten. Bemerkenswerth ist, daß das erste von Tinctor erschienene Werk, sein Definitorium, vom J. 1483, wahrscheinlich das erste gedruckte musicalische Werk, die Noten noch nicht kennt; wogegen Hugo von Reutlingen in seinem Werke: Flores musicae omnis cantus Gregoriani sie schon häufig, jedoch keine Figuralnoten anwendet. Die Schriften Tinctors blieben länger denn hundert Jahre Lehrbücher in den Singschulen. Um dieselbe Zeit oder nur einige Jahre später gründete der Herzog Sforza eine ähnliche Anstalt, an der Franchinus Gafor wirkte, in dessen Practica utriusque cantus die ersten gedruckten Figuralnoten vorkommen, und dessen Hauptverdienst darin besteht, daß er die Guidonische Solmisation dem Systeme des Boethius zu accomodiren sucht; teutsche Theoretiker waren Adam von Fulda und Heinrich Fink. Während sich so in Teutschland vorzugsweise das Lied zu entwickeln beginnt, bildet sich in England eine von der niederländischen ganz unabhängige Schule, die sich in einer eigenen Art von Composition geltend macht, nämlich in dem sogenannten Madrigale. Als Begründer dieser Schule, wenigstens als der erste namhafte Contrapunctist derselben erscheint Johann Dunstable, um 1450; der berühmteste Componist dieser Schule ist wohl Robert Fayrfax, welcher unter der Regierung Heinrichs VII. und VIII. lebte und 1511 zu Cambridge den Doctorgrad in der Musik sich erwarb. Das Madrigal, ein kurzes lyrisches Gedicht, ursprünglich aus der Provence stammend, wurde vorzüglich in England gepflegt, pflanzte sich hinüber nach den Niederlanden, und wurde von niederländischen Meistern nach Italien gebracht, wie es scheint, zuerst durch Adrian Willaert. Kaum 26 Jahre alt, kam Willaert, nachdem er sich in seiner Heimath schon einen Ruf erworben, nach Rom, wo er, nach der Versicherung seines großen Schülers und Nachfolgers Zarlino deßhalb kein Unterkommen fand, weil er die Autorschaft auf ein, von der päpstlichen Capelle bisher unter dem Namen Josquin's aufgeführtes Quartett ansprach, das nun auch für alle Zukunft zurückgelegt wurde. Er wandte sich nach Venedig, der Stadt des Reichthums und Glanzes, wurde dort Capellmeister am Dome des hl. Marcus und der Stifter der venetianischen Schule. Er war ein Schüler Mouton's und wirkte in Venedig von 1520—1560. Willaert war der erste, welcher für mehrere Stimmen, für 6 und 7 — nämlich nicht im Canon, plures ex una, wie schon frühere Componisten — und für 2—3 Chöre componirte, deren melodische Bässe, gute Führung der Stimmen und mäßig angewendete Nachahmungen sie auszeichnen, und die bei der Aufführung großer

Compositionen natürlich ohne Instrumentalbegleitung sowohl für die Sänger eine Erleichterung, als auch wegen der Abwechslung und Verwebung der Chöre von herrlicher Wirkung waren. In den Jahren 1538 bis 1548 erschienen bei Scoto und Gardano in Venedig zum ersten Male mehrere Bücher enharmonischer und chromatischer Madrigale zu zwei Stimmen und mit Begleitung. Anfangs wurden sie mit Verachtung aufgenommen; da jedoch der Reiz des Madrigals, eine Art lyrischen Epigramms in der dem Texte entsprechenden Musik lag, so gab dasselbe zuerst Veranlassung, bei Compositionen auch den Text zu berücksichtigen, woran bisher bei der Composition von Messen, Motetten ꝛc. noch nicht gedacht worden war. Die Einführung des Madrigals in die Kammermusik war der erste Schritt zur Verfeinerung des Geschmackes. Vorzüglich war es Nicolo Vincentio, der sich um die Ausbildung desselben annahm. Cyprian de Rore, der berühmte Schüler Willaert's und dessen Nachfolger an San Marco betrat denselben Weg und so schlichen sich mit dieser Verfeinerung des Geschmackes zugleich auch die bis dahin ungewöhnlichen Tonverhältnisse der verminderten Quarte und falschen Quinte, zweier oder dreier folgender Halbtöne ein. Mit Zarlino, dem Nachfolger de Rore's sehen wir endlich die Anzahl der Stimmen bis auf 50 vermehrt, wahrscheinlich jedoch in ganz einfacher Schreibweise, da sich eine solche Mehrheit mit der künstlichen Verflechtung nicht verträgt. Den zarten Keim des grandiosen Styls, den Josquin neben dem des einfachen gepflanzt hatte, sehen wir jedoch hauptsächlich in Rom gepflegt. Als päpstliche Sänger finden wir dort um jene Zeit die beiden Niederländer Arcadelt und Ghiselin d'Ankerts, die Spanier Pietro Perez, Bartolomäo Escobeda, Christoph Morales aus Sevilla, dessen herrliches Motett „lamentabatur Jacob" noch alljährlich am dritten Sonntag in der Fasten von der päpstlichen Capelle aufgeführt wird, die Franzosen Leonard Barré aus Limoges, Eleazar Genet genannt nach seiner Vaterstadt il Carpentrasso, dessen Lamentationen noch lange Zeit in der päpstlichen Capelle gesungen wurden und endlich der Florentiner Constanzo Festa, dessen Compositionen den Scheidepunct bilden zwischen der Periode des Canon und jener der freien Entwicklung, zwischen Hucbald und Palestrina; der rechte Flug und freie Schwung ist in seinen Gesängen von Noten gewichtiger Geltung vollständig angedeutet; allein die Richtung der Zeit ließ ihn nicht zum Aufschwunge gelangen; nur großartige Züge, nicht durchaus großartige Compositionen characterisiren seine Werke; ebenso bemerken wir bei den vorzüglichsten Tonsetzern jener Zeit einzelne Züge eines tiefern Gemüthes; das Gefühl durchweg ergreifende Compositionen lagen nicht in dem Geiste der Zeit, die noch immer befangen war in der Vorliebe für die sinnreichen Verwicklungen des Contrapunctes. Aus der venetianischen Schule werden uns noch verschiedene achtbare Namen genannt: Bettini aus Brescia, Dom. Ferabesco, Girolamo Parabesco, Claudio Veggio, Michaele Navarese, Maria Riccio aus Padua, Vincenzo Ruffo, Paolo Jacobo ꝛc. Vorzüglich sind es aber noch immer Niederländer, die wir als Sänger und Componisten an den Höfen finden, so an dem kaiserlichen Hofe die Sänger Clemens von Papa, Gombert, Crecquillon ꝛc.; in Spanien tritt mit Guerero, dem Capellmeister Kaiser Carl V. die Tonkunst in ein neues Stadium. Ich habe bereits den Zeitpunct angedeutet, von dem an nicht nur die päpstliche Capelle, sondern auch die Capellen der größern teutschen Höfe für die niederländischen Sänger gleichsam zum Monopole geworden waren, daß diese nicht nur teutsche, sondern selbst italienische Sänger in der That verdrängten, und es darum nicht auffallen kann, wenn wir teutsche Sänger und Meister in der päpstlichen Capelle und keine Arbeiten teutscher Componisten in Rom verlegt finden, so stehen die Arbeiten derselben dennoch in keiner Weise jenen der Mehrzahl ihrer niederländischen Zeitgenossen nach; ich wage darum nicht zu viel, wenn ich diesen letztern, nebst den bereits genannten Namen noch die Namen eines Benedict Ducis aus Ulm, Sixtus Dieterich, Adam Renner, Hulderich Brätel, Johannes Stahl, eines

Ludwig Senfl, Capellmeister Herzogs Ludwig von Baiern, eines Johann Walther, Capellmeister des Churfürsten von Sachsen, eines Sigmund Hammel, Capellmeister des Herzogs von Würtemberg, an die Seite stelle, welche letztere obwohl im Dienste der Reformation, der üblichen Form des Tonsatzes in ihren Psalmodien und Kirchenliedern vollkommen treu blieben. Unter den Theoretikern jener Zeit sind vorzugsweise herauszuheben: Zarlino, der treffliche Schüler Willaert's, für die Italiener ein wahrer Reformator der Theorie, und Heinrich Lorit, nach seinem Geburtsorte Glarus gewöhnlich Glareanus (s. d. A.) genannt, welcher, obgleich in die Reformationsstreitigkeiten seines Vaterlandes verwickelt, dennoch Muse fand, in seinem 1547 in Basel edirten Dodecacordon eine Art neuen Tonsystems nach griechischem Zuschnitte aufzustellen, in welchem er, statt der 8 Kirchentonarten deren 12 annahm. In der That aber sind seine neuen Tonarten nur eine Fortentwicklung der alten gregorianischen; da nämlich diese die Tonarten D. E. F. G. begriffen, so ergänzte Glarean den Cyclus, indem er noch die Tonart A, und — mit Uebergehung des H, dessen natürliche Quinte F falsch geworden wäre — die Tonart C beifügt. Die Choräle der Reformatoren sind meistens in diesen Tonarten gesetzt. So stand es um die Tonkunst, als Claude Goudimel, geb. um 1520 in der Franchecomté, einer der ersten Schüler Josquin's, seine Schule in Rom eröffnete. Er selbst zeichnete sich durch seine Compositionen, die zum Theile in dem päpstlichen Archive noch aufbehalten sind, aus, verließ jedoch um 1550 Rom, ging nach Frankreich, wo er sich den Hugenotten anschloß, dort die in der Landessprache nachgedichteten Psalmen nach, zumeist weltlichen Liedern entlehnten Melodien vierstimmig setzte, welche in Teutschland einen solchen Beifall fanden, daß schon um 1565 eine von Ambrosius Lobwasser mit teutscher Uebersetzung versehene Ausgabe derselben vorhanden war, welche jedoch wie die Compositionen seines spätern Nachfolgers Claudin Lejeune, einen wahren Zwang verrathen, alle und jede Kunst von dem Gottesdienste auszuschließen. Goudimel starb 1572 in der Bartholomäusnacht. In der von Goudimel gestifteten neuen römischen Schule finden wir nun den berühmten Florentiner Animmuccia, den liebenswürdigen Nanini, der erste Italiener, der eine Schule der Composition gründet und deren unsterblichen Mitschüler Pierluigi Giovanni aus Palestrina (Praeneste). Geboren 1524 kommt derselbe 1540 in seinem 16ten Lebensjahre nach Rom, wo damals nur Fremde in Ansehen standen, um dort (unter Goudimel) seine Ausbildung zu erlangen. (Hier nur das unvermeidlich Nothwendige; über die Lebensverhältnisse, die Werke und den Geist Palestrina's siehe diesen Artikel). — Im J. 1551 trat Palestrina in die von Julius II. gestiftete Capelle, von ihrem Stifter die julische genannt, als Magister puerorum (Chorrepetent), bald darauf wurde er jedoch schon Magister capellae. Sein erstes Werk, 4 Messen zu 4 und eine zu 5 Stimmen verschaffte ihm den Eintritt in die päpstliche Capelle als Sänger, welche Stelle er jedoch verlassen mußte, da ein Breve des Papstes vom 30. Juli 1555 nur Cleriker als Sänger der päpstlichen Capelle zuließ. Im August desselben Jahres wurde ihm jedoch schon die Stelle als Capellmeister zu St. Johann im Lateran angeboten, die er dankbar annahm, sie aber sechs Jahre später verließ, um in die Dienste des Capitels von St. Maria Maggiore zu treten. Hier componirte er die Improperia, welche am Charfreitage des J. 1560 zum ersten Male gesungen wurden; sie wurden mit so allgemeiner Rührung vernommen, daß Pius IV. eine Abschrift verlangte für die päpstliche Capelle, von der sie seit jener Zeit, so lange sich diese in Thätigkeit befand, unausgesetzt an demselben Tage von ihr wiederholt wurden. Den Inhalt dieser Improperien kann ich als bekannt voraussetzen. Zu den einfachen, ein tiefes Geheimniß kündenden Worten ließ Palestrina die einfachsten, die schlichtesten Tonverbindungen hören, wie sie dem sanften und ernsten Vorwurfe, der innigen Reue und dem begeisterten Lobgesange ziemten. Wie die ganze Umgebung der Feier jeden Schmuckes und jeden Glanzes entkleidet war, in ihrer ernsten Trauer das Gemüth um so mehr zur Andacht stimmte, so vernahmen

die Hörer jetzt, statt des gewohnten Aufwandes contrapunctischer Gelehrsamkeit zum ersten Male nur Töne voll des innigsten Gefühles, in den, nach geheimnißvoller innerer Beziehung zusammengeordneten Zusammenklängen. Von jetzt an beginnt die Thätigkeit des Meisters auf dem Gebiete der heiligen Tonkunst. — Schon seit dem 13. Jahrhundert hatten verwerfende Stimmen der Kirche gegen den Mißbrauch der Kunstmittel, gegen diese Vermengung des Heiligen mit dem Unheiligen sich erhoben. Das Concil zu Trier 1227, Wilhelm Durandus zur Zeit des Concils zu Vienne, Papst Johann XXII. zu Avignon 1322, das Concil zu Basel waren fast ohne merklichen Erfolg dagegen eingeschritten. Dem Concil zu Trient war es vorbehalten, eine wahre Reformation des Kirchengesanges durchzusetzen. Diese wurde in der 22. und 24. Sitzung, am 14. September 1562, beschlossen. Verordnet wurde vor Allem ein gediegener Unterricht der Jugend im gregorianischen Gesange und eine Reinigung der geistlichen Tonkunst. Kaiser Ferdinand I., ein Verehrer der Tonkunst, ließ durch seinen Gesandten die Kirchenversammlung ersuchen, eine völlige Verwerfung des Figuralgesanges nicht zu beschließen, da derselbe in seiner richtigen Anwendung ein sehr geeignetes Mittel sein könne, das Gemüth in Andacht zu erheben, worauf die Verständigung erfolgte, daß es nur auf die Mißbräuche abgesehen sei, und die Verbesserungen im Einzelnen der Kirchenzucht der Bischöfe und Provincialsynoden überlassen bleibe. Die Ausführung der tridentiner Beschlüsse verschob sich bis zum Jahre 1565. Am 2. August dieses Jahres ernannte Pius IV. eine Commission von acht Cardinälen, die mit seiner Zustimmung zweien aus ihrer Mitte, dem heil. Carl Borromäus und dem noch jugendlichen, aber sehr kunstverständigen Cardinale Vitellozo Vitellozi die Reinigung der Tonkunst übertrugen. Es wurden demnach acht Mitglieder der päpstlichen Capelle zu Rathe gezogen, und man verständigte sich dahin, daß von nun an: 1) keine Messen und Motette mit gemischten Texten, 2) keine solche mit profanen Themen, 3) keine Gesänge mit fantastisch zusammengesetzten, weder aus der heil. Schrift, noch auch anerkannt christlichen Dichtern entnommenen Texten mehr gesungen werden sollten. Darauf entspann sich eine weitere Discussion über die Beibehaltung der harmonischen Tonkunst, in wie ferne es möglich sei, eine Verständlichkeit des Textes zu erzielen. Der heil. Carl Borromäus, Erzpriester bei St. Maria Maggiore, erinnerte sich an die Improperien seines Capellmeisters Palestrina, dessen Gönner und Freund ebenfalls der Cardinal Vitellozi war, und so wurde an Palestrina die Aufgabe gestellt: neben volltönender Harmonie, Reichthum an kunstvoller Verflechtung, Enthaltung von allen bereits verworfenen Ausschweifungen solle würdiger, andächtiger Ausdruck, vollkommene Verständlichkeit des Wortes die ihm aufgetragene Composition einer Messe auszeichnen. Palestrina wurde durch den heiligen Carl Borromäus persönlich von dem Auftrage unterrichtet. Er schrieb sofort 3 Messen für Alt, Sopran, 2 Tenore und 2 Bässe. Durch doppelte Bässe wollte er größern Spielraum in der Ausführung gewinnen, ohne die Grundstimme zu sehr anzustrengen. Neben künstlicher Verflechtung sollte ihm so die Möglichkeit gewährt bleiben, die Stimmen in zwei Chöre zu vertheilen, gegen einander wirken zu lassen, ohne die Stimmenzahl zu sehr zu vervielfachen, wodurch der Klarheit der Verwebung aller Stimmen Eintrag geschehen wäre; so sollte Mannigfaltigkeit und doch stete Verständlichkeit des Wortes erreicht werden. Diese drei Messen wurden am 28. April 1565 von den päpstlichen Sängern in Gegenwart aller acht Cardinäle im Pallaste Vitellozi ausgeführt; die dritte derselben (Missa papae Marcelli) trug den Preis vor den beiden ersteren davon, und der Erfolg war ein Beschluß, daß an der geistlichen Musik nichts geändert werden sollte, aber auch zugleich eine dringende Ermahnung, das Heiligthum durch profane Musik nicht mehr zu entweihen. Nach dem Tode Animmuccia's 1571 wurde Palestrina zum Componisten (nicht Capellmeister, denn dieses Amt konnte damals nur ein Prälat von Range begleiten) der päpstlichen Capelle ernannt. Da Palestrina seine Fähigkeit so glänzend bewiesen hatte, so wurde ihm vom Papst Pius V. auch

die Emendation des Choralgesanges übertragen, insbesondere des Antiphonar's. Er verband sich zu diesem Zwecke mit seinem Schüler, dem päpstlichen Capellan Guidetti, der schon bei der frühern Emendation des Missals und Breviers zu Rathe gezogen worden war, und dem alle alten Codices der vaticanischen Bibliothek und des Archivs der Basilica zu Gebot standen. Unterdessen erschien schon 1580 unerwartet zu Venedig in der Druckerei des Petrus Lichtenstein, eines Cölner Patriciers, das Gradual, Antiphonarium und Hymnarium nach dem Decret des Concils von Trient und nach der Form des neuen, durch Pius V. herausgegebenen Breviers und Missals, in Text und Gesang corrigirt in zwei Bänden, in Folio, ein Werk von vorzüglichem Werthe, weil nach alten guten Handschriften besorgt, dessen Verfasser jedoch nicht genannt ist. Dennoch aber erschien auch im Jahre 1582 in Rom der erste Theil der von Guidetti bearbeiteten, von Palestrina durchgesehenen und von Gregor XIII. approbirten Gesänge, die wegen ihrer Durchbildung bald mehrere neue Auflagen nothwendig machten. Guidetti gab als Fortsetzung im Jahre 1586 die Passion, im Jahre 1587 die Gesänge der hl. Woche und 1588 die Präfationen nach den besten Handschriften der apostolischen Capelle und der vaticanischen Bibliothek heraus. Das Gradual und Antiphonar hatte sich Palestrina selbst vorbehalten, starb aber über der Arbeit. Sieben Tage nach dem Tode des Meisters, als Clemens VIII. seine Krönung feierte, und der Sitte gemäß die päpstlichen Sänger mit zur Tafel waren, fragte sie der Papst nach den hinterlassenen Werken Palestrina's und erfuhr, daß sie im Besitze seines Sohnes Hygin seien. Wohlwollend äußerte der Papst: er gedenke, eine vollständige Ausgabe derselben zu besorgen. Hygin, der dieß erfuhr, benutzte diese Gelegenheit, besorgte schnell den Druck des siebenten Buches der Messen seines Vaters, und indem er sie dem Papste überreichte, gedachte er in der Zueignung des Mangels an Mitteln, um den letzten Willen seines Vaters in der Herausgabe seiner hinterlassenen Werke zu erfüllen. Der Papst erfuhr die Unwahrheit dieses Vorgebens, Hygin fiel in Ungnade, und die Herausgabe des Antiphonars und Graduals unterblieb. Die übrigen Handschriften kauften die Venetianer Tiberio de Argentis und Andrea de Agnetis. Erst in den Jahren 1614 und 1615 erschien das Gradual, nachdem schon einige Jahre früher das Antiphonar erschienen war. Auch die Melodieen der Hymnen wurden einer Revision unterworfen. Sie erschienen im Sterbejahre Urbans VIII. 1644 in vortrefflicher, für die Festtage auch vierstimmiger Bearbeitung. Wie sich von nun in Teutschland das sogenannte Kirchenlied hervordrängt, um jene alt-ehrwürdigen Kirchengesänge aus der Kirche zu verdrängen, sei hier nur kurz erwähnt. Es bildete sich entweder aus dem Hymnus, indem der Uebersetzung des Textes die ursprüngliche Melodie angepaßt wurde; dann zeichnet es sich auch besonders aus durch einen lebendigern Rhythmus und durch einen hohen Schwung der Melodie, so daß es sich seinem Ursprunge nach noch heute als wahrhaft kirchlich unterscheiden läßt; oder es wurde die Melodie eines Volksliedes einer solchen Uebersetzung unterlegt; oder endlich ein Volkslied unter Beibehaltung der ursprünglichen Melodie kirchlich zugeschnitten. Es hält allerdings schwer, dem gregorianischen Gesange gegenüber, sich mit dieser letztern zu befreunden. Die Volkslieder, weil von der ganzen Gemeinde, darum auch langsamer gesungen als der bloß vom Chore gesungene Hymnus, machte eine häufige Anwendung von Uebergangsnoten nothwendig, um die Einheit und den melodischen Zusammenhang zu wahren, deren der lateinische Hymnus, seines lebendigen Rhythmus wegen, nicht bedurfte. Bestand nun auch der gregorianische Gesang, namentlich aber der Hymnengesang ursprünglich in Noten von gleichem Werthe, so gab die Revision des römischen Chorals dem durch die Figuralmusik bereits verwöhnten Ohre soweit nach, daß sie bei schwierigern Intervallen hie und da solche vermittelnde Noten zuließ, und es erscheinen diese Uebergangsnoten im deutschen Liede in so ferne also gerechtfertigt. Zu dem kann nicht gelaugnet werden, daß dieselben der Melodie eine gewisse Weichheit und Anmuth verleihen. Allein, der bis zu den lächerlichsten Verschnörkelungen angehäufte Mißbrauch

dieser Uebergangsnoten machte den sogenannten teutschen Choralgesang schleppend und wahrhaft widerlich, so daß er in einzelnen Diöcesen mehrfachen Revisionen unterzogen werden mußte. Auch bei den Protestanten konnte er seinem Schicksale nicht entgehen. Von Luther und den Reformatoren als eines der wirksamsten Mittel ergriffen und von einer Reihe kenntnißreicher protestantischer Componisten auf der Grundlage der sogenannten alten griechischen Tonarten ausgebildet, nahm das teutsche Kirchenlied unter den Händen derselben unbemerkt einen gewissen fatalen Typus an, dessen es sich für alle Zeit nicht mehr wird erwehren können. Das Bedürfniß eines liturgischen Gesanges tief empfindend suchte man, nachdem die Monodie und der dialogisirende Gesang in der Oper sich ausgebildet hatte, demselben durch die Einführung geistlicher Opern, ganz in Weise des Theaters, nachzukommen — die Versuche von Keiser, Händel, Mattheson, Telemann — und so kann es uns nicht befremden, wenn der Hamburger Componist und Organist Mattheson behauptet: „die Strophe sei eine Pest der Compositionskunst, ein hartes Halseisen musicalischer Poeten, eine Maladie der Melodie," wogegen jedoch Caspar Zollikofer (1737) meint: sie sei eine „himmlisch gesinnter Seelen himmeldurchschallende und unsern Gott billig hoch zu verehrende Gebet-Musik." Ein Mehreres über das teutsche Kirchenlied hinsichtlich seiner Singweise hier zu sagen, erachte ich nicht für nothwendig, da demselben immerhin die specifischen Beziehungen zum Cultus der katholischen Kirche ermangeln. Was nun die Beschlüsse des Concils von Trient vom Jahre 1565 in Rücksicht des harmonischen Gesanges betrifft, so suchten die Bischöfe mit dem größten Eifer durch Abhaltung von Diöcesan-Synoden dieselben auszuführen; so wurden schon im nächsten Jahre zu Toledo in Spanien, auf einer Synode zu Augsburg 1570, in demselben Jahre in Mecheln, in Mailand unter dem heil. Carl Borromäus 1575, auf einer Synode zu Cambray in demselben Jahre, in Avignon im J. 1594, Bestimmungen getroffen, was und wie von nun an gesungen werden solle, um den Zweck des Gesanges, Erhebung des Gemüthes und die Beförderung der Ehre Gottes zu erreichen. Leider blieb es jedoch nur meistens bei den guten Vorsätzen. Es fehlte zwar nicht an Tonsetzern. Keine Periode ist so reich an Tonsetzern, als jene Palestrina's, aber auch keine so arm an guten, als sie, sagt Baini. Zarlino, trocken, voll Mühe und Arbeit, dessen zwei- und dreichörige Psalmen von ganz niedrigem Style sein Meisterwerk genannt werden können. Joh. Maria Nannino allein in einigen Motetten, allein Vittoria in den Lamentationen, der Passion und den Missis familiaribus sind gute Nachahmer Palestrina's. Wahr ist es, daß die Madrigale mehrere gute Tonsetzer beschäftigten: Andrea Gabrieli, Organist am Dome zu S. Marco, Johann Contini, Alfons della Viola, Lucas Marenzio (il cigno piu soave dell' Italia) folgten mehr den Spuren der besten Madrigale des Constanzo Festa. Don Carlo Gesualdo, Fürst von Venosa, wollte in einem enthusiastischen Style, einer ihm ganz eigenen Manier, seine Musik durch Sprünge, gehäufte Versetzungszeichen den Mangel des wirklichen Talentes verdecken. Unterdessen beschäftigte sich Horazio Vecchi aus Modena eines neuen, mehr melodischen Styles, stellte verschiedene Versuche an, bis er in seinem harmonischen Lustspiele Amfiparnasso ihn anwendete. Emilio del Cavaliere und Jacob Peri nebst anderen Tonsetzern aus Toscana bildeten das Recitativ aus eben diesem melodischen Style, und nun erscheinen die Soli und Duetti von einem Basse begleitet. Bis dahin kannte man keine Begleitung zum Kirchengesang. Ja zu einer Stimme, die ein Solo „heruntersang," fuhr man auf der Orgel umher, eine Begleitung suchend. Jetzt erscheint in Kurzem der bezifferte Baß für die Orgel; als Hauptaccorde erscheinen jetzt Terz, Quinte, Octave, oder der kleine Septimenaccord, drei kleine Terzen und deren Umkehrungen, unvorbereitete Dissonanzen, eine neue Art von Orgelbegleitung, durch Palestrina's Zeitgenossen und Schüler erfunden. Strigio, Gabrieli, Vinci, Nannino, Anerio, Crivelli, Marenzio, Giovanelli

und viele Andere schrieben zu Palestrina's Lebzeiten in dem alten strengen Style, nach seinem Tode in dem freien modernen Orgelspiele. Man ging so weit, aus seinen Gesangstimmen den Grundbaß für die Orgel auszuziehen und seine Compositionen unter Begleitung der Orgel zu singen und sie so ihrer Würde zu berauben. Mit dem modernen Gebrauche der Orgel wurden endlich auch die übrigen Instrumente in die Kirche gebracht und über der modernen Musik würden Palestrina's Werke immer mehr vergessen; ihr Gebrauch blieb nur in der päpstlichen Capelle, wo er fortdauert, und immer fortdauern wird. So spricht der ehrwürdige Abbate Baini über Palestrina. Nur seinem Urtheile über den größten Zeitgenossen Palestrina's, den Meister des Nordens, Orlando di Lasso, kann ich nicht beipflichten: er kennt nur einige achtstimmige Messen und Motette und nennt sie arm, ohne Feuer und Seele. Ich hatte in der That das Glück, sein für die Frohnleichnamsprocession componirtes Motett: Gustate et videte etc. zu hören. Würde der selige Baini dasselbe gekannt haben, er würde sicher die Sage gerechtfertigt gefunden haben, daß, so oft dasselbe bei der Frohnleichnamsfeier in München angestimmt worden sei, der Himmel auch bei stürmischem Wetter sich aufgehellt habe und die Sonne hervorgebrochen sei. Roland de Lattre, genannt Orlando di Lasso, geboren zu Bergen (Mons) im Hennegau, um das Jahr 1520, wurde schon im Jahre 1541 Capellmeister in Rom am Lateran, wo er längere Zeit verblieb; dann brachte er einige Jahre in Antwerpen zu, und erhielt endlich im Jahre 1557 einen Ruf als Capellmeister nach München, wo er an dem Hofe der beiden Herzöge Albert V. und Wilhelm V. bis zu seinem Tode (1595) lebte. Er war also vier Jahre älter und lebte ein Jahr länger als Palestrina. Mit Wärme reden seine Zeitgenossen von dem Zauber seiner Töne. Zudem war Herzog Wilhelm von Bayern des Orlando Gönner und Freund sein Leben lang, und ein Fürst, der ausgezeichnete Talente wahrhaft zu schätzen wußte, der Palestrina und seine Werke wohl kannte, und der, würde er einen so unermeßlichen Abstand zwischen beiden Künstlern gefunden haben, nicht gesäumt hätte, Palestrina zu gewinnen, welcher in der That, wie Baini selbst eingesteht, durch eine Messe mit obligaten Instrumenten dessen Gunst nachgesucht hatte. Neben diesen Erwägungen geht aber auch aus den Werken des Orlando, die in vielen Bibliotheken Teutschlands und zumal in München in reicher Anzahl vorhanden sind, der hohe Werth derselben urkundlich hervor, der nicht ausschließend auf einem Paar achtstimmiger Gesänge in einfachem Style beruht. Deren Anzahl ist fast unglaublich. Das im Jahre 1604 von seinen beiden Söhnen Ferdinand und Rudolph herausgegebene magnum opus musicum in sechs Bänden, wozu später noch ein siebenter Band mit der Orgelstimme von andrer Hand hinzukommt, enthält 516 Motetten von 2—12 Stimmen. Schon im Jahre 1597 waren zu Heidelberg seine 50 Psalmen Davids zu 5 Stimmen gedruckt worden; im Jahre 1619 wurden von seinem Sohne Rudolph 100 Magnificat's zu 4—10 Stimmen herausgegeben. Der bei weitem größte Theil seiner Werke befindet sich, gedruckt, oder als Manuscript auf der Bibliothek in München. Bewunderungswürdig in ihrer Ausführung ist die mit vielen Miniaturen geschmückte Abschrift seiner sieben Bußpsalmen, gesetzt für fünf Stimmen, mit zwei-, drei- und vierstimmigen Zwischensätzen und sechsstimmigem Schlußverse: sicut erat etc. Orlando di Lasso war einer der größten und der letzte große niederländische Meister. Würdig beschließt er die lange Reihe ruhmwürdiger Vorgänger. Die Tonkunst, durch sie nach Italien gepflanzt, wurde dort einheimisch, und schon am Ende des 16. Jahrh. sendete Italien seine Söhne nach allen Weltgegenden, und errang, die Instrumentalmusik ausgenommen, das Supremat in Europa. Die politischen Verhältnisse trugen nicht wenig dazu bei, daß die niederländische Musikschule nur noch eine historische Erinnerung ist. Mit Orlando sei noch sein Schüler und Landsmann, Philipp de Monte genannt, der jedoch schon vor ihm starb. Unter den Teutschen glänzte noch, als schnell vorübergehendes Meteor Jacob Hänel (Gallus) aus Krain (1550—1591), dessen Motette: ecce quomodo moritur

justus und media vita in morte sumus, Aufsehen erregten. — In England wurde das Madrigal gleichsam zu einer nationalen Liebhaberei. Es gründeten um jene Periode eine Anzahl Dilletanten in London einen Verein, dessen Zweck darin bestand, die alten classischen Madrigale zu sammeln, und sie durch zeitweise Aufführung der Geschichte zu erhalten. Dieser Verein besteht noch heute und nennt seine Mitglieder nach den berühmtesten Familien Alt-Englands. Die berühmtesten Componisten dieses Faches aus jener Zeit waren: Batesòn, Bennet, Bull, Dowland, Gibbons, Morley, Ward, Wilbye, Wulkes. Wenn ich hier einen Rückblick werfe auf das bisher Gesagte, insbesondere aber auf die letzte Epoche der Entwicklung unseres Kirchengesanges, so möchte ich meine Betrachtung über denselben hier schließen, denn einerseits sehe ich ihn mit Palestrina und Orlando auf dem Gipfel der Vollendung; andrerseits kann ich zwar nicht leugnen, daß derselbe allerdings noch weitere Fortschritte gemacht hat; allein man wird mir zugeben müssen, daß die Fortschritte hauptsächlich materieller Art waren, und daß sich von nun an in die göttlich-reine Tonkunst der Kirche viel Menschliches einschleicht, daß von nun an der Sinnenreiz, als ein wohlgepflegtes Moment in das Heiligthum des Herrn mit unwiderstehliger Gewalt sich eindrängt. Dieses, dem christlichen Cultus ganz fremde Moment ist das dem alten Griechenthum entlehnte dramatische. Der Hellenismus, durch die sogenannten humanistischen Bestrebungen jener Zeit vorzüglich begünstigt, drängte sich auch auf das Gebiet der Musik, und erzeugte dort aus verschiedenen, bereits vorhandenen Elementen die dramatische Musik der Oper, die natürlich zum christlichen Cultus nicht in der entferntesten Verwandtschaft steht, die aber bis jetzt ihre Herrschaft so fest gegründet, daß das, was man, seit der Vollendung der Oper in ihrer äußern Form, jetzt Kirchenmusik zu nennen wagt, von der dramatischen Musik der Oper sich nur noch höchstens durch einen eingeflochtenen Fugensatz unterscheidet. Selbst das Recitativ, dieser integrirende Bestandtheil der Oper, hat sich wenigstens in die Oratorienmusik, die ihrem Ursprunge nach ebenfalls eine geistliche ist, eingedrängt. Ich werde darum in dieser letzten Periode nur kurz und übersichtlich das herausheben, was sich wesentlich auf die Kirchenmusik bezieht, oder mit ihr zusammenhängt. — Vor allem begegnen wir jetzt der allgemeinen (die päpstliche Capelle zu Rom ausgenommen) Einführung der Instrumente, insbesondere der Streichinstrumente in die Kirche; sie hatte anfangs wohl nur den Zweck, den Gesang zu unterstützen; bald aber schon beanspruchte sie dem Gesange gegenüber dasselbe Recht des selbstständigen Ausdrucks. Dieses Recht beutete sie nun aus. In dieser Weise finden wir sie zuerst und in ihrem ganzen damaligen Umfange eingeführt in die katholische Kirchenmusik durch Lodovico Viadana's Kirchenconzerte, nicht weniger in den protestantischen Gottesdienst durch Heinrich Schütz (Sagittarius), Capellmeister am chursächsischen, und Michael Prätorius, Capellmeister am braunschweigischen Hofe. Der leitende Grundsatz lag nämlich darin: Nachdem die Aufgabe der kirchlichen Tonkunst in ihrem innern Wesen und nach ihrer äußern Gestaltung durch die Schöpfungen Palestrina's gelöst war, die Behandlung der profanen Musik bis jetzt mit jener der kirchlichen eine und dieselbe gewesen, so erkannte man jetzt, daß die Tonkunst der Gegenwart in ihren künstlichen Verflechtungen nicht geeignet sei jene wunderwürdigen Wirkungen hervorzubringen, von denen man in den Berichten über die altgriechische Tonkunst lese; es mangle ihr besonders die rechte Fähigkeit, lebhaften kräftigen Ausdruck der Leidenschaft zu erreichen, ohne den eine gesteigerte Gemüthsbewegung in den Hörern nicht zu erwecken sei. Sie müsse lernen mit ihren Modulationen, melodisch wie harmonisch den verschiedenen Abschattungen der Declamation nachzugehen, sie noch kräftiger auszuprägen, durch eine wohlgewählte Grundstimme den Eindruck zu erhöhen und zu vollenden. Der freiern Entwicklung der Tonkunst dürfe von nun an jene strenge Regel entgegenstehen, daß durch die Verwebung aller Stimmen zugleich eine volle genügende Harmonie hervorgehen müsse. Einzelne, oder auch

wenige Stimmen werde man nun mit eignerm tieferm Ausdrucke hören lassen können im Wechsel mit mächtiger, tönender Vollstimmigkeit, die das gesungene Wort nicht mehr in künstlichen Durchkreuzungen abschwäche, es vielmehr in gesteigerter Kraft nachdrücklich einpräge. Durch eine aushelfende Grundstimme, durch eine das Ganze schmückende Begleitung musicalischer Instrumente lasse auf leichterem Wege das Gewünschte sich erreichen. Mit dieser überwiegenden Richtung auf den Einzelgesang hing aber wieder das Streben nach Mannigfaltigkeit melodischer Ausbreitung zusammen, so wie das wachsende, rein sinnliche Wohlgefallen an der Kehlfertigkeit des gebildeten Sängers, wodurch die Melodie, die zuvor Veranlassung gewesen zu sinnreichen Verflechtungen einer Fülle aus ihr abgeleiteter Stimmen, nunmehr in neuer Entwicklung begann mit einem Reichthume aus ihr selbst aufwuchernder Gesangesblumen sich auszuschmücken. Aus diesem Drange nach Ausbreitung, aus jenen mehr auf Vereinfachung gerichteten Anforderungen ging nun die neue Form hervor, nämlich die des geistlichen Concertes, in das Leben tretend durch Anwendung der theils aushelfenden, theils schmückenden Mittel, deren ich bereits gedacht: des Generalbasses, und einer selbstständigen Begleitung der Instrumente, die zuvor nur an dessen einzelne Stimmen sich gelehnt hatten. In den Capellen der Fürsten Italiens wird diese Form mit Vorliebe ergriffen und ausgebildet, und bald schon in vielen Hauptkirchen ihrer Gebiete eingeführt. Mit dieser Ausbildung bedingte sich zugleich auch das Streben nach Durchbrechung des bisher bedeutsamen, aber für den neuen Zweck zu eng umgrenzten Kreises der Modulation, so wie der Melodie und Harmonie. Darüber erblich das lebendige Bewußtsein und die Bedeutung der mit jenem Kreise innig zusammenhängenden kirchlichen Tonart; eine neue Empfindungsweise bedingte eine abweichende Ansicht von dem Reiche der Töne, und es wurde von jetzt Hand angelegt an das neue Lehrgebäude der Tonkunst. Rom selbst wies jedoch die neue Form zurück und bewahrte, als die Metropolis der Christenheit, dadurch für alle Folgezeit die aus dem Geiste des Christenthums gereiften Früchte einer köstlichen frühern Entfaltung der heiligen Tonkunst. Was die Einführung der neuen Form in die Kirche besonders beförderte, war der Umstand, daß der Clerus die Leitung des Kirchengesanges Laien überließ, und so finden wir denn von nun an dieselben Persönlichkeiten am Abende im Theater, die wir des Morgens als Componisten, Sänger, Instrumentisten und Dirigenten in der Kirche gesehen hatten. Die ersten Spuren dieser neuen Form sowohl in Rücksicht der Melodie als auch der Instrumentalbegleitung finden sich in den geistlichen Concerten Viadana's, herausgegeben 1602. Vorzüglich gebührt ihm die Ehre der ersten gelungenen Ausführung eines melodischen Styls und einer sorgfältigern Behandlung des bassus continuus. Wenn ihm, nach der falschen Deutung einer Stelle seiner berühmten Vorrede zu seinen Concerti die Erfindung des Generalbasses und der Bezifferung zugeschrieben werden will, so ist hier zu bemerken, daß beides schon vor ihm vorhanden war und geübt wurde; die ersten bezifferten Bässe wurden um 1600 gedruckt. Die Bezifferung wurde in späterer Zeit entbehrlich, da die kunstgerechte Ausübung des Generalbasses zu einem besondern Studium wurde. In den Gesängen Viadana's sind die Stimmen schon dramatisch vertheilt; einzelne Gesänge haben schon eine Art obligater Instrumentalbegleitung, so z. B. ein bone Jesu für Tenor und 2 Posaunen, ein cor meum laude tua für Alt und Tenor und 2 Posaunen; diese obligate Begleitung vertritt jedoch immer noch gleichsam die Stelle singender Stimmen; der Gedanke lag noch fern das Instrument als solches, nach seiner charakterischen Eigenthümlichkeit wirken zu lassen. Zwar kannte man schon vom Ursprunge des harmonischen Gesanges an zwei-, drei- und mehrstimmige Gesänge, allein ohne alle Begleitung und bloß in Rücksicht ihrer contrapunctischen Behandlung bearbeitet. Mit der Aufnahme des dramatischen Momentes knüpfte sich natürlich die Vertheilung der Stimmen an bestimmte Persönlichkeit, und nothwendiger Weise auch an die ethische Situation derselben. Diese entsprechend darzustellen wollte die diatonische

Tonreihe nicht mehr genügen, das von Palestrina so sehr vermiedene As trat noch in dieselbe, überhaupt breitete sich das Chroma, wie es sich vorzüglich am Madrigale schon früher ausgebildet hatte, nach und nach über alle Gesangsarten, auch jene der Kirche aus, alterirte so das gesammte Wesen der bisherigen Tonverhältnisse und gestaltete sich endlich zu derselben zweifachen Tonreihe (modus major, modus minor), die auch die unsere auch jetzt noch ist, so daß nur noch der streng liturgische Gesang in der katholischen Kirche und der protestantische Choral das einzige Band ist, das unsern jetzigen Gesang an die alte Tonart knüpft. Wie vorher die Tonart der Composition durch den Charakter des Textes dem Componisten gegeben war, so daß der Text ihn förmlich an dieselbe anwies, so stehen ihm nun zwei Tonarten zu Gebot, die bei stets wiederkehrenden und sich gleich bleibenden Verhältnissen dem Componisten die unbeschränkteste Freiheit modulatorischer Behandlungsweise gestatten. Der neue Fortschritt macht sich zuerst bemerkbar an den Compositionen des Römers Emilio de Cavalieri, Intendant der großherzgl. Capelle zu Florenz, des Claudio Monteverde, aus Cremona, Capellmeister bei S. Marco und Giovanni Gabrieli, Organist daselbst. Vorzugsweise wendeten beide ihre Aufmerksamkeit der Instrumentalbegleitung zu, die, nachdem sie bisher in der Weise von Singstimmen, daher die Zusammenstellung: per cantar e sonar, die Harmonie ergänzte, nunmehr als selbstständig sich von demselben abscheidet, in, dem Charakter des Instrumentes mehr entsprechender, Behandlung neben demselben einherschreitet, in Vor-, Zwischen- und Nachspielen den Gesang einleitet, die bisher noch immer contrapunctisch verarbeiteten Sätze und Abtheilungen durch Zwischenspiele an einander vermittelt und am Schlusse eine dem ganzen Stücke vortheilhafte Kraft und Nachhaltigkeit verleiht. Das Orchester des Emilio bei seinem großen Oratorium l'anima e corpo (1600) bestand aus einer Lira doppia (viola da gamba), einem Clavicembalo, einem Chitarrone, zwei Flauti oder Tibie all' antica. Gabrieli setzte schon ein in ecclesiis benedicite domino alleluia für zwei Chöre mit einer Geige, drei Zinken und zwei Posaunen, ein surrexit Christus für drei Singstimmen, zwei Geigen, zwei Zinken und vier Posaunen. Großartig gegen diese Zusammensetzung war dagegen das Orchester Monteverde's (1613); es zählte nicht weniger als zwei und dreißig Instrumente, von denen jedes seinen eigenen Satz hatte, als nämlich: 2 Gravicembani, 10 Viole da brazzo, 2 Cantrabassi da viola, 2 Violini piccioli alla francese, 1 Arpia doppia, 2 Chitarroni, 2 Organi di lengo, 3 Bassi da gamba, 4 Tromboni, 1 Regal, 2 Cornetti (Zinken), 1 Flautino alla vigesima seconda (Flageolet), 1 Clarino mit drei Trombe sordine. Seine Oper hatte schon eine Ouvertüre für sämmtliche Instrumente, Toccata genannt, die dreimal wiederholt wurde, eine Art Introduction, die jedoch nicht von dem Tone C weicht. Die dramatische Form wurde zuerst nach Teutschland gebracht durch die genannten Schütz und Prätorius, welche sich lange in Italien aufgehalten hatten und dort im Interesse des protestantischen Kirchengesanges ausgebeutet. Man begnügte sich nicht mehr mit dem Bibelworte oder dem Kirchenliede, sondern dichtete neue Gesprächslieder, die von historischen aus der hl. Schrift genommenen Personen in Arien, Duetten und Chören vorgetragen wurden. Man ergriff überhaupt Alles, was eine dramatische Seite darbot, um es in der bezeichneten Weise als Cantate für die verschiedenen Festzeiten zu verarbeiten. So singt der Chor der Engel oder Hirten dem neugeborenen Heilande ihr Loblied, während Maria und Joseph in Unterbrechungen ihre eigene Gesangpartie haben. Besonders war es aber die Passion, welche der dramatischen Behandlung einen reichen Stoff darbot, und von protestantischen Componisten vielfach bis auf die neueste Zeit behandelt wurde. Mit der Ausbildung der Instrumentalmusik hielt die des Orgelspiels gleichen Schritt. Welche Veranlassung hätte der Organist auch gehabt mit seinem „Kunstspiele“ zurückzubleiben? Gaben ihm doch Sänger und Instrumentspieler bei Ausführung der Kirchenmusiken ein so nachahmungswürdiges Beispiel, daß schon Hammerschmied (1655) in der Widmung seiner „musi-

calischen Gespräche über die Evangelia" klagt, daß die Vocalisten und Instrumentisten mit ihrem „Quinteliren oder vermeintes Coloriren ihm vorkommen wie zwei sich bekriegende Fliegenschwärme, die seine Arbeit unannehmlich machten und schändeten; zwanzig Jahre später (1671) beklagt er sich abermals über die unzeitigen Instrumentalmusicanten, die vom Chore gewiesen werden müßten, weil sie mit ihren Jägerhörnern (Zinken) keiner einzigen Note schonten, und sie durch ihr gemeines unförmliches Coloriren auf's Aergste dehnten und verdreheten, des Autors Intention wider alle musicalische Regeln verwirkten, den besten Nachdruck des Gesanges verderbten und verstümmelten. So sehen wir denn jetzt schon wie sich das Schicksal an der neuen Tonweise rächt. In Rom dagegen, wo man in der päpstlichen Capelle dem Style alla Palestrina treu blieb und jede Instrumentalmusik selbst der Orgel ferne hielt, trieb derselbe neue Blüthen. Gregorio Allegri, geboren 1590, gest. 1662, componirte sein unvergleichliches zweichöriges Miserere, ein Meisterstück der Kunst und ein Erguß der reinsten Frömmigkeit, noch jetzt von der päpstlichen Capelle als deren Stolz betrachtet und bis zum Anfange des achtzehnten Jahrhunderts am Mittwoche, Donnerstage und Freitage in der Charwoche von derselben gesungen; Simonelli, seit 1662 Sänger in der päpstlichen Capelle, dessen Ostersequenz Victimae pascali auf den ersten Ostertag, und Tomaso Bai, dessen Miserere von 1714 an am Gründonnerstag von der päpstlichen Capelle gesungen wird. Ueberhaupt erhielt sich bis auf die neueste Zeit ein der besondern Ausbildung des Chorgesanges gewidmetes Streben, das seine Wirkung auf die Kraft der Stimmenzahl und der vermehrten Chöre setzt. Schon 1613 sagt uns Michael Prätorius in der Vorrede zu seiner Urano-Chorodia, daß er in der landgräflich hessischen Schloßcapelle gehört habe, wie man „etliche geistliche Psalmlieder per choros musicirt hätte." Diese Mehrchörigkeit erfordert natürlich eine Abtheilung der Chöre in solche, welche den durchgehenden Gesang und andere, welche bloß Füllstimmen hatten (Chorus pro complemento, complementa ripieni). Dieser Massengesang fand nicht nur in Italien, sondern auch, wie wir soeben gesehen haben, in Teutschland einen ungemeinen Beifall, daß Prätorius sich erlaubte fremde Compositionen in dieser Weise umzuarbeiten, solche Umarbeiten sind seine 1620 erschienene Concerti ecclesiastici et politici ex italis auctoribus iisque optimis et praestantissimis operibus collecti et aucti adjecto ripiene (ripieno = Ausfüllung) seu choro pleno. Die Krone in diesem Style gebührt jedoch unstreitig in jener Epoche dem großen Meister Orazio Benevoli, seit 1660 Capellmeister bei St. Peter im Vatican, dessen Messen, Offertorien, Motetten &c. für 3, 4, ja 12 Chöre mit ihren unbeschreiblich kunstreichen Fugensätzen für alle Zukunft Bewunderung erregen müssen. Seine große Messe zu 12 Chören und 48 Stimmen wurde am 4. August 1650 von 150 Sängern in der Kirche s. Maria sopra Minerva aufgeführt. Aehnliche Compositionen besitzen wir noch von seinen Schülern Ercole Barnabei, gest. 1690, und Carissimi, Capellmeister zu St. Apollinari in Rom, dem Begründer der Kammermusik, und dem letzten der Componisten, der die Melodie des Volksliedes l'homme armé als Thema einer Messe unterlegte, von Pitoni, gest. 1743, Pisari, gest. 1778, und Ballabene, gest. 1803, dessen 48stimmiges Kyrie und Gloria noch jetzt zuweilen aufgeführt wird. Der neueste teutsche, eben nicht ungeschickte Nachahmer dieses Styls ist Romberg in seiner 4—16stimmigen Psalmodie. Mit Alessandro Scarlatti, geb. 1650, ist die Form vollendet. Er ist unstreitig der genialste Schüler Carissimi's. Nachdem er von seinem Lehrer in die Geheimnisse der Kunst eingeweihet war, bereiste er nicht nur alle großen Städte Italiens, sondern kam selbst nach München und Wien, wo er sich längere Zeit aufhielt, auch manches componirte, ging dann wieder nach Rom, wo seine Compositionen außerordentlichen Beifall fanden und wurde endlich nach Neapel berufen als Obercapellmeister, wo er sich mit großer Liebe der Ausbildung junger Künstler widmete, für die Kirche und das Theater unermüdlich arbeitete, und endlich in einem Alter von

75 Jahren 1725 sein ruhmreiches Leben endete. Scarlatti war einer der größten Meister aller Zeiten in Rücksicht der Allseitigkeit seines Geistes. Er ist der Vollender der Kirchen-, Opern- und Kammermusik in ihrer neuen Gestaltung. Dem Recitativ gab er die höchste Vollkommenheit des Ausdruckes, und seine Arien haben alle schon die, von nun an regelrechte Form der Eintheilung in zwei Theile mit dem da capo; ebenso brachte er die Scheidung der Monodie im Recitativ, dem er zuerst seine eigenthümliche obligate Begleitung gab und der eigentlichen specifischen Melodie zum Abschlusse. Gleich groß in jeder Art der Composition, dienen seine Werke noch jetzt als treffliche Studien. Von 1680 an wurde sein Miserere am Gründonnerstage von der päpstlichen Capelle gesungen, bis zum Jahre 1821, von wo an man am Mittwoche das von Bai, am Donnerstage von dem seligen Abbate Baini und am Freitage jenes von Allegri ausführt. Noch jetzt wird, wenn am Ostersonntage der heilige Vater die Kirche betritt, seine große zweichörige Fuge Tu es Petrus etc. von der päpstlichen Capelle gesungen. Berühmte Zeitgenossen Scarlatti's waren die beiden Schüler Legrenzi's (gest. 1740) zu Venedig, Antonio Lotti, Capellmeister zu S. Marco und Francesco Gasparini, später in Rom, ein Meister im Contrapuncte sowie im concertirenden Kirchenstyle; Benedetto Marcello (gest. 1739) aus Venedig, dessen 50 Psalmen Davids eine classische Dauer haben werden; Paolo Colonna, Lehrer des höhern Contrapunctes und Stifter der Schule zu Bologna; Joseph Fux, geb. 1660 in Steiermark und 40 Jahre lang Obercapellmeister in Wien unter den Kaisern Leopold I., Joseph I. und Carl VI., geehrt von letzterm, daß er denselben, da er an der Gicht litt, in einer Sänfte nach Prag bringen ließ, um dort die Krönungsmusik zu leiten. Sein Lehrbuch: Gradus ad parnassum, lateinische Ausgabe 1725, teutsche 1742, verbreitete seinen Ruhm auch außer Teutschland, und seine Missa canonica ist ein Meisterstück contrapunctischer Gelehrsamkeit; Caldara, gest. 1763, Vicecapellmeister Kaiser Carls VI., vorzüglich beliebt durch die Anmuth und den leichten Fluß seines Styls. — Die von Scarlatti gestiftete Schule zu Neapel war nun maßgebend für die weitere Ausbildung und Gestaltung der neuen Form. Die Schüler derselben, trefflich unterrichtet in dem innern Wesen der Tonkunst, der Harmonie und dem Contrapuncte trafen zugleich auch wesentliche Verbesserungen an der äußern Form, die immer noch eckigt und unbeholfen war. Jede weitere Errungenschaft in der Tonkunst wurde aber nicht allein der profanen, sondern auch der geistlichen Musik zugewendet, die sich von nun an in ihrer äußern Erscheinung von ersterer fast nur noch dadurch unterscheidet, daß ihr ein kirchlicher Text unterlegt und sie in der Kirche gesungen wird. Besondere Rücksicht wird jetzt genommen auf die Ausbildung der concertirenden Theile der Composition auf die Soli. Die musicalische Phrase, als Glied der Epoche, war zu kurz, so, daß Cadenz auf Cadenz folgte, darum wurde dieselbe schon in ihrem Ursprunge verlängert; die Hauptmelodie wurde jetzt vorangestellt und durch eine verwandte Tonart auf ein passendes Nebenmotiv über-, und in verschiedenen Wendungen ausgeführt; dann wurde sie noch einmal in dem Haupttone wiederholt, und hierauf, nach der sogenannten Cadenz, durch ein Nachspiel des Orchesters aus der Grundmelodie der erste Theil geschlossen; der zweite Theil bestand aus einem kurzen Satze, der eine Nachahmung des ersten Satzes war, in einer zwar verwandten, dennoch merklich verschiedenen Tonart; auf die Cadenz, mit welcher auch der zweite Theil beschlossen wurde, folgte das da capo, oder die Wiederholung des ersten Theils. So bildete sich von nun an die Form des Solo aus als Arie wie als Duo, Trio, nur modificirt, je nach der naturnothwendigen Vertheilung der Stimmen. Regelmäßigkeit und Anmuth sind so in Einklang gebracht, und dem Effecte, auf den jetzt schon gerechnet wird, ist seine Stelle angewiesen. Jeder neue Vorschub kommt aber wie der weltlichen, so der kirchlichen Tonkunst zu Statten; ja nicht nur in Kirchenconcerten, Cantaten und Oratorien, sondern selbst in Messen, Offertorien und Motetten wechselt jetzt der Bravourgesang mit dem Instrumentalsolo, und in der

Kirchenmusik entfaltet noch der Contrapunct besonders in mächtigen Schlußfugen seine ganze Kraft. Als Meister dieser Schule glänzen vorzüglich Francesco Durante (1693—1755) aus Neapel, wo er in dem Conservatorio di St. Onofrio bei Scarlatti seinen ersten Unterricht erhielt. In Rom bildete er sich später unter Pasquini und Pittoni aus, und kam dann nach Neapel zurück, wo er 1715 Capellmeister am Conservatorio dei Poveri di Gesu Christo wurde; dann lebte er einige Zeit in Dresden, und erhielt endlich, nach dem Tode Leo's die Capellmeisterstelle seines ehemaligen und ersten Lehrers. Für das Theater und weltliche Zwecke componirte er nie; dagegen haben seine Messen, Psalmen und Motetten einen bleibenden Werth. Sein um ein Jahr jüngerer Mitschüler, Leonardo Leo, der ihm im Amte vorangegangen, aber schon um 1742 gestorben war, steht ihm in keiner Beziehung nach. Sein Miserere alla capella für 8 Stimmen in zwei Chören drückt nur eine einzige große Empfindung aus, und es ringt darin das Herz im Gefühle schwerer Schuld durch Reue nach Gnade und Versöhnung. Einfache Modulation mit wechselndem Vollklange sind wesentliche Vorzüge dieses erhabenen Werkes, womit Leo noch besondere Gründlichkeit und Correctheit des Styls verbindet. Eben so schön ist sein Ave Maria. Seine Opern, und vorzüglich sein Oratorium Santa Elena al Calvario verrathen den regelmäßigen Styl Scarlatti's. Ein eben so leuchtender Stern dieser Schule ist Francesco Feo (1699—1752). Seine große Messe für 10 Stimmen und großes Orchester ist eines jener seltenen ächten Kunstwerke, dem man kein Zeitalter und kein Vaterland ansieht. Unter den Schülern Leo's behauptet der jugendliche, leider zu früh verstorbene Giovanni Battista Jesi den ersten Rang. Geboren 1704 zu Pergoli (daher sein Name Pergolese) in der Mark Ancona trat er schon in seinem 13. Jahre in das Conservatorium dei Poveri in Neapel. Nachdem er in Rom den Preis in der Oper, nach dem Geständnisse seines Gegners, durch das ungerechte Urtheil der Preisrichter verloren, ging er wieder nach Neapel, und wendete sich vorzüglich der Kirchenmusik zu; dort componirte er im Auftrage des Herzogs von Mantua eine große Messe, sein Dixit und Laudate; dann sein ein- und zweistimmiges Salve regina, welches letztere in der feinen Führung der Singstimmen und in Rücksicht des Adels im Ausdrucke ein unübertreffliches Meisterstück ist, dann noch einige Messen, den 113. Psalm zu 5 Stimmen und endlich seinen Schwanengesang, sein jetzt noch viel gesungenes und hoch geschätztes Stabat mater, das er fast nicht mehr vollendete, denn er starb, während er die letzte Strophe schrieb. Ich muß gestehen, für mich haben die Compositionen Pergolese's immer einen eigenthümlichen Reiz gehabt. Schon in meiner Kindheit hörte ich sein Stabat mater und der Eindruck aus damaliger Zeit ist nach 30 Jahren noch nicht verwischt. Aus derselben Schule ging noch hervor, nebst einer großen Anzahl italienischer Künstler, Porpora, der verdienstvolle Lehrer Hasse's und unsers Joseph Haydn. Adolph Hasse, geb. 1699 zu Bergedorf bei Hamburg, von 1724—1731 in Neapel und Venedig, wurde dann Hofcapellmeister des Königs von Polen in Dresden, wo er nicht nur für das Theater, sondern auch für die Kirche Vieles componirte. Seine Kirchencompositionen lassen sich von der Opernmusik in keiner Weise als nur durch den Text, und die sich an denselben bindenden Bedingungen der äußern Form unterscheiden. Seine Messen enthalten meistens im Interesse seiner Gattin, Faustina Bordoni, der größten Sängerin des Jahrhunderts componirte Solopartien. Sein in London gedrucktes Salve regina (The famous salve regina), das mir vorliegt, ist vielleicht seine einzige Composition, die das religiöse Moment erkennen läßt. Er starb in Venedig. — Ich muß nun noch auf einen Umstand zurückkommen, der einen eigenen Passus für die Geschichte der religiösen Tonkunst in Teutschland abgibt. Mit dem Ausschlusse des liturgischen Gesangs aus der protestantischen Kirche und der Einführung des religiösen Volksgesanges entstand eine wirklich neue, in der That originelle Gattung, der metrische Choral. Das Bedürfniß einer kunstgerechten Begleitung des Gesanges auf der Orgel trug nicht wenig dazu bei, die Harmonie und den künstlichen

Contrapunct über den Choral auszubilden und ihm Aufnahme zu verschaffen, so wurde denn in Teutschland wie in Italien vorzüglich die Orgel der Mittelpunct contrapunctischer Studien, für die sich verschiedene Schulen bildeten, aus denen nicht wenige ausgezeichnete Tonsetzer schon frühzeitig hervorgingen. Die größten Heroen dieser Schulen, deren Ruhm nie erlöschen wird, sind Georg Friedrich Händel (geboren zu Halle 1684, gestorben in England 1759) und Johann Sebastian Bach (geb. zu Eisenach 1685, gest. in Leipzig 1750). Ersterer, gebildet bei dem tüchtigen Organisten Zachau in Halle, von 1702 und 1703 Organist an der Hof- und Schloßkirche seiner Geburtsstadt, dann bis 1709 in Hamburg, wo er für die Oper beschäftigt war, ohne jedoch die geistliche Musik ganz liegen zu lassen, geht endlich nach England, wo seine Schöpfungen entstehen, deren Werth nie vergehen wird. Sein Te deum auf den Utrechter Friedensschluß, und jenes andere auf den Sieg bei Dettingen ragen insbesondere aus seinen Compositionen hervor. Uebrigens sind diese nebst einigen wenigen andern Werken geringern Umfanges das Einzige, was er, zum Theil für besondere festliche, wenn auch nicht gerade streng genommen, kirchliche Feste setzte. Seine Oratorien sind ein wahrer Complex von kriegerischem Muthe und religiöser Begeisterung, und er hat in denselben für alle Zukunft eine feste Norm dieser Gattung geschaffen. Johann Sebastian Bach, einer Familie abstammend, aus der mehr als 50 Glieder anerkannte Tonkünstler waren, der Sohn eines Hofmusicus in Eisenach, erhielt seine Ausbildung auf der Michaelisschule zu Lüneburg, begleitete verschiedene Stellen und starb als Cantor und Musikdirector an der Thomasschule zu Leipzig am 28. Juli 1750. In seinen tiefsinnigen Choralausführungen für die Orgel, war er der größte Meister im Contrapuncte. Sein ganzes Leben war der heiligen Tonkunst gewidmet. Er leistete Unerhörtes; nebst seinen größern Werken bedeutend an Zahl, Messen, Passion, Magnificat, Cantaten und eine große Anzahl Claviercompositionen, arbeitete er jahrelang allwöchentlich eine Sonntagsmusik aus. Unübertrefflich ist seine Behandlung des Chorals, der sich immer aus allen Verwebungen heraus auf eine so rührende Weise vernehmen läßt. Seine Passion ist das Höchste, was die Musik in dieser Gattung geleistet hat. Ich muß es mir versagen, dieselbe näher zu besprechen, denn ich habe den mir gesetzten Raum ohnedieß schon sehr weit überschritten. Uebrigens steht J. S. Bach, wenn auch nicht vollkommen erreicht, doch nicht vereinzelt da; Teleman in Hamburg, Stölzel in Gotha, sein zweiter Sohn Philipp Emanuel, sein Schüler Doles, Hiller und später Graun u. s. w. wirkten in ähnlicher Weise. Der Einfluß Scarlatti's läßt sich an ihren Tonwerken nicht verläugnen; vorzüglich concentrirt sich in Graun's (1701—1759) Tod Jesu dieser Einfluß nach allen seinen Beziehungen; das Recitativ trägt unverkennbar den Typus der neapolitanischen Schule in seinen dem deutschen Gemüthe fremden allzuweichlichen Formen, denen immerhin der Kern und die Tiefe reiner und aufrichtiger Frömmigkeit ermangelt und die deßhalb ihre Wirkung ganz verfehlen. Wir haben bereits gesehen, wie protestantische Musiker, in Ermanglung geeigneter Unterlage aus dem Bereiche des protestantischen Cultus, zu den liturgischen Gesängen der katholischen Kirche ihre Zuflucht nehmen, ohne nur im Entferntesten daran zu denken, daß ihnen das Bewußtsein der Intention derselben gänzlich abhanden gekommen. Sie betrachten dieselben in derselben Weise, wie der Operncomponist sein libretto betrachtet, markiren die ihnen so erscheinenden poetischen Effectstellen, und suchen durch gefällige Melodie und glänzende Instrumentation das zu erreichen, was ihnen an wahrer innerer Begeisterung abgeht. Ich nehme keinen Anstand, selbst die beiden Bach, Johann Sebastian, Vater, und Emanuel, Sohn, an die Spitze dieser Richtung zu stellen, die nunmehr in Teutschland maßgebend wird, indem sich von nun an bei fast sämmtlichen teutschen Kirchencomponisten, denen insbesondere Joh. Seb. Bach während ihrer Studien als Muster vorschwebte, jedes specifisch kirchliche Moment verwischt und die christliche Tonkunst in den Indifferentismus der Zeitrichtung hinangezogen wird. Jeder neue Gewinn an Effect wird

alsbald auch für die Kirchenmusik ausgebeutet, und ganz vorzüglich ist es die teutsche Pflege der Instrumentation, die sich an der Kirchenmusik alsbald bemerkbar macht. Die Reihe dieser Richtung eröffnet Joseph Haydn; beseelt von dem besten Willen, allein zugleich geblendet von dem unwiderstehlichen Zauber der neuen Pracht, werden seine Messen zu Concerten im wahrsten Sinne des Wortes. Mozart, während seiner ganzen Thätigkeit an die Oper und das Concert zwangsmäßig gewiesen, vermochte nicht, der ihn niederdrückenden Banden sich zu entledigen. Sein Geist, kräftig und rein, unternahm zwar den großen Kampf gegen den Geist einer oberflächlichen leichtsinnigen Zeit, unterlag jedoch im Momente des beginnenden Sieges. Am vollendetsten erscheint die neue Form in Gesang und Instrumentation, prachtvoll, einschmeichelnd, aber nicht beruhigend, erhebend und versöhnend in Cherubini's Compositionen. Der letzte Meister des von hohem Ernste und heiliger Weihe getragenen Kirchenstyles einer bereits vergessenen Zeit ist Valotti in Padua (1705—1780). Seine Responsorien vorzugsweise sind gleichsam wehmüthige Klagen über den Mangel christlichernster Gedankenfülle; sein berühmter Schüler, der Abt Vogler konnte schon dem Reize nicht widerstehen, den der Gedanke auf ihn ausübte, die musicalischen Errungenschaften der Zeit mit dem Ernste und Tiefsinne seines Lehrers zu vereinigen. Seine Compositionen erhielten dadurch jene eigenthümliche Färbung, daß sie bei aller Vollendung harmonischer Bewegung keine Seite befriedigen können. Ein freundlicher Stern und wohlthuende Erscheinung jener Zeit bleibt Michael Haydn; seine Melodien sind Ergüsse der natürlichsten und aufrichtigsten Frömmigkeit. Mit Beethoven, geb. 1770, gest. 1827, beschließt sich endlich auf die würdigste Weise die lange Reihe aller der großen Geister, mit deren historischen Erscheinung der Entwicklungsgang der Tonkunst nach Form und Inhalt sich abgrenzt und bestimmt. Er, der genialste Schüler seines großen Lehrers Joseph Haydn, brachte die bezeichnete Richtung auf den höchsten Gipfel aller immerhin möglichen Vollendung. Alle Mittel, die das gesammte Reich der Töne darbietet, stehen ihm zu Gebot; seine Gewalt über dasselbe kennt keine andere Grenze, als nur jene, in welche die Natur selbst dieses Reich beschlossen; er weiß aber auch zugleich dieses Reich mit einer Weisheit und Oeconomie zu beherrschen, die ihres Gleichen in der Geschichte nicht hat. So steht er da in seiner dem Erzherzoge Rudolph, Cardinal und Erzbischof von Olmütz, seinem Wohlthäter gewidmeten Missa solennis ein gewaltiger Titane, der mit mächtiger Hand die Massen thürmt, aber auch vertheilt und ordnet und zu ihrer naturgemäßesten Einheit abschließet; doch leider wird seine Gewalt eine trotzige, seine Weisheit und Oeconomie eine dämonische; er thürmt Massen, um den Himmel zu stürmen, statt in heiliger Andacht zu demselben empor zu flehen; das ist vor Allem der Charakter seines Kyrie eleison. Vollends verlassen hat ihn die christliche Idee in dem Gloria, in dem sich weniger ein, von reinen himmlischen Wesen gesungener Preis und Friedensgesang, weit eher dagegen ein Sieges- und Triumphlied menschlicher Leidenschaft über den niedergeschmetterten Feind erkennen läßt. So ist die ganze Composition, so großartig und vollendet in ihrer Bearbeitung, daß ihr nichts an die Seite gesetzt werden kann, dennoch nur insoferne Kirchenmusik, als sie, wenn auch wohl höchst selten, in einer Kirche gesungen wird. Die christliche Idee aber ist Versöhnung und Friede; wo diese fehlen, ist ein christliches Kunstwerk rein unmöglich. Beethovens glücklichster Nachahmer, Mendelsohn-Bartholdy suchte zwar (mitunter nicht ohne Glück) die schroffen Gegensätze des Meisters zu vermitteln; allein er opferte damit seine eigene Selbstständigkeit und Originalität, und seinen immerhin geistreichen Werken fehlt daher von vorn herein jener zarte Hauch jugendlicher Frische, der so mächtig auf das Herz wirkt. — Noch eine Menge sogenannter Kirchencomponisten hat die neuere Zeit aufzuweisen; allein ich erachte es nicht als nothwendig, sie alle namentlich hier aufzuführen, indem sie ihre Beziehung zu einem der genannten Meister nicht verläugnen können. — Ueberschaue ich nun noch einmal das, auf einen engen Raum zusammengedrängte weite Gebiet der Kirchen-

musik, so stellen sich überhaupt drei große Wahrheiten fest: 1) die Musik in ihrer jetzigen Ausbildung und Gestaltung, mag sie auch jeden Anknüpfungspunct verloren, ist eine Frucht des gregorianischen Gesanges, der seinem ganzen Wesen nach ein christlicher ist; 2) die Fortbildung des gregorianischen Gesanges, bis zum 16ten Jahrh. von der Kirche geleitet, erreichte, trotz seiner diatonischen Tonleiter eben im 16ten die höchste Stufe der Ausbildung, und entfaltet einen Reichthum von Gesangesblüthen, die niemals welken werden. 3) Mit der Ausartung des gregorianischen Gesanges in unsere jetzige Kirchenmusik ist die christliche Idee aufgegeben, und entspricht derselbe nicht mehr dem Wesen des christlichen Cultus. Ein gänzliches Aufgeben des Neuen und ein Zurückgreifen nach dem Alten wird nicht thunlich sein; — eine Vermittelung muß eintreten. Die nächste Aufgabe der Kirche wird es sein, dieses Problem zu lösen. [Jacqueré.]

Musik und musicalische Instrumente bei den Hebräern. Die Musik ist als Gesang so alt als das Menschengeschlecht, und auch das Instrumentenspiel reicht in das graueste Alterthum hinauf. Ein Sohn Lamech's, Jubal, wird 1 Mos. 4, 21. als der erste Erfinder musicalischer Instrumente genannt. Bei den Hebräern finden wir die Vocal- und Instrumentalmusik seit dem Patriarchalalter im gewöhnlichen Gebrauche (1 Mos. 31, 26 f.), und sie erscheint in der Folge in vielfacher Anwendung. Sie ist die Begleiterin der Poesie und des Tanzes (2 Mos. 15, 1 ff. Richt. 11, 34.), und wurde auch zur prophetischen Erweckung und bei prophetischen Vorträgen gebraucht, weßhalb sie zu den Lehrgegenständen der Prophetenschulen gehörte (1 Sam. 10, 5. 6. 2 Kön. 3, 10—16.). Sie diente der geselligen Freude (Jes. 5, 12. 14, 11. 28, 8.), öffentlichen Feierlichkeiten (1 Kön. 1, 40.), frühzeitig auch dem Kriege (4 Mos. 10, 2. 2 Jos. 6, 4 ff. 2 Chron. 20, 19 ff.), und der Trauer (1 Kön. 13, 29 f. 2 Chron. 35, 25.). Ein Hauptbeförderer der Musik war David, welcher sie selbst schon in früher Jugend übte, und mit seiner Kunstfertigkeit im Saitenspiel den Saul erquickte, wenn der Geist der Schwermuth ihn quälte (1 Sam. 16, 23.). Als König führte er sie mit der heiligen Poesie in den Cultus ein. Er bestimmte 4000 Leviten zum Gesange und Instrumentenspiel vor dem Gezelte (1 Chron. 23, 5.); diese wurden in 24 Classen getheilt, und jeder derselben 12 Directoren vorgesetzt; an der Spitze standen als Leiter aller Chöre Asaph, Heman und Jeduthum (1 Chron. 25, 1—31.). Wie Salomo im Allgemeinen den Cultus erweiterte und verherrlichte, so geschah dieß auch mit der gottesdienstlichen Musik. Wenn die Angaben bei Josephus (Antt. VIII. 3, 8.) richtig sind, so hätte er auf die Einweihung des von ihm erbauten Tempels und zum ferneren gottesdienstlichen Gebrauche nicht weniger als 200,000 Trompeten und 40,000 andere musicalische Instrumente verfertigen lassen. Nach Josaphat zerfiel die Tempelmusik, wurde aber von Hiskias und Josias wieder hergestellt (2 Chron. 29, 27 ff. 35, 15.). Im Exil verstummte Gesang und Saitenspiel: „An den Strömen Babels saßen wir und weinten, wenn wir an Sion dachten; an die Weiden hingen wir unsere Cithern auf“ (Ps. 136, 1 f.). Doch wurde die Musik nicht ganz vernachlässigt, denn in der ersten großen Caravane von Juden, die unter Serubabel und Josua in die Heimath zurückkehrte, befanden sich 200 Sänger und Sängerinnen (Esr. 2, 65.). Nach dem Wiederaufbau des Heiligthums wurde auch die Tempelmusik wieder eingerichtet (Esr. 3, 10. Neh. 12, 27 ff.), und nach ihrem abermaligen Zerfalle hat sie später Judas Maccobäus von Neuem hergestellt (1 Macc. 4, 54.). Sie erhielt sich sofort bis in die letzten Zeiten des jüdischen Staates, obschon im weiten Abstande von der Davidischen und Salomonischen Großartigkeit. Aber der besondere Charakter und die Kunststufe der hebräischen Musik liegt im Dunkeln, und wir müssen uns deßfalls mit Vermuthungen begnügen. Am sichersten scheint zu stehen, daß sie nur Melodie, d. i. einstimmige Musik war, und die Harmonie, die gleichzeitige Verbindung höherer und tieferer Töne oder Stimmen nach dem Verhältnisse des Wohlklanges, von sich ausschloß, worauf die Analogie bei andern orientalischen Völkern

und auch die Beschaffenheit der hebräischen Saiteninstrumente hinweist. Man darf weiter annehmen, daß der Gesang ihr Hauptbestandtheil war, und die Instrumente fast durchgängig in dessen Dienste standen, ihn vorzubereiten und zu begleiten, von einer Tonart in eine andere überzuführen, Ruhepuncte auszufüllen u. dgl. Streitig ist, ob die Hebräer eigentliche Gesangweisen hatten, oder nur Cantillation, d. i. eine gesangartige Declamation oder Recitation, ähnlich jener, mit welcher jetzt noch in den Synagogen die Thora abgelesen wird. Der Cantillation ist aber außer der Verschiedenheit der Tonart und des Zeitmaaßes immer eine große Gleichförmigkeit eigen, während die Psalmen manigfaltige Gesangformen anzeigen und so die Annahme eigentlicher Weisen unterstützen. Es wird nämlich in den Ueberschriften mehrmals angegeben, daß der Psalm nach der Melodie von diesem oder jenem bekannten Liede, das mit seinen Anfangsbuchstaben oder nach dem Inhalte angeführt wird, abzusingen; z. B. Ps. 22: עַל־ אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר, „Nach der Hindin der Morgenröthe“ Ps. 56: עַל־ יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים, „Nach der stummen Taube der Fernen“ (oder nach der Punctation אֵלִם, „Taube der fernen Terebinthen“); Ps. 57. 58. 59.: אַל־ תַּשְׁחֵת, „Verdirb nicht“, u. a. Ob die Accente in das hebräische Alterthum hinaufreichen, und, wie Manche dafür halten, schon damals wie in der heutigen Synagoge als Musiknoten dienten, wird sich nie mit Sicherheit entscheiden lassen; sollte dieses wirklich der Fall sein, so müßten sie als Zeichen der Tonfolgen, nicht der einzelnen Töne angesehen werden. Unzweifelhaft ist das häufig (71 Mal) in den Psalmen und auch bei Habakuk vorkommende Wort סֶלָה ein musicalisches Zeichen, über dessen Bedeutung aber verschiedene Ansichten herrschen. Am wahrscheinlichsten ist die Erklärung nach סָלָה = שָׁלָה, syr. ܫܠܳܐ, schweigen, ruhen, mit Pause (Rosenmüller, Gesenius, Kramer, de Wette), so daß damit der Stillstand des Gesanges und das Zwischenspiel der Instrumente angezeigt würde, was vermuthlich auch durch die Uebersetzung der Siebenzig mit *διάψαλμα* ausgedrückt ist. Sonst hält man es auch für ein Zeichen der Erhebung der Stimme oder Wiederholung der Melodie um einige Töne höher, nach der Bedeutung von סָלָה erheben (Kimchi, Forkel, Herder) oder mit Annahme einer Abbreviatur und Auflösung derselben durch: סִימָן לְשַׁנּוֹת הַקּוֹל, „Zeichen den Ton zu ändern“, statt dessen andere sie auflösen mit: סֹב לְמַעְלָה הַשָּׁר, „Kehre hinauf, Sänger!“, das jetzt übliche italienische da capo (s. Eichhorn, Allg. Bibl. V. S. 545 f.). Vgl. über die hebräische Musik: Forkel, Geschichte der Musik I. S. 99. Pfeifer, über die Musik der alten Hebräer. Erl. 1799. Jones, Geschichte der Tonkunst, aus dem Englischen übersetzt von Mosel. Wien 1821. S. 1 ff. Grosheim, Fragmente aus der Geschichte der Musik. Mainz 1832. S. 6 ff. Schneider, geschichtliche Darstellung der hebr. Musik. Bonn 1834. — Die Instrumente כְּלֵי שִׁיר oder einfach כֵּלִים sind A. Saiteninstrumente, נְגִינוֹת: 1) כִּנּוֹר, *κίθαρα*, *κινύρα*, das Instrument Davids, war der Cither oder Guitarre ähnlich, hatte sechs Saiten und wurde mit der Hand (1 Sam. 26, 23. 18, 10. 19, 9), oder auch mit dem Schlageisen, plectrum (Joseph. Antt. VII. 12, 3) gespielt; 2) נֵבֶל, *νάβλα*, *ναῦλα*, *νάβλιον*, nablium, ein der Harfe ähnliches Instrument, von der Gestalt eines umgekehrten Delta Γ (nach Hieron. Isidor. und Cassiod.), in der frühern Zeit mit zehn (Ps. 33, 2. 149, 9), später mit zwölf Saiten (Joseph. Antt. VII. 12, 3), die mit den Fingern gegriffen wurden; 3) סַבְּכָא, *σαμβύκη*, ein babylonisches Instrument (Dan. 3, 5 ff.), dreieckig, harfenähnlich, von vier oder mehr Saiten, mit den Fingern zu spielen (Athen. XIV. p. 637); 4) פְּסַנְתֵּר oder פְּסַנְטֵר, *ψαλτήριον*, wieder in Babylon einheimisch (Dan. a. a. O.), harfenähnlich und gespielt mit beiden Händen (Athen. XIV. p. 636). B. Blasinstrumente: 1) עוּגָב (1 Mos. 4, 21. Job. 21, 12. 30, 31) und 2) סוּמְפֹּנְיָה (Dan. 3, 5. 10, 15), die Sackpfeife oder Panflöte; 3) מַשְׁרוֹקִיתָא

(Dan. 3, 5 ff.), wahrscheinlich dasselbe; 3) חָלִיל (1 Kön. 1, 40. Jes. 5, 12. 30, 19), die Pfeife oder Flöte, von verschiedener Art (Athen. IV. p. 176); 4) קֶרֶן oder שׁוֹפָר, קֶרֶן הַיּוֹבֵל, שׁוֹפַר הַיּוֹבֵל (3 Mos, 25, 9. Jos. 6, 4 ff. Jer. 4, 5. 6) *σάλπιγξ κερατίνη*, lituus, Horn oder Posaune, im Kriege gebraucht, zur Ankündigung des Jubeljahrs und auch bei Festlichkeiten (2 Sam. 6, 15.); 5) חֲצֹצְרָה, die Trompete, vornehmlich zum Gebrauche beim Heiligthum, wofür Moses zwei aus geschlagenem Silber hatte verfertigen lassen (4 Mos. 10, 2 ff.), die nachmals vermehrt wurden (1 Chron. 15, 24. 28. s. oben vor Salomo; eine Beschreibung bei Joseph. Antt. III. 12, 6). C. Schlaginstrumente: 1) תֹּף, أَلدُّف, Aduffe, Tambourin, eine am Rande mit beweglichen Ringen oder Schellen versehene Handpauke (2 Mos. 15, 20. 2 Sam. 6, 5. vgl. Niebuhr, Reisebeschr. I. S. 180); 2) מְצִלְתַּיִם, צֶלְצְלִים, *κύμβαλα*, cymbala, Becken, Castagnetten, in Verbindung mit der Aduffe geschlagen (2 Sam. 6, 5. 1 Chron. 13, 8. vgl. Josph. Antt. VII. 12, 3. Niebuhr, das. I. S. 181); 3) מְנַעַנְעִים, *σεῖστρα*, sistra (2 Sam. 6, 5), ein in Aegypten gewöhnliches Instrument, bestehend aus Eisenstangen, die mit lockern Ringen behängt waren (Plut. de Jsid. c. 63); שָׁלִשִׁים (1 Sam. 18, 6), von den LXX mit *κύμβαλα* übertragen, nach der Etymologie aber wahrscheinlich der Triangel. Vgl. über die musicalischen Instrumente außer den oben angeführten Schriften Harenberg, Comm. de re musica vetustissima in den Miscell. Lips. IX. p. 218 ff. Jahn, Archäol. Häusl. Alterth. I. S. 448 ff. [A. Maier.]

Mutter Gottes, s. Maria.

Muttergottesbilder, s. Bilder und Gnadenbilder.

Muttergotteslitanei, s. Litanei.

Mutterkirche, ecclesia matrix, wird im kirchlichen Sprachgebrauche in verschiedenem Sinne gebraucht. I. In der Geschichte der Ausbreitung des Christenthums wird diejenige Kirche eines Landes oder einer Provinz, bei welcher sich zuerst eine christliche Gemeinde bildete und von welcher aus das Evangelium in die benachbarten Städte und Dörfer überging, die Mutterkirche genannt, während die letzteren die Tochterkirchen — ecclesiae filiae — heißen. Obwohl sich diese Verhältnisse bei der Christianisirung jedes Landes mehr oder weniger wiederholen, so traten sie doch in der ältesten Kirche ganz besonders hervor und übten den entschiedensten Einfluß auf die Gestaltung der ursprünglichen Kirchenverfassung. Es ist bekannt, daß die Apostel und unter ihnen besonders Paulus bei Verkündigung des Evangeliums hauptsächlich die großen Provincialstädte des römischen Reiches aufsuchten und dort zuerst christliche Gemeinden stifteten: von Jerusalem, der ersten Gemeinde, kam das Evangelium in die große Hauptstadt des Orients, nach Antiochien, von da trug es Paulus in die Hauptstädte der kleinasiatischen Provinzen, dann in die Macedoniens und Griechenlands und zuletzt in die Hauptstadt der Welt. Hatte sich das Christenthum einmal in diesen Städten, die wegen ihres politischen und commerciellen Verkehrs einen bedeutenden Einfluß übten, festgesetzt, so verbreitete es sich gleichsam von selbst in die kleineren Städte und Dörfer der Umgegend und diese fanden wieder in der Gemeinde der Hauptstadt und deren Bischof ihren natürlichen Mittelpunct, von dem auch fernerhin die Leitung ihrer kirchlichen Angelegenheiten ausging. Dieses Verhältniß der Mutterkirchen und deren Superiorität über die Kirchen ihrer Umgebung findet sich schon in den apostolischen Zeiten: so nennt Ignatius in der Ueberschrift seines Briefes an die Römer die Kirche zu Rom die Vorsteherin — *ἥτις προκάθηται* — der italischen Kirchen, die von Antiochien, welcher er selbst vorstand, die Kirche Syriens (epist. ad Magnes. c. 14); Hermas erhält (Vis. II. c. 4) von dem Engel den Auftrag, das Buch, welches er schrieb, dem Clemens von Rom zuzuschicken, der es den seiner Jurisdiction untergeordneten, auswärtigen Städten senden soll; an die Mutterkirchen aller Länder verweist

Irenäus (Lib. III. c. 3. IV. c. 63) die Häretiker, um die durch die Reihenfolge ihrer Bischöfe bezeugte und überlieferte Lehre Christi kennen zu lernen; dasselbe Ansehen der Mutterkirchen macht gegen die Häretiker Tertullian geltend (de praescript. c. 20. 32. 36. adv. Marc. IV. c. 5). In allen wichtigen Fällen, wo es sich um Berathung und Ordnung allgemeiner Angelegenheiten handelte, finden wir die Bischöfe der Mutterkirchen an der Spitze der Geschäfte: auf den Concilien, die in Sachen des Osterstreites gehalten wurden, führten nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Eusebius die Bischöfe der Hauptstädte den Vorsitz und leiteten die Verhandlungen; dasselbe war der Fall auf den Synoden, die wegen des Marcionismus und Montanismus gehalten wurden (Tertull. de jejun. c. 13); ebenso handelte Cyprian von Charthago im Namen der africanischen Bischöfe in der Sache des Novatus und des Novatianus gegen Cornelius (epist. 42. 45), Dionysius von Alexandrien im Namen der ägyptischen und lybischen Bischöfe gegen Sabellius (Athan. de sentent. Dionys.), Petrus und Alexander von Alexandrien im Schisma des Meletius (Epiph. haeres. 58). Diese Superiorität der Mutterkirchen und die Befugnisse ihrer Bischöfe waren in den ersten Zeiten zwar keineswegs durch ausdrückliche Gesetze näher bestimmt, sie waren vielmehr wie von selbst aus der Natur der Verhältnisse hervorgewachsen und ohne Widerspruch anerkannt, — aber darin liegt ihre große Bedeutung, daß sie die ersten Anfänge einer hierarchischen Gliederung der Kirche wurden und den Uebergang und die Einleitung zum nachherigen so segensreichen Metropolitanverband bildeten. — Vgl. hierüber Drey, Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel, S. 325 ff. — II. In einer andern Bedeutung kommt das Wort „Mutterkirche“ in späteren Zeiten vor. Als das Christenthum gegen Anfang des vierten Jahrhunderts von den Städten aus auf dem Lande immer weiter sich verbreitete und die Kirchen in der Stadt zur Aufnahme der Gläubigen nicht mehr hinreichten, wurden auch auf dem Lande an bedeutendern Orten Kirchen errichtet und ihnen eigene Priester vorgesetzt, die unter der Aufsicht des Bischofs standen. Bald aber erhoben sich neben diesen Kirchen auf den großen Besitzungen des Adels und der Klöster die sog. Oratorien — gleichfalls mit eigenen Priestern: diese blieben jedoch den Hauptkirchen, in deren Gebiet sie lagen, immer untergeordnet, sie durften nur zur Darbringung des Meßopfers gebraucht werden (c. 35. Dist. 1 de consec. c. 5. Dist. 3 de consec.), in allen andern priesterlichen Functionen, insbesondere in der Spendung der Taufe blieben die Rechte der Hauptkirchen ungeschmälert. Diese letztern, die ecclesiae baptismales, wurden im Sprachgebrauch der damaligen Zeit mit Rücksicht auf die ihnen untergeordneten Oratorien, bisweilen auch Mutterkirchen, ecclesiae matrices, genannt. Vgl. Hert, Dissert. de eccles. filiabus, in Comment. atque Opusc. Vol. II. T. II. p. 86. § 5. — III. In der Sprache des Decretalenrechts bezeichnet das Wort: ecclesia matrix bisweilen die hierarchische Superiorität einer Kirche über andere Kirchen: so sagt das vierte Lateranconcil (c. 23. X. de privil. 5. 33): „Romana ecclesia, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum utpote mater universorum Christi fidelium et magistra“ und Innocenz III. nennt (c. 22. X. de verb. signif. 5. 40) die Cathedralkirche jeder Diöcese mit Rücksicht auf die ihr untergeordneten Kirchen „ecclesia matrix“. — IV. Auch im neuern Rechte kommt der Ausdruck Mutterkirche häufig vor. Wenn ein Theil der Parochianen wegen zu großer Entfernung von der Pfarrkirche oder wegen anderer Hindernisse von dem regelmäßigen, durch die Kirche gebotenen Besuche des Gottesdienstes abgehalten werden, so hat der Bischof das Recht und die Pflicht, für diesen Theil der Parochianen, der aber wenigstens aus zehn Familien bestehen soll, eine eigene Pfarrkirche zu errichten und dem an derselben anzustellenden Priester einen Theil von den Einkünften der alten Pfarrkirche zuzuweisen (c. 3. X. de eccles. aedif. 3. 48. Trid. Sess. XXII. c. 4. de ref.). Ist dieses geschehen, so wird die ursprüngliche Kirche die Mutter- und die neuerrichtete die Tochterkirche

genannt. Die Letztere wird durch diesen Act der bischöflichen Jurisdiction zu einer völlig selbstständigen Pfarrkirche erhoben, jedoch kann sich der Pfarrer der Mutterkirche bei der Dismembration gewisse Ehrenrechte vorbehalten, z. B. daß die Tochterkirche jährlich eine gewisse Abgabe an die Mutterkirche als Zeichen ihrer Abhängigkeit abzugeben habe, oder daß die Parochianen der neuen Kirche an den hohen Festtagen den Gottesdienst der Mutterkirche besuchen müssen u. dgl. Alle diese Ehrenrechte müssen aber ausdrücklich reservirt worden sein, war dieß nicht der Fall, so ist die Tochterkirche in jeder Hinsicht unabhängig. Wurde die Letztere aus den Einkünften der ursprünglichen Pfarrkirche dotirt, so hat der Pfarrer der Mutterkirche das Patronatrecht an derselben. Vgl. über diese Verhältnisse: Ferraris, prompta biblioth. s. v. dismembratio und Fagnani, ad c. 3. X. de eccles. aedif. 3. 48. — Eine andere Art von Mutter- und Tochterkirchen entsteht endlich durch die Union (unio per subjectionem). Wenn eine Pfarrkirche so geringe Einkünfte hat, daß sie zum Unterhalt des Geistlichen und zur Bestreitung der übrigen Bedürfnisse nicht hinreichen, so kann sie der Bischof mit einer andern Pfarrkirche in der Art vereinigen, daß sie zwar mit der letztern nicht ganz verschmolzen, aber doch ihr untergeordnet wird (Trid. Sess. XXII. c. 5. de ref.). Diese heißt sodann ecclesia matrix, jene ecclesia filia. Der Pfarrer der Mutterkirche besorgt den Gottesdienst an der ihm untergeordneten Tochterkirche oder läßt ihn durch seine Vicarien besorgen. Im Uebrigen bleibt die annexe Kirche in allen ihren Rechtsverhältnissen selbstständig, so weit dieß neben der Unterwerfung möglich ist, auch hinsichtlich der Jurisdiction, unter welcher sie bisher stand, wird nichts verändert, z. B. wenn sie mit einer benachbarten Kirche, die einer fremden Diöcese angehört, verbunden wird, so bleibt sie nichtsdestoweniger ihrem bisherigen Bischofe unterworfen (c. 2. X. de relig. domib. 3. 36). — Vergl. hiezu den Art. Filial. [Kober.]

Muzzarelli, Alfonso, italienischer Theolog, geboren 1749, stammte aus einer vornehmen Familie von Ferrara ab, erhielt seine Erziehung im adeligen Colleg zu Prato, wurde nach empfangener Priesterweihe Jesuit, mußte aber, von den Umständen gezwungen, nach 5 Jahren den Orden verlassen, erhielt einige Zeit darauf ein Canonikat zu Ferrara, wo er mit Liebe und Erfolg die geistliche Leitung der Jugend führte, ward dann als Director des adeligen Collegiums nach Parma und endlich von Papst Pius VII. nach Rom als Theolog der Pönitentiaria berufen. Von jeher neben seinen Berufsgeschäften eifrig mit Studien, besonders theologischen, beschäftiget und von Achtung und Liebe gegen die Kirche und ihre Lehren und Institute erfüllt, gab er in der Hauptstadt der katholischen Christenheit verschiedene gegen die antireligiöse Richtung der Zeit gekehrte Schriften heraus, die in ganz Italien mit Beifall aufgenommen und zum Theile auch in andere Sprachen übertragen wurden. Sein Hauptwerk ist: Il buon uso della Logica in materia della Religione, in mehreren Auflagen erschienen und in das Französische und Lateinische übersetzt. Von seinen andern Schriften mögen erwähnt werden: L'Emilio disingannato contra Rousseau; Influenza de Romani Pontefici nel governo di Roma avanti Carlo Magno; Memorie del Giacobinismo; Dissertationes selectae de auctoritate Romani Pontificis in Conciliis Generalibus etc. Muzzarelli starb heilig wie er gelebt hatte, 1815 zu Paris, wohin er 1809 von den Franzosen transportirt worden war.

Myconius, Oswald, (auch Geißhäuter genannt) ein protestantischer Theologe, wurde zu Lucern im Jahr 1488 geboren. Er studirte zu Basel, besonders unter Erasmus die schönen Wissenschaften und erhielt dann einen Schuldienst daselbst bei St. Theodor und nachher bei St. Peter. Einige Jahre später wurde er nach Zürich berufen, um daselbst ebenfalls eine Schule zu leiten. Doch hatte er sich hier kaum 3 Monate aufgehalten, als er auf Verwenden seiner Freunde in seine Vaterstadt zurückgerufen wurde, um der dortigen ersten Schule vorzustehen. Da er aber die damals soeben aufstehende neue Lehre unter die ihm anvertraute Jugend zu verbreiten suchte, so wurde er im Jahr 1523 von den Lucernern seines Amtes wieder ent-

hoben. Er kehrte nun nach Zürich zurück, um daselbst wieder eine Lehrstelle zu übernehmen. Als Zwingli in der Schlacht bei Kappel sein Leben verlor, und die Züricher Bürgerschaft, wie der Biograph des Myconius sagt, die Pflege der Wissenschaften hintansetzte, begab er sich wieder nach Basel, wo er zum Diacon bei St. Alban, und nach dem Tode des Oecolampadius zum Hauptpastor von Basel und zum Professor des neuen Testaments ernannt wurde. Die letztere Stelle legte er jedoch im Jahr 1541 nieder, weil er sich weigerte, die Doctorwürde in der Theologie anzunehmen; seine Pfarrstelle aber behielt er bis zu seinem Tode (†1552). Myconius soll beständig dem helvetischen Bekenntnisse und besonders der Zwinglischen Abendmahlslehre treu geblieben sein, obgleich Einige, z. B. Adamus und Pantaleon behaupten, er habe zu der lutherischen Auffassung hingeneigt. Derselbe hat mehrere Schriften theologischen und profanen Inhalts hinterlassen. Zu den erstern sind zu rechnen seine Commentarien über verschiedene Bücher des alten und neuen Testaments, zu den letztern seine „narratio de vita et obitu Zwinglii“, sein „tractatus de liberis rite educandis“, „de crapula et ebrietate“ etc. Vrgl. über denselben: Melchior Adamus, vitae theolog. german. Heidelberg 1620, p. 223 sq. [Brischar.]

Myconius, Friedrich, (auch Mecum genannt) ein lutherischer Theologe, wurde zu Lichtenfels in Franken im J. 1491 geboren. In seinem 13. Lebensjahre wurde er in die Schule nach Annaberg geschickt, in welcher er 6 Jahre zubrachte, worauf er in das dortige Franciscanerkloster eintrat. Gleich in der ersten Nacht soll er daselbst einen merkwürdigen Traum gehabt haben, in welchem er, wie er erzählte, zu Christo geführt worden sei. Ueberhaupt scheint derselbe öfters Visionen gehabt zu haben, wie denn Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie mehrere von demselben erzählt. Im Kloster studirte er fleißig den hl. Augustin, den Lombarden, Gabriel Biel und Alexander von Hales. Auch las er 7 Jahre lang über Tische die lateinische Bibel mit den Glossen des Nicolaus von Lyra. Da ihm aber das Studium in die Länge nicht behagte, beschäftigte er sich mit Drechsler- und andern Handarbeiten. Um diese Zeit hielt sich der bekannte Tetzel in Annaberg auf, und auch Myconius wohnte seinen Vorlesungen bei. Da der päpstlichen Ablaßbulle die Bestimmung angehängt war, daß den Armen die Ablässe umsonst ertheilt werden sollten, entspann sich zwischen Tetzel und Myconius ein Streit, da der letztere einen Ablaß umsonst verlangte, während Tetzel denselben verweigerte. (Schröckh, christliche Kirchengesch. seit der Reform. I. 116 ff.) Im Jahre 1516 empfing er die höhern Weihen und hielt am Pfingstfeste die erste Messe, welcher die beiden Herzöge von Sachsen beiwohnten. Im Jahre 1518 wurde er nach Weimar zum Predigtamte berufen. Myconius war einer der ersten, welcher der Lehre Luthers anhing und in Thüringen öffentlich für dieselbe auftrat. Im Jahre 1524 kam er nach Gotha, wo er 22 Jahre lang lebte und eifrig an der Abschaffung der katholischen Ordnung arbeitete. Als Verdienst wird ihm angerechnet, daß er im Jahre 1525 den Ausbruch des Bauernkrieges in Gotha und in der Umgegend durch sein eifriges Auftreten und sein kräftiges Wort verhindert habe. In demselben Jahre trat er auch in den Ehestand. Sein Churfürst schenkte ihm großes Vertrauen; so nahm er ihn dreimal als Begleiter mit auf seine Reisen nach Belgien. Von seinem Eifer für die angeblich reine Lehre zeugt die Predigt, welche er mit Lebensgefahr in Düsseldorf hielt und darauf im Drucke herausgab, so wie seine Disputationen mit den Mönchen in Cöln. Auch predigte er in Braunschweig, Celle, Soest und an andern Orten, wohin er mit seinem Herrn reiste. Außerdem war er auf dem Convente der Protestanten zu Schmalkalden und auf den Reichstagen zu Frankfurt und Nürnberg thätig. Im Jahre 1538 wurde er mit Franz Burkhard von seinem Churfürsten nach England geschickt, um mit Heinrich VIII., welcher sie zu sich eingeladen hatte, um zwischen der Genossenschaft der augsburgischen Confession und der englischen Kirche eine Gemeinschaft zu stiften, zu verhandeln (s. Heinrich VIII.) Doch führte diese Gesandtschaft eben so wenig, als die zu gleicher Zeit an den König von Frank-

reich von den Protestanten abgeschickte, zu einem Erfolge, und Heinrich VIII. nahm die lutherische Lehre so wenig an, daß er sie vielmehr widerlegen wollte. (Plank Gesch. der Entstehung und Veränderung des prot. Lehrbeg. III. 1, 326 ff.) Nach seiner Rückkehr aus England wurde er von dem Herzoge Heinrich von Sachsen, welcher auf seinen katholisch gebliebenen Bruder Georg gefolgt war, mit mehreren andern lutherischen Theologen in sein Land gerufen, um die Meißen'schen Kirchen zu reformiren. Nachher visitirte er die thüringen'schen Kirchen und richtete überall Schulen ein. Zwei Jahre vor seinem 1546 erfolgten Tode gab er eine Schrift heraus über die wohlriechende und kostbare Salbe, mit welcher Maria die Schwester des Lazarus den Herrn zu Bethanien salbte, und über welche der Verräther Judas als über eine Verschwendung sein Mißfallen zu erkennen gab. Er hatte dabei die Beschämung einiger Hofleute im Auge, welche den Churfürsten davon abhalten wollten, die Besoldungen der Kirchen- und Schuldiener aufzubessern. Wirklich soll diese Schrift nicht ohne Erfolg gewesen sein. Cfr. Melchior Adamus, „vitae germ. theolog." Heidelb. 1620, p. 171 sq. [Brischar.]

Myra (*τὰ Μύρα*, Strabo XIV. p. 666. Ptolem. V. 3. 6. Plin. 32. 2, 8.), eine der ersten Städte Lyciens, seit Theodosius II. Hauptstadt des ganzen Landes. Nach der Apostelgeschichte (27, 5 die Vulg. hat Lystra) landete hier das Schiff, auf welchem der hl. Paulus gefangen nach Rom gebracht wurde; Myra lag jedoch nicht unmittelbar am Meere, sondern 20 Stadien davon auf einem Felsen, als ihr Hafen galt das nahe gelegene Andriaca (*Ἀνδριάκη*, Appian b. c. 4, 82. Plin. 5. 27. 28.) Die Stadt heißt jetzt noch bei den Griechen Myra, bei den Türken Dembre. Vgl. Forbiger, alte Geogr. II. 256.

Mysien, *ἡ Μυσία*, auch *Μυσία ἡ Ἀσιανή*, das asiatische Mysien im Gegensatz zum europäischen Mysien oder Mösien am Flusse Ister, Landschaft im nordwestlichen Kleinasien, grenzte im Norden an die Propontis und den Hellespont, im Westen an das ägäische Meer, im Süden an Lydien, im Osten an Phrygien und Bithynien. Diese Grenzbestimmung war jedoch nicht immer geltend; unter der Herrschaft der Perser bezeichnete der Name Mysien bloß den nordöstlichen an der Propontis gelegenen Theil des Landes, der westliche hieß Kleinphrygien, der südliche Troas; unter den christlichen Kaisern umfaßte die Eparchie Hellespontus den größten Theil von Mysien, im Süden gehörte Einiges zur Provinz Asia, der alte Name war aber immer noch üblich, so auch zur Zeit der Apostel, vgl. Apostelgesch. 16, 7 ff., wo das ganze Gebiet zur Provinz Asia geschlagen war (cic. Flacc. 27, 65), Forbiger, alte Geogr. II. 110 ff.

Mystagog (*Μυσταγωγός*) ist bei classischen Schriftstellern theils derjenige, welcher in die Mysterien einführt und einweiht, was Sache der Priester war (Diod. Sic. Biblioth. XX. 110.), theils derjenige, welcher den Fremden die Merkwürdigkeiten eines Ortes zeigt (hi, qui hospites ad ea, quae visenda sunt, ducere solent et unumquidque ostendere, quos illi mystagogos vocant etc. Cicero, Act. II. in Verrem, L. IV. c. 59.), wird aber meistens im ersteren Sinn gebraucht. Daher heißt es bei Hesychius: *Μυσταγωγὸς, ἱερεὺς ὁ τοὺς μύστας ἄγων*, und bei Suidas: *Μυσταγωγὸς, ἱερεὺς μυστηρίων διδάσκαλος.* Und in ähnlichem Sinne erklären beide das Verbum *μυσταγωγεῖν*, Hesychius sagt: *μυσταγωγεῖ, μυστήριον ἄγει*, Suidas: *μυσταγωγεῖ, αἰτιατικῇ· μυστήρια ἐπιτελεῖ, ὡς μυστήριον ἄγει καὶ ἐκδιδάσκει.* Bei den Kirchenschriftstellern werden mit *μυσταγωγία* und *μυσταγωγεῖν* öfters die hl. Sacramente, der Unterricht über sie und die Ertheilung derselben bezeichnet, namentlich gilt dieß in Betreff der Taufe, Firmung und Eucharistie. So sagt z. B. Severianus in Bezug auf erstere: *Πῶς βαπτιζόμεθα; ἐν ὀνόματι πατρὸς, και υἱοῦ, καὶ ἁγίου πνεύματος· ποία μείζων, ἡ ἀναγέννησις ἢ τῆς δημιουργίας, ἢ ἡ τῆς μυσταγωγίας; Ἐκεῖ ἀρχὴ ζωῆς εἰς θάνατον· ὧδε ἀρχὴ θανάτου εἰς ζωήν* (Homil. V. de creatione), und Chrysostomus: *Ἀναμνησθῇς τῆς φωνῆς ἐκείνης, ἣν ἀφῆκας μυσταγωγουμένη·*

ἀποτάσσομαί σοι σατανᾶ κτλ. (Homil. XXI. ad populum Antioch.) Und die Eucharistie nennt letzterer ἱερὰ μυσταγωγία (Hom. LXXII.) und den Kelch bei derselben κρατὴρ τῆς μυσταγωγίας (Hom CI.) Daher heißen auch die Katechesen des Cyrillus von Jerusalem über die Taufe, die Salbung mit dem Chrisma und die Eucharistie mystagogische Katechesen (s. Cyrillus Hierosolymitanus). Cf. du Cange, glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis, s. v. und Suicer, thesaurus ecclesiasticus, s. v.

Mysterien, religiöse, mysteria religionis, myst. fidei, myst. theologica — religiöse Geheimnisse. Das Wort Mysterium, μυστήριον, bedeutet Geheimlehre und bezeichnete bei den Heiden eine Erkenntniß, welche vor dem Volke geheim gehalten, nur besonders Eingeweihten mitgetheilt war. Diese Eingeweihten pflegten sich zu regelmäßigen Festen, zur Erhaltung und Fortpflanzung ihrer geheimen Lehren — in der Regel zugleich auch politische Zwecke verfolgend — zu vereinigen, und die Feier dieser Feste hieß dann Mysterien-Feier. In dem Christenthume wurde der Begriff auf das Object der Erkenntniß, und zwar so übergetragen, daß als Mysterien solche Wirklichkeiten bezeichnet wurden, welche an sich und mithin gleichmäßig allen Menschen unbekannt (res arcanae) und nur durch specielle Offenbarung Gottes erkennbar sind, und zwar auch dieses wieder für alle Menschen in gleicher Weise. Ueber diese letztern, die christlichen Mysterien, ist es, daß im Folgenden gehandelt wird. — Sollten wir aber ohne Weiteres ganz bestimmt angeben, was unter christlichen Religions-Geheimnissen zu verstehen, und welche Wirklichkeiten oder Wahrheiten als solche zu bezeichnen seien, so befänden wir uns in Verlegenheit. Fragen wir deßhalb die Theologen, und zwar, der Sicherheit wegen, die neueren. Dieselben geben uns aber leider nicht einerlei, überhaupt nicht befriedigende Antwort. Die Einen verstehen unter Mysterien ganz allgemein solche Glaubenswahrheiten, welche wir nur in Folge göttlicher Offenbarung zu erkennen vermögen, im Gegensatz zu solchen, welche auch die Vernunft aus und durch sich allein zu erkennen im Stande sei und zum Theil bereits vor Christo erkannt habe, zum Theil sicher erkannt haben würde, wenn nicht die göttliche Offenbarung in Christo zuvorgekommen wäre. Diese Theologen identificiren also die Mysterien mit den sogenannten Dogmata pura (s. d. Art. Dogma Bd. III. S. 196). So Liebermann (Instit. theol. Prolegom. c. III. art. I. § 7) und Schwetz (Theol. general. Viennae 1849, pag. 614). Andere unterscheiden zweierlei Dogmata pura. Die einen, sagen sie, sprechen Wahrheiten aus, welche zwar nicht anders als durch Offenbarung zu erkennen, dann aber wenn sie geoffenbart sind, vollkommen erkannt werden, ohne ferner dunkel zu sein oder Zweifeln Raum zu geben; andere dagegen solche Wahrheiten, die auch selbst dann wenn sie geoffenbart sind, unerkannt bleiben, die also durch die Offenbarung nur bekannt gemacht, nicht aber zum innerlichen Verständniß gebracht werden können. Demgemäß unterscheiden sie Mysterien im weiteren und Mysterien im engern Sinne. Mysterien im engern Sinne sind die zuletzt genannten Wahrheiten. So die Trinität; während z. B. die Existenz der Engel ein Mysterium im weiteren Sinne ist. So Wiest (Instit. theol. dogm. in usum acad. Lib. I. cap. I. Sect. 2. § 58) und Dobmayer (Syst. theol. cathol. P. I. c. II. sect. 2. § 125. T. II. p. 553. cf. ib. p. 291). Noch andere beschränken, von der nämlichen Unterscheidung ausgehend, den Begriff Mysterium auf die von Wiest und Dobmayer sogenannten Mysterien im engern Sinne, so daß die dogmata pura erster Classe nicht mehr als Mysterien gelten. So Klüpfel (Inst. theol. dogmat. prolegom. § 90), Perrone (Praelect. Tract. de vera relig. adv. incredul. cap. I. propos. 3), Dieringer (Lehrb. d. kath. Dogmat. § 2. n. 3). Fragt man, worin denn das Nichtbegreifenkonnen bestehe, welches gewisse Glaubenswahrheiten zu Geheimnissen im angegebenen Sinne mache, so antworten Klüpfel und Perrone am bestimmtesten, indem sie als den höchsten Grad desselben dieß bezeichnen, daß wir zwar genau wissen, was Subject und Prädicat in einem fraglichen Dogma, jedes für sich, besagen wollen, auf

keine Weise aber erkennen, wie sie verbunden sein können, wie dieses Prädicat von diesem Subjecte ausgesagt werden könne. Was wir z. B., sagt Perrone, unter drei Personen zu verstehen haben, wissen wir genau; ebenso ist uns der Begriff Ein Wesen vollkommen klar; aber daß nun Ein Wesen in drei Personen oder drei Personen als Ein Wesen existiren, d. h. den Nexus jener beiden Begriffe, des Subjectes und des Prädicates, vermögen wir nicht zu begreifen. Aehnlich auch Wiest, Dobmayer u. A. Schon der Art. Dogma hat dargethan (B. III. S. 197), mit dieser Erklärung sei so viel als Nichts erklärt. Der Ausdruck „Erkenntniß eines Subjectes und eines Prädicates" hat nur dann einen Sinn, wenn dabei als Subject das Subject dieses Prädicates und als Prädicat das Prädicat dieses Subjectes gemeint ist. Dann aber setzt Erkenntniß des Subjectes und Prädicates, oder, wie Perrone sagt, der Termini, Erkenntniß des Nexus beider als Bedingung voraus. Die Sache verhält sich so: Ist ein Begriff gegeben und es handelt sich um Erkenntniß dieses Begriffes, so wird man sagen, solche Erkenntniß sei geschaffen, wenn die Bestimmungen erkannt sind, welche jenen Begriff constituiren, und zugleich erkannt ist, in welchem Zusammenhange dieselben unter sich und zu dem Ganzen als solchem stehen. Werden dann die so erkannten Bestimmungen von dem gegebenen Begriffe ausgesagt oder demselben zugeschrieben oder beigelegt, so wird ein Urtheil ausgesprochen, werden Subject und Prädicat gesetzt. Werden sämmtliche Bestimmungen oder Bestandtheile ausgesprochen, die man bei der Zergliederung eines Begriffes gefunden hat, so ist das ausgesprochene Urtheil ein vollständiges; unvollständig dagegen ist es, wenn nur ein Theil derselben prädicirt wird. Wer also z. B. Gott erkennt, erkennt ihn als Vater, Sohn und Geist. Spricht er dann diese Erkenntnisse aus, so äußert er das Urtheil: Gott ist Vater, Sohn und Geist, und setzt hiemit Gott als Subject, Vater, Sohn und Geist als Prädicat. Jetzt erst ist das Subject wie das Prädicat erkannt, jenes weil es als Subject dieses Prädicates, weil Gott als Vater, Sohn und Geist, dieses aber weil es als Prädicat dieses Subjectes, weil Vater, Sohn und Geist als das erkannt sind, was Gott ist; und die Frage nach dem Zusammenhange zwischen Subject und Prädicat fällt nun von selbst hinweg, weil dieser ja gerade darin erkannt ist, daß erkannt wurde, das Subject sei das, was im Prädicate ausgesagt ist. Es hat also jene Frage entweder keinen Sinn, oder sie setzt die Annahme voraus, Gott sei etwas ganz Anderes, als Vater, Sohn und Geist. — Ist es mit der vorgeführten Antwort auf die Frage, was die Mysterien zu Mysterien mache, so schlimm bestellt, so müssen wir vorziehen, uns mit der allgemeinen und weniger bestimmten zu begnügen, welche erklärt, gewisse Glaubenslehren seien Mysterien deßhalb, weil ihr Object zu erhaben sei, als daß der menschliche Verstand es erreichen und durchdringen könnte. Wie allgemein auch und unbestimmt diese Erklärung ist, sie hat doch insofern einen Sinn, als man zwischen der Creatur als einem Diesseitigen und Gott als Jenseitigem unterscheiden und sagen kann, es müsse a priori gewiß sein, daß wir das Diesseitige und Endliche mehr zu erkennen im Stande seien als das Jenseitige und Unendliche. Darnach würden als Nicht-Mysterien diejenigen Dogmen erscheinen, deren Object Creatürliches, als Mysterien aber diejenigen, deren Object Gott und Göttliches ist, und diese wieder in desto höherem Grade, je reiner oder ausschließlicher von Gott und Göttlichem die Rede ist. Aber wenn nun dieselben Theologen näher erklärend beisetzen, der Grund, warum gewisse Glaubens-Objecte nicht oder höchst unvollkommen erkannt werden, liege keineswegs in deren Erhabenheit allein, sondern zugleich auch in der Schwäche und Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnißkraft an sich; wenn sie eben deßhalb weiter geltend machen, wie sie in Wahrheit einstimmig thun (zugleich mit dem apologetischen Zwecke, das Führwahrhalten von Glaubensmysterien gegen die Rationalisten zu rechtfertigen), wir erkennen auch das Creatürliche sehr unvollständig und es gebe sowohl in der Natur als im Gebiete des Geistes eine Menge Mysterien, unzählige, nicht nur bis jetzt, sondern für immer unerkannte Wirklichkeiten; und

wenn, was unzweifelhaft der Fall, diese Bemerkungen vollkommen richtig sind: dann vermögen wir nicht einzusehen, warum die Glaubensobjecte im Gegensatz zu andern Wirklichkeiten, ohnehin nicht, warum einige Gegenstände des christlichen Glaubens im Gegensatz zu anderen Gegenständen desselben Glaubens Mysterien genannt werden. Wenn das Eine ebenso unerkannt ist wie das Andere, warum bezeichnet man nicht allebeide als Mysterien? und wenn sich das Nichtbegreifen des Einen von dem des Andern nur graduell unterscheidet, warum bleibt man nicht dabei, nur von größeren und geringeren Mysterien zu sprechen? Man könnte etwa festsetzen: ist so und so viel Klarheit in der Erkenntniß erreicht, so soll, obgleich absolutes Licht noch nicht vorhanden ist, die Benennung Mysterium aufhören. Allein wer wäre im Stande, diese Grenzen zu bestimmen, die Linie zu ziehen, welche zwischen Mysterium und Nichtmysterium scheiden soll? — Nach all diesem müssen wir die Hoffnung aufgeben, von den zu Hilfe gerufenen Theologen zu erfahren, warum sie entweder alle oder einige christliche Dogmen Mysterien nennen. Lassen wir deßhalb die Frage nach dem Warum bei Seite, um uns zu dem einfach Factischen, nämlich zu der Frage zu wenden, welche Glaubenslehren oder Glaubensobjecte die Theologen als Mysterien bezeichnen. Daß die bisher vorgeführten Theologen nicht alle, sondern nur einige Glaubensobjecte als Mysterien bezeichnen, hat das Vorgetragene bereits gezeigt. Die Frage ist: welche? Auch hier vermissen wir Bestimmtheit und Klarheit. Vor Allem möchte man zum wenigsten erwarten, daß diejenigen, welche Mysterium mit dogma purum zusammenfallen lassen, mehr Mysterien namhaft machen, als diejenigen, welche nur einen Theil der dogmata pura als Mysterien anerkennen. Aber auch selbst diese Erwartung wird nicht befriedigt. Alle vorgeführten Theologen reden gleicher Weise allgemein und unbestimmt. Bei den Einen wie bei den Andern findet man statt einer ordentlichen Aufzählung die allgemeine Formel „wie z. B. die Trinität, die Incarnation, die Eucharistie u. dgl." Wenn man indessen Alles zusammen nimmt, was man da und dort zerstreut vorfindet, so wird man wohl behaupten dürfen, es werden von der Mehrzahl der Theologen als Mysterien behandelt die Trinität, die Schöpfung aus Nichts, die Erbsünde, die Incarnation, die Sacramente, die Prädestination und die letzten Dinge; so daß man wohl der Erklärung beistimmen kann, Geheimnisse des Glaubens werden gewöhnlich die begrifflichen Fixirungen der Fundamentalthatsachen der Offenbarung genannt, welche zugleich meistens die objective Unterlage des gottesdienstlichen Lebens bilden (Dieringer a. a. O.). Ist aber dieses richtig, so muß man sich wundern, daß die Theologen nicht den gesammten Inhalt des christlichen Glaubens als Mysterium behandeln. Was bleibt denn nach Abzug jener Fundamentalthatsachen der Offenbarung, jener Fundamentalwahrheiten, noch übrig? Etwa die Zwischenbegriffe, welche den Uebergang von einem Hauptbegriff zum andern bilden, oder, genauer zu sprechen, die einzelnen Momente jener Fundamentalwahrheiten; wie immer nach Wegnahme eines Begriffes als solchen Nichts weiter übrig bleibt, als dessen einzelne Bestimmungen, z. B. nach Abzug des Begriffes Mensch Nichts als Körper, Geist, dann Haupt, Brust, Arme, Beine ꝛc., Denkkraft, Willenskraft ꝛc. Ist es nun nicht seltsam, einen Begriff als solchen für mysteriös zu halten, dessen einzelne Momente aber nicht, jenen nur durch Gott, und auch so noch unvollständig, diese dagegen durch sich selbst und vollständig erkennen zu wollen? Allerdings mögen diese einzelnen Momente als solche vollkommen klar sein; allein sie kommen ja nur in Betracht als Momente des Ganzen, aus dem sie zu erkennen und auf das sie zurückzuführen sind. Ein und das andere Beispiel mögen das Gesagte klar machen. Die Trinität, sagen die Theologen, ist ein Mysterium, ein unbegreifliches Geheimniß, das Dasein Gottes dagegen, nicht minder die Einheit, Geistigkeit, die und die Eigenschaften Gottes, sind kein Geheimniß. Das ist ungereimt. Die volle, wahre Erkenntniß Gottes ist die Erkenntniß: Gott ist dreifaltig; der ganze, wirkliche Gott ist der als Vater, Sohn und Geist seiende Gott. Jede andere Erkenntniß von Gott ist nur

ein Moment dieser Einen, entweder darauf hinführend oder daraus folgend. So die Erkenntniß: Gott ist, oder: es ist ein Gott. Offenbar ist die Frage: was für Gott? und die Theologen werden doch wohl concediren, wenn wir ihnen sagen, sie erkennen, daß Gott sei nur dann, wenn sie erkennen, daß er als dreifaltiger Gott sei; wer nicht erkennt, daß Gott als Vater, Sohn und Geist sei, der erkennt nicht, daß Gott sei. Ferner: Gott ist Einer oder es gibt nur Einen Gott. Ist denn das wahr? Allerdings ist es wahr, aber nur dann, wenn erkannt ist, dieser Eine Gott sei als Vater, Sohn und Geist. Ist das nicht erkannt, so ist mehr als Nichts von Gott erkannt, so ist ein Nichtgott als Gott erkannt, ist eine irrige Vorstellung von Gott gebildet. Ebenso wenn gesagt wird: Gott ist Geist, wissend, wollend, allmächtig ꝛc., so ist dieses doch wohl nur dann wahrhaft und ist mit diesen Begriffen nur dann die Wahrheit d. h. der wirkliche Gott erkannt, wenn erkannt ist: Gott ist als dreifaltiger Gott Geist, wissend, wollend ꝛc. Wer eine richtige Erkenntniß von dem Menschen zu äußern wähnte, wenn er etwa sagt: der Mensch ist, oder: der Mensch hat zwei Arme, zwei Ohren ꝛc., der machte sich offenbar lächerlich. Noch mehr derjenige, der behauptete: der Mensch als solcher lasse sich nicht erkennen, sei ein Mysterium, sehr leicht dagegen und vollständig lasse sich begreifen die hypostatische Einheit von Natur und Geist, der gesammte körperliche Organismus, sowie die Energie des Geistes und nicht minder das Zusammenwirken beider. Genau so verhält es sich nun mit sämmtlichen Dogmen. Oder ist es nicht ungereimt, das Gewordensein der Welt, das Dasein zweier Willen in Christo, die Wirkung einzelner Sacramente, wie der Taufe, der Buße ꝛc. für klare und begreifliche, das Gewordensein der Welt aus Nichts dagegen, die hypostatische Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur in Christo, das Wesen des Sacramentes an sich, die Gnadenwirkung durch ein wahrnehmbares Zeichen, für unbegreifliche Gegenstände auszugeben? Nur derjenige erkennt ja das Gewordensein der Welt der Wahrheit gemäß, der es erkennt als ein Gewordensein aus Nichts durch einen schöpferischen Willensact Gottes, und wer es nicht als dieses erkennt, hat entweder gar keine Erkenntniß oder eine irrige Vorstellung davon; nur derjenige begreift die zwei Willen in Christo, der die hypostatische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in ihm so erkannt hat, wie sie ist oder als das, was sie ist, und zwar genau in dem Grade, als letztere Erkenntniß vollkommen oder unvollkommen ist; und nur der kann vernünftiger Weise das, was in der Taufe, Buße ꝛc. vorgeht, zu begreifen meinen, der das Wesen des Sacramentes an sich begriffen hat; wer dagegen Letzteres für ein undurchdringliches Geheimniß ausgibt, macht sich lächerlich, wenn er Jenes zu begreifen vorgibt, denn was in den einzelnen Sacramenten, und zwar in allen gleicher Weise, wirkt und zur Erscheinung kommt, ist eben das Wesen des Sacramentes an sich. — Diese Andeutungen, welche jeder Leser leicht vervollständigen kann, werden genügen, den Satz zu rechtfertigen, daß es unstatthaft sei, den Begriff Mysterium auf einen Theil der Dogmen zu beschränken. Entweder ist er auf sämmtliche oder auf keines anzuwenden. Daher werden wir in diesem Stücke die Mehrzahl der Theologen verlassen und wenigen beistimmen müssen, welche, wie Tournely und neuerdings Staudenmaier, in dem Begriffe mysteria fidei, Glaubensgeheimnisse, sämmtliche Dogmen, sämmtliche Momente des christlichen Glaubens, zusammenfassen. Wir werden um so weniger Anstand nehmen, diese Auffassung uns anzueignen, als sie die der alten Theologen, der Kirchenväter, gewesen und auf die Anschauung der Apostel und die Erklärung des Herrn gegründet ist. Der hl. Augustin — um mit einem Vater zu beginnen, der mit Recht des größten Ansehens genießt — faßt die alt- und neutestamentliche Offenbarung überhaupt als Offenbarung solcher Wahrheiten, welche wir erkennen müssen, aber durch uns selbst zu erkennen nicht im Stande sind (res quas ignorare non expedit nec per nosmet ipsos nosse idonei sumus). Im alten Testament ist diese Offenbarung unvollständiger, im neuen Testament vollständiger, entsprechend der zeitlichen Entwicklung der Menschheit, pro aetatum generis humani distributione (De civ.

Dei XI, 3; X, 32, 2; vgl. ebendaselbst XIX, 18). Es will damit nicht gesagt sein, daß im Christenthume Alles geoffenbart sei, wornach man fragen kann, noch auch daß wir nach Empfang der Offenbarung absolute Erkenntniß der betreffenden Geheimnisse besitzen = was rein unmöglich ist, so lange unser Geist durch das sterbliche Fleisch niedergehalten ist, anima mortali carne aggravata (Sermo ad Catech. c. 12 (23); Retract. I, 14). Aber alles Nothwendige ist im Christenthum geoffenbart, und zwar so daß wir genügende Erkenntniß desselben haben, so daß das Christenthum geradezu Offenbarung der göttlichen Geheimnisse zu nennen und den der Kirche durch die Taufe Einverleibten zu sagen ist, sie seien in die heiligen Geheimnisse eingeweiht, sacris mysteriis imbutos esse (de pecc. mer. et remiss. I, 25. n. 38). So erscheint also bei Augustin der gesammte Inhalt des christlichen Glaubens als Geheimniß, als etwas an sich Verborgenes, jetzt aber Offenbares. Diese Auffassung Augustins hat um so mehr Bedeutung, als dieser Vater bereits mit Entschiedenheit einige der im Christenthum geoffenbarten Geheimnisse als Geheimnisse in ausgezeichnetem Sinne, als Sacramenta, zur Unterscheidung von den übrigen, bezeichnet hat. Gregor von Nazianz bezeichnet kurzweg den gesammten Inhalt des christlichen Glaubens als Geheimnisse, und es ist sehr instructiv, wenn er gelegentlich bemerkt, die meisten unserer Geheimnisse dürfen den Außenstehenden nicht bekannt gemacht werden (μηδὲ ἐκφορὰ τοῖς ἔξω τὰ πολλὰ τῶν ἡμετέρων μυστηρίων). Als Geheimniß aber bezeichnet er das im Glauben Erkannte deßhalb, weil es, vorher verborgen, durch Christum geoffenbart sei (Orat. quadrag. II, 33—35. Ed. Par. 1630. T. I. p. 687). Ebenso finden wir bei Basilius unter dem Ausdruck Glaubens- oder Religionsgeheimnisse, μυστήρια πίστεως, μυστ. εὐσεβείας, Alles verstanden, was Gegenstand der gläubigen Ueberzeugung der Christen ist (de spiritu s. c. 27. T. II. p. 351 sq. Ed. Par. 1637); und um ein Mißverständniß in dieser Hinsicht unmöglich zu machen, hat derselbe Väter ebendaselbst c. 16. p. 326 der Aeußerung, daß die Offenbarung der Geheimnisse ein eigenthümliches Geschäft des hl. Geistes sei (ἡ ἀποκάλυψις τῶν μυστηρίων ἰδίως τῷ πνεύματι προσήκει), die Erklärung beigefügt, es sei durch den hl. Geist, daß sich Gott in der Schöpfung, in Christo, in der prophetischen und apostolischen Predigt geoffenbart, uns über das Diesseits und Jenseits unterrichtet habe. Nicht minder giebt auch Athanasius dem gesammten Inhalt des christlichen Glaubens den Charakter eines Mysterium, wenn er ganz allgemein erklärt, das für den Glauben Ueberlieferte dürfe nicht vorwitzig erforscht werden (Ep. IV ad Serap. c. 5. p. 699: τὰ γὰρ τῇ πίστει παραδιδόμενα ἀπεριέργαστον ἔχει τὴν γνῶσιν), und an einem andern Orte: der Glaube bestehe darin, das Unmögliche für möglich, das Schwache für stark, das Leidenlose für leidend, das Unvergängliche für vergänglich zu halten; das eben sei das große Geheimniß (τοῦτο τὸ μυστήριον τὸ μέγα), daß die Gottheit gekommen, nicht um sich selbst zu rechtfertigen, denn sie hatte ja nicht gesündigt, sondern, Ueberfluß besitzend, sich arm gemacht habe 2c. (c. Apoll. II, 11. p. 948). Er will sagen: im Christenthum ist ganz Unbekanntes, ist der bis dahin verborgene Weltplan Gottes geoffenbart worden; so ist der ganze Inhalt unseres Glaubens ein (ehemaliges) Geheimniß; weßhalb man sich auch nicht wundern darf, wenn Begriffe darin zum Vorschein kommen, die von den uns geläufigen weit abweichen. Verfolgen wir so die Väter bis zu den ältesten hinauf, überall, bei Lactantius, Cyprian, Tertullian, Origines, Clemens, Irenäus, Justin, Ignatius, begegnet uns die gleiche Anschauung. Sehr gern und häufig wird der gesammte Glaubensinhalt mysterium veritatis oder mysterium verae religionis genannt, und zwar deßhalb, weil er Wahrheiten umfaßt, die, vorher unbekannt, durch Christum geoffenbart worden — veritas revelata divinitus (vgl. Lact. Instit. I de falsa relig. 1; II de orig. error. c. 15; [Pseudo (?)] Cyprian. de nativit. Dom. Prolog; Tertull. passim. S. Semler, index Latinit. Tertull.; Orig. de Princ. IV, 1; besond. III, 3, womit zu vergleichen: Tom. XIII in Joann. p. 259; Clem. Al. Strom. V, 9 u. 10. p. 679 sq.

Pott; ibid. VII, 1. p. 831: ὁ τοίνυν θεὸν πεπεισμένος εἶναι παντοκράτορα καὶ τὰ θεῖα μυστήρια παρά τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ ἐκμαθὼν, πῶς οὗτος ἄθεος; vrgl. ibid. I, 12. p. 348; Iren. adv. Haer. IV, 26 (43); II, 28 (47); Just. Mart. apol. I, c. 19. p. 66 vgl. Epist. ad Diogn. c. 4. 7. 10; Ignat. ad Ephes. c. 19). Die Grundanschauung der Väter liegt also in dem Gedanken: durch Christum sei offenbar geworden, was vorher verborgen gewesen, nämlich zunächst die Veranstaltungen Gottes zur Restitution, Rechtfertigung und Beseligung der Menschen, damit sofort weiter der göttliche Weltplan im Ganzen und eben damit zugleich auch das Wesen Gottes selbst; folglich erscheine das durch Christum Geoffenbarte und von den Christen Geglaubte als Geheimniß in dem Sinne, daß es ewig Geheimniß würde geblieben sein, wenn es nicht geoffenbart worden wäre. Mit diesem Grundgedanken haben sich jedoch schon frühe zwei weitere Berücksichtigungen verbunden, welche den Inhalt des christlichen Glaubens auch noch in anderer Hinsicht, als der genannten, als Mysterium erscheinen ließen. Erstens nämlich hielten die Christen jener Zeit ihr eigentlich religiöses Leben, die gottesdienstlichen Handlungen und die denselben unmittelbar zu Grund liegenden Glaubensbestimmungen vor Juden und Heiden, theilweise sogar vor den Katechumenen geheim (s. d. A. Arkan-Disciplin B. I. S. 396), und das so Geheimgehaltene erschien nun als Mysterium in einem ähnlichen Sinne, wie die alten heidnischen Mysterien. (In diesem Puncte ist Clemens von Alexandrien am meisten belehrend.) Zweitens mußte das in Christo Geoffenbarte dem menschlichen Verstande ausgezeichnete Schwierigkeiten bereiten, weil es, eine ganz neue Weltordnung begründend und neue Anschauungen gewährend, auch neue Begriffe forderte. Insofern erschienen die Objecte des christlichen Glaubens mehr als andere Erkenntnißgegenstände als unbegreiflich, als Geheimnisse. Hiebei aber haben die Kirchenväter ohne Ausnahme nicht unterlassen, zu bemerken, daß dieß mit enger Beschränkung zu nehmen sei, denn vermöge der Schwäche und Beschränktheit der menschlichen Erkenntnißkraft an sich seien und bleiben auch alle übrigen Erkenntnißobjecte stets mehr oder weniger unbegriffen. In diesem Puncte zeichnet sich besonders Athanasius aus. — Halten wir nun aber, ohne diese beiden Nebenpuncte für jetzt weiter zu berücksichtigen, nur den Hauptgrund fest, warum die Kirchenväter die christlichen Glaubenslehren als Mysterien bezeichnet haben: so finden wir, sie haben diese ihre Anschauung nicht selbst gebildet, sondern von den Aposteln überkommen. Die Apostel nennen sich Verwalter der Geheimnisse Gottes, dispensatores mysteriorum Dei, weil sie Diener Christi, ministri Christi, sind (1 Cor. 4, 1) d. h. das Evangelium verkünden, den christlichen Glauben verbreiten. Demnach erscheint der Inhalt des christlichen Glaubens überhaupt als Geheimniß (Ephes. 6, 19; Col. 4, 3. 4; 1 Tim. 3, 9), und die Verkündiger des Evangeliums offenbaren Geheimnisse (1 Cor. 2, 7). Wie so? Im Evangelium wird Etwas geoffenbart, was bisher der Menschheit unbekannt gewesen, ein mysterium, quod absconditum fuit a saeculis et generationibus, nunc autem manifestatum est (Col. 1, 26 vgl. Ephes. 1, 9. 10; 3, 1—12; Röm. 16, 25. 26). Wir wissen, es ist dieß nichts Anderes als der in Christo offenbar gewordene ewige Weltplan Gottes (Eph. c. 1 u. 3), daher das so geoffenbarte Geheimniß näher zu nennen ist die bisjetzt verborgene Weisheit Gottes, Dei sapientia in mysterio (1 Cor. 2, 7 ff.; vgl. Röm. 11, 33 f.). Von selbst versteht sich, daß mit diesem Weltplan im Ganzen zugleich die einzelnen Momente desselben bekannt werden; daher von einzelnen speciellen Geheimnissen die Rede ist (Röm. c. 9—11; 1 Cor. 15, 51; Eph. 5, 22). Es ist aber auch nicht durch die Apostel, daß diese Anschauung gebildet worden; dieselbe kommt von dem Herrn. Christus nennt das, was er offenbart, Geheimnisse des göttlichen Reiches, mysterium regni Dei, ein Geheimniß, welches eben Geheimniß geblieben wäre, wenn er es nicht geoffenbart hätte, und für alle Jene Geheimnisse bleibt, denen seine Offenbarung nicht zu Theil wird (Matth. 13, 11; Marc. 4, 11; Luc. 8, 10). Hiernach ist also von Anfang an das Object des christlichen Glaubens

als Geheimniß deßhalb bezeichnet, weil es, bis dahin unbekannt, in Christo offenbar geworden ist. Das haben wir als den Hauptbegriff des christlichen Mysteriums festzuhalten, und demgemäß erscheinen sämmtliche Bestimmungen unseres Glaubens ohne Ausnahme und ohne Unterschied als Mysterien, denn mit dem Ganzen sind von selbst die einzelnen Momente des Ganzen wie gegeben, so auch charakterisirt. Sofort ist aber leicht zu sehen, es könne nicht fehlen, daß sich weitere Bestimmungen an den genannten Grundbegriff ansetzen. Ist das in Christo Geoffenbarte durch Gott geoffenbart, so sind alle Menschen gleicher Weise, die ungebildeten wie die gebildeten, die einfältigen wie die weisen, im Stande, dasselbe zu erkennen, denn diese Erkenntniß ist zunächst bedingt durch Annahme eines Gegebenen; ja gerade die ungebildeten und einfältigen Menschen werden mehr und besser als die andern erkennen, weil sie sich eher zur Annahme eines Gegebenen, zum Glauben, verstehen. Die Gelehrten und menschlich Weisen kommen hiezu nicht oder schwer, weil sie, auf ihre eigene Weisheit vertrauend, es unter ihrer Würde halten, Etwas zu wissen, was sie nicht selbst gefunden. Daher wird das in Christo Geoffenbarte in der That nur den Kleinen offenbar, während es den Weisen und Klugen verborgen bleibt (Matth. 11, 25), und die Weisheit dieser Welt wird zu Schanden, indem sich Gott der Thörichten als Werkzeuge bedient, seine Weisheit mitzutheilen (1 Cor. 1, 17—31; 2, 1 ff.; vgl. Röm. 1, 22). Jetzt erscheint das in Christo Geoffenbarte nicht mehr bloß deßhalb als Geheimniß, weil es vorher unbekannt gewesen, sondern näher auch deßhalb, weil es gerade denjenigen unbekannt, wenigstens unbegriffen bleibt, welche sich in der Welt als die Wissenden und Weisen geltend machen. Was die Wissenden nicht erkennen, erscheint der Welt als Mysterium! Dazu kommt überdieß Folgendes: Der Zweck der Incarnation war nicht Offenbarung theoretischer Wahrheiten, um etwa der Philosophie auf die Beine zu helfen, sondern Restitution, Rechtfertigung und Beseligung der Menschheit. Jenes war mit diesem nur verbunden. Daher wird Christus und alles in Christo Gegebene oder Geoffenbarte nur von Jenen ganz verstanden, bei welchen es zur Rechtfertigung gekommen, welche gerecht und heilig geworden sind. Nur derjenige wird in Betreff der Lehre in's Reine kommen, der den Willen des himmlischen Vaters thut (Joh. 7, 17); nicht durch logische Argumente, nicht durch Syllogismen ist es, sondern durch Geist und Kraft, daß die Wahrheit der christlichen Lehre dargethan wird — *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* (1 Cor. 2, 4). Daraus folgt, es bleibe das in Christo Geoffenbarte allen denen unbegriffen, welche nicht beflissen sind, den Christus sich anzueignen, der für uns die Weisheit von Gott, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung ist (1 Cor. 1, 30). Diese werden großen Theils, keineswegs aber allein unter den Weisen und Klugen zu suchen sein, von welchen im Vorigen die Rede war. Alles zusammengenommen, so wird also in der hl. Schrift das von Christo Geoffenbarte Mysterium genannt, weil es 1) nur durch göttliche Offenbarung zu erkennen ist, und ebendeßhalb 2) den auf sich selbst gestützten Weisen dieser Welt verborgen bleibt, und 3) endlich, weil es sich überdieß erst im Leben als wirklich erweist und mithin von allen denen nicht begriffen wird, deren Leben nicht der Ausdruck der christlichen Gerechtigkeit geworden ist. Beachten wir nun, daß in den Augen der Menschen, wie sie einmal sind, alles dasjenige als unbegreiflich schlechthin gilt, was den Weisen dieser Welt verborgen ist und was diese nicht begreifen zu können behaupten; beachten wir ferner, daß die von Christo ausgegangene Lebenskraft oder belebende Offenbarung gerade auf dem Puncte, der den Uebergang von der Gerechtigkeit Christi zur Gerechtigkeit der Menschen bildet, daß also der Gottesdienst, die Spendung der Sacramente 2c. vor allen denen habe müssen geheim gehalten werden, nach Anweisung des Herrn, Matth. 7, 6, welche, außer der Kirche stehend, sich am allgemeinen christlichen Leben nicht betheiligten: so haben wir den Begriff des christlichen Mysteriums genau in der Gestalt, in welcher er uns oben bei den Kirchenvätern erschienen ist. Zugleich sind wir jetzt auch in den Stand gesetzt, die weitere Gestaltung unseres Begriffes zu erklären. Erstens

die Unterscheidung solcher Glaubensbestimmungen, welche vor den außer der Kirche Stehenden geheim gehalten wurden (sog. Arkandisciplin), von denjenigen, welche man ohne Rückhalt offenbarte (z. B. die Lehre von Gott, vom Ursprung der Welt ꝛc.) hat in der lateinischen Kirche eine Unterscheidung auch in der Benennung veranlaßt, indem jene Sacramenta und Sacramentalia, diese dagegen Mysteria genannt wurden. In der griechischen Kirche findet sich solche Unterscheidung nicht; es werden alle Glaubensobjecte *μυστήρια* genannt; wie denn auch Sacramentum im Grunde nichts Anderes ist, als eine Uebersetzung des griechischen *Μυστήριον*. Zweitens der Umstand, daß die Mysterien als von Gott geoffenbarte Wahrheiten den Weisen dieser Welt verborgen bleiben, konnte nicht verfehlen, die Unbegreiflichkeit als vorherrschende, fast ausschließliche Bestimmung des Begriffes Mysterium in den Vordergrund zu bringen. Jene Weisen selbst, die Ungläubigen, haben von Anfang an nicht unterlassen, ein großes Gewicht darauf zu legen, und die Gläubigen haben es sich gerne gefallen lassen, indem sie, den entscheidenden Werth des Glaubens kennend, sich's zur Ehre wie zum Vortheil angerechnet haben, den Glauben auch gegen den Widerspruch des menschlichen Verstandes zu bekennen und festzuhalten. Dabei können wir jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken, daß sie insofern in Widerspruch mit sich selbst geriethen, als sie andererseits ganz richtig die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnißkraft und dem zufolge auch die Unvollkommenheit alles menschlichen Wissens, was immer dessen Gegenstand sei, erkannt haben. Hatte sich aber einmal die genannte Anschauung befestigt, so war Nichts natürlicher, als daß drittens auch unter den Glaubensbestimmungen selbst unterschieden, einige als Mysterien in ausgezeichnetem Sinne, andere dagegen nicht oder weniger als Mysterien angesehen wurden. In jene Classe fielen begreiflich die Hauptbestimmungen (Gott, Incarnation ꝛc.), in diese die in jenen begründeten Nebenbestimmungen, Folgesätze, Zwischenglieder, einzelne Momente der Hauptdogmen. So entstand dann nach und nach derjenige Begriff der christlichen Glaubensmysterien, der uns in den Anfangs vorgeführten Schriften der neueren Dogmatiker entgegentritt. Aus Vorstehendem ergibt sich von selbst, in wiefern diesem Begriffe Geltung zu verstatten und in wiefern er zu verwerfen sei. — Fassen wir aber jetzt das christliche Religionsgeheimniß nach seinem ursprünglichen und richtigen Begriff in's Auge, so werden wir zwei Fragen, die zum Schlusse noch zu berühren sind, leicht und kurz beantworten können, nämlich 1) welches Verhältniß zwischen den christlichen und heidnischen Mysterien bestehe, und 2) wie das Fürwahrhalten der christlichen Mysterien vor der Vernunft zu rechtfertigen sei. Die erste Frage betreffend, so haben den Inhalt der heidnischen (griechischen und römischen) Mysterien Lehren gebildet, welche die vom Volk vergötterte Natur auf sich selbst zurückführten, an die Stelle des Göttlichen im religiösen Bewußtsein Natürliches setzten, mithin Lehren oder Erkenntnisse, so zu sagen menschliche Offenbarungen, worin sich das Göttliche, der Gegenstand religiöser Verehrung, in Natürliches auflöste (so bildete z. B. den Inhalt der eleusinischen Mysterien die Erkenntniß, unter Ceres sei nichts Anderes zu verstehen und zu verehren, als die Zeugungskraft der Erde; den Inhalt der Mithraischen Mysterien die Einsicht, Mithra (s. d. A.) sei nichts Anderes, als die Sonne, diese aber müsse das Vorbild der Männer, besonders der Krieger sein u. dgl.). Eben darum mußten diese Lehren Geheimlehren sein, d. h. dem Volke verborgen bleiben; nur Eingeweihte, eine größere oder geringere Anzahl, nach der Beschaffenheit der Mysterien, durften davon wissen. Durch öffentliche Verkündigung solcher Lehren wäre das Volk am empfindlichsten Puncte verletzt und großes Unheil gestiftet worden. Bei den christlichen Mysterien trifft das gerade Gegentheil zu. Vorab sind die christlichen Glaubenslehren nicht Mysterien als Geheimlehren, die vor irgend Jemand verborgen würden. Was da gelehrt ist, wird der ganzen Welt und zwar überall auf die gleiche Weise verkündigt; die christliche Erkenntniß will Erkenntniß allen Menschen ohne Ausnahme sein. Die unter der sog. Arkandisciplin begriffenen Lehren haben nur scheinbar eine

Aehnlichkeit mit den heidnischen Mysterien. Auch sie wurden und werden Niemanden vorenthalten; alle Menschen werden eingeladen, sich an die Kirche anzuschließen; thun sie es, so erfahren sie von selbst, welche Bewandtniß es mit den Sacramenten, dem Gottesdienste ꝛc. habe. Der Grund des Genannten liegt darin, daß die christlichen Glaubenslehren ferner, wiederum im geraden Gegensatze gegen die heidnischen Mysterien, nicht deßhalb Mysterien sind, weil sie menschliche, sondern im Gegentheil deßhalb, weil sie göttliche Offenbarung enthalten, das Göttliche nicht zerstören, sondern bekannt machen. Während menschliche Offenbarungen nicht selten sehr triftige Gründe haben, sich zu verbergen, brauchen die Göttlichen kein Licht zu scheuen. Sacramentum regis abscondere bonum est; opera autem Dei revelare et confiteri honorificum est (Tob. 12). Soviel über die erste Frage. Die zweite scheint nicht ohne Schwierigkeit zu sein. Ist es vernünftig, die christlichen Mysterien, d. h. die christlichen Offenbarungslehren für wahr oder deren Inhalt für wirklich zu halten? Nimmt man Mysterium für die in Christo uns geoffenbarte Wirklichkeit, so fällt die aufgeworfene Frage zusammen mit der Frage, ob es vernünftig sei, eine derartige Offenbarung, wie die christliche, überhaupt und speciell gerade diese christliche anzunehmen. Diese Frage aber wird der Art. Offenbarung beantworten. Hier sei nur bemerkt, es führe diese Frage zuletzt auf die weitere zurück: ob es einen Gott gebe oder nicht gebe. Verbindet man aber mit dem Begriff Mysterium näher den Gedanken, daß in den christlichen Glaubenslehren Unbegreifliches, nach den gangbaren Kategorieen sogar Ungereimtes, behauptet werde: so haben wir vorliegender Frage folgende Bemerkungen entgegenzustellen: Vor Allem ist es unstatthaft, an eine wie immer gebildete Gotteserkenntniß die gangbaren, aus dem Creatürlichen abstrahirten Kategorieen als Maßstab anzulegen. Davon aber auch abgesehen, so gibt die sog. Unbegreiflichkeit der christlichen Glaubensobjecte als solche darum keinen Grund, diese zu verwerfen, weil sie richtig angesehen nichts weiter ist, als Unvollkommenheit der Erkenntniß, unvollkommen aber nicht nur diese, sondern jede menschliche Erkenntniß ist, aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch als Creatur nicht schöpferisch erkennt, wie Gott, sondern sich überall begnügen muß, Gegebenes, von Gott Geschaffenes, in das Bewußtsein aufzunehmen. Es ist weiter nichts, als Täuschung oder Prahlerei, wenn irgend ein Mensch irgend einen Gegenstand absolut zu erkennen vorgibt. Jede menschliche Erkenntniß, welchen Namen und welche Gestalt sie habe, entbehrt der Spitze, welche sie selbst als vollkommene Erkenntniß und ihren Gegenstand als absolut begriffen erscheinen ließe. Es kann ein Mehr und Weniger zugestanden werden. Das ändert aber an dem Wesen der Sache Nichts. So kann, wenn es verlangt wird, zugegeben werden, daß die Gegenstände des christlichen Glaubens, Gott und die unmittelbaren Werke Gottes, insbesondere die zur Restitution der Menschheit vollbrachten, weniger begreiflich seien, als die uns unmittelbar präsente Creatur und deren Kräfte und Thätigkeit ꝛc. Aber damit ist Nichts gewonnen für Diejenigen, die solche Concession gefordert. Wer den Gipfel zwar noch nicht erreicht, ja noch nicht zu Gesicht bekommen hat, aber demselben nahe zu sein meint, macht sich lächerlich, wenn er in dieser Stellung seinen Nachbar hochmüthig als einen Langsamen und Schwachen behandelt, der noch nicht zum Gipfel gelangt sei. Wann darf denn die Erkenntniß des Creatürlichen als vollkommene Erkenntniß bezeichnet werden? Offenbar erst dann, wenn das Creatürliche in Gott, als ein durch, in und für Gott Seiendes erkannt ist. Dazu aber gehört Erkenntniß Gottes, also eine Erkenntniß, die nur durch Offenbarung Gottes zu gewinnen, mithin eben unser Mysterium ist. Der Unterschied zwischen der christlichen Religionserkenntniß und der gewöhnlichen, Creatürliches umfassenden Erkenntniß ist in Wahrheit dieser: jene geht aus von Gott an sich und den unmittelbar göttlichen Werken, ist also von Anfang transcendentale Erkenntniß, dann aber steigt sie herunter zu der Creatur, der unmittelbar präsenten Wirklichkeit und vollendet sich so, daß in dieser concreten Wirklichkeit jene transcendenten Begriffe Bestätigung finden. Diese da-

gegen geht von unten auf, ist im Anfang Erkenntniß des unmittelbar Präsenten, des Creatürlichen als eines schlechthin Seienden, hat aber dann aufzusteigen und sich darin zu vollenden, daß sie Erkenntniß der Creatur in Gott wird. Erreicht sie diese Vollendung nicht, nun dann mögen lauter klare Begriffe ihren Inhalt bilden, aber sie ist eben unvollendet, mangelhaft und insofern unwahr, jedenfalls nicht berechtigt, sich gegen die religiöse Gotteserkenntniß zu brüsten. Andererseits sind auch die Begriffe der religiösen Gotteserkenntniß nur so lange unklar, unbefriedigend, so lange sie transcendent, so lange sie als theoretische Begriffe sind, und werden in dem Maße einleuchtend, Gegenstand gewisser Ueberzeugung, als sie Bestätigung in der concreten präsenten Wirklichkeit finden, d. h. in dem Maße, als die Religion zu Leben, der Glaube zur schöpferischen und bildenden Macht des Lebens geworden ist. Nur darin, daß dieß leider selten genug geschieht, ist es gerechtfertigt, daß unsere Glaubenslehren als Geheimnisse in besonderem Sinne bezeichnet werden. [Mattes.]

Mystik. Mystiker, *μύσται*, hießen bei den Alten die in Mysterien Eingeweihten. Daran haben wir den Grundbegriff des Wortes. Da aber jene Eingeweihten im Besitze geheimer, dem Volk verborgener Weisheit waren (s. den Art. Mysterien), so bezeichnete das Wort Mystiker nebenbei zugleich allgemein einen Solchen, welcher Etwas weiß oder besitzt, was Andern, den gewöhnlichen Menschen unbekannt und fremd ist. Der so erweiterte Begriff ist von dem Hellenismus in die christliche Wissenschaft, und zwar so übergegangen, daß die genannte Nebenbedeutung in den Vordergrund getreten. So heißen bei Clemens von Alexandrien Mystiker Diejenigen, welche nicht nur wissen, daß Moses ursprünglich Joachim (*ἰωακεὶμ*) geheißen und warum ihn dann seine Retterin Moses genannt (*μωυσῆς* von dem ägyptischen Worte *μωϋ* = Wasser), sondern auch noch den dritten Namen kennen, welchen Moses später im Himmel empfangen hat (Strom. I. 23, 159); ebenso diejenigen, welche anzugeben vermögen, warum das mosaische Gesetz gewisse Thiere zu essen, andere zu opfern verboten (Strom. II. 20, 106); so ferner ist es eine mystische Deutung, *μυστικὴ ἑρμηνεία*, wenn erklärt wird, was die einzelnen Bestandtheile des mosaischen Zeltes symbolisiren (Strom. V. 6, 38), welches der eigentliche Sinn der Salbung Jesu durch Maria Magdalena sei (Paedag. II. 8, 62) u. s. w.; und demgemäß heißt Mystik überhaupt, *λόγος μύστης* = *μυστικὸς*, die Erkenntniß (und Offenbarung) solcher Dinge, die an sich verborgen und nicht ohne Wahl zu offenbaren sind, *ἄῤῥητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἔξον ἀνθρώπῳ λαλῆσαι*, also vor Allem der göttlichen Geheimnisse (Röm. 11, 33; 1 Cor. 2, 7. ff.; Col. 2, 2. f. vgl. Matth. 13, 11); so daß man z. B. sagen muß, der Apostel Paulus sei in ein Mysterium eingeweiht, *μυσταγωγηθῆναι*, also *μύστης* geworden, da er in den dritten Himmel entrückt wurde (Strom. V. 12, 80 u. 81). Demzufolge wird die Definition von Görres richtig sein, welche lautet: „Mystik ist ein Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höhern Lichtes, und ein Wirken und Thun unter Vermittlung einer höhern Freiheit; wie das gewöhnliche Wissen und Thun durch das dem Geiste eingegebene geistige Licht, und die ihm eingepflanzte persönliche Freiheit sich vermittelt findet“ (die christl. Mystik Bd. I. S. 1). So die Sache ganz allgemein angesehen sind die Christen als solche für Mystiker zu erklären, insofern sie in Mysterien eingeweiht sind, Vieles wissen, besitzen, wirken, was den Nichtchristen unbekannt ist (s. d. A. Mysterien). Gibt es sodann unter den Christen selbst wieder solche, denen höhere Einsicht und größere Kraft beschieden sind, als den gewöhnlichen Christen, so werden dieselben als christliche Mystiker, im Gegensatz zu den gewöhnlichen Christen, zu bezeichnen sein. Entkleiden wir den hiemit ausgesprochenen Gedanken seiner Beschränktheit, um ihm die Gestalt eines allgemeinen Gedankens zu geben, so wird er sich in dem Satze äußern: Mystiker ist der außergewöhnliche Mensch; das Außergewöhnliche ist es, was einen Menschen zum Mystiker, das Leben eines Menschen zur Mystik macht. Daß hiemit wenig mehr als Nichts gesagt sei, sieht Jedermann. Es werden sich aber alsbald bestimmte concrete

Begriffe ergeben, wenn es dem ausgesprochenen Gedanken gelingt, sich ordentlich zu entwickeln. Worin ist es, daß das Gewöhnliche des Menschen erscheint, in welcher Gestalt, in welchem Zustand zeigt sich der gewöhnliche Mensch? Zwischen zwei Creaturen, Natur und Geist, als dritte gestellt, jene beiden hypostatisch in sich vereinigend, existirend aber in vielen Individuen, steht der Mensch nach Außen in drei Beziehungen: zunächst auf gleicher Linie zu andern Menschen, sodann nach oben zu dem Geist, nach unten zur Natur, während sein eigenes Leben als Zusammen- und Ineinanderwirken jener beiden entgegengesetzten Substanzen erscheint. Hiezu gesellt sich abschließend die Beziehung seiner selbst sammt den andern Creaturen zu dem Schöpfer. So umschreibt sich also die Gestalt des Menschen in folgenden Momenten: 1) Der Mensch als solcher ist ein Organismus, dessen Elemente Natur und Geist und dessen Lebensinhalt Product dieser Elemente ist. Der so beschaffene Mensch ist 2) allseitig umschlossen und berührt von andern Creaturen, indem er in Beziehung steht a) zu andern Menschen, b) zur Natur unter ihm, c) zu Geistern über ihm. Diesen ganzen Complex, sich selbst mit eingeschlossen, als Geschaffenes erkennend weiß er sich 3) in Beziehung zu Gott, dem Schöpfer des Weltalls. Das einfach Natürliche nun, mithin das Gewöhnliche des Menschen ist, daß erstens die genannten Momente sämmtlich vorhanden seien und zusammen wirken, und ebendeßhalb zweitens jede Beziehung des Menschen vermittelt sei — das geistige Leben durch den Körper, das körperliche durch den Geist, die Beziehung zur Natur durch Gott, die Beziehung zu Gott durch die Natur u. s. w. Die Grundbedingung dessen und somit das Fundament der Gewöhnlichkeit ist dieß, daß in dem Menschen als persönlichem gleicher Weise Natur wie Geist und zugleich das Dritte zur Geltung und zum Ausdrucke gekommen, worin sich jene beiden vereinigt und indifferencirt haben, nämlich die Seele. In demselben Augenblicke, da der Mensch ausschließlich als Natur oder Geist oder Seele ist und lebt, fängt er an, sich von dem einen oder andern der oben genannten Beziehungsgegenstände zu trennen und dagegen zu andern in unmittelbare Beziehung zu treten. Verlegt er z. B. den Schwerpunct seines Lebens in den Körper (in seine Natur), so entzieht er sich damit von selbst der Berührung und der Communication mit den Geistern über ihm, und in demselben Grade, als er diese Trennung seiner von dem Obern vollzieht, erzeugt er Vereinigung mit dem Untern, der reinen Natur; was bis zur Bildung einer solchen Homogeneität mit der Natur gehen kann, daß er ist und lebt wie ein Naturproduct, wie Pflanze oder Thier; womit dann seine Beziehung zur Natur eine unvermittelte geworden, wie es die Beziehung der einzelnen Naturproducte zur Natur als solcher ist. Jede derartige Verlegung des Schwerpunctes nun und jede damit verbundene Aenderung der dem natürlichen Wesen des Menschen entsprechenden Beziehungen versetzt den Menschen in einen außergewöhnlichen Zustand oder bedingt eine außergewöhnliche Gestalt des Menschen. Diese Außergewöhnlichkeit ist nicht dasselbe als Widernatürlichkeit. Vollkommen der menschlichen Natur entsprechend ist es freilich, daß die oben genannten vielen Beziehungen zumal seien und sämmtlich in einander, und eben deßhalb die eine durch die andere vermittelt wirken; allein gerade in derselben menschlichen Natur, worin diese Vielheit der Beziehungen gegründet ist, liegt auch die Möglichkeit, daß die eine oder andere, mit Zurückdrängung der übrigen, sich mehr oder weniger ausschließlich geltend mache. Das Natürliche am Menschen, der Körper, bleibt trotz seiner hypostatischen Vereinigung mit dem Geiste und trotz der dadurch bedingten Modification dennoch, was es wesentlich ist, Natur. Ebenso der Geist. Folglich ist die Möglichkeit bleibend vorhanden, daß der menschliche Körper sich wie reine Natur, und der menschliche Geist sich wie reiner Geist bewege. Demnach wird das Außergewöhnliche, wovon die Rede ist, zunächst nur darin zu sehen sein, daß die besprochene Verlegung des Schwerpunctes eine Ausnahme von der Regel ist und darum selten, nur bei einzelnen Menschen gefunden wird. Damit verbindet sich dann freilich das Weitere, daß diejenigen Menschen,

welche sich in einem derartigen ausnahmsweisen Zustande, auf die eine oder andere Weise, befinden, Etwas wissen, wirken, besitzen, was den Uebrigen fremd und unbekannt ist, und daß mithin solche Zustände Denen, die sich nicht darin befinden, mehr oder weniger unerklärbar, unbegreiflich sind. So wenn Jemand körperliche Gegenstände sieht, welche weit außer seinem Gesichtskreise liegen, also ohne Vermittlung der Augen sieht, so ist dieß eine schwer erklärliche Thatsache, weil die Regel ist, daß man körperliche Gegenstände vermittelst der Augen und mithin nur solche Gegenstände sehe, welche in dem Gesichtskreise des Sehenden liegen. Demgemäß erscheinen derartige außergewöhnliche Zustände und Wirkungen als mystisch, die Personen aber, denen sie gehören, als Mystiker. — Werfen wir nun einen Blick auf die oben angeführten Momente, welche die Gestalt des Menschen umschreiben, so leuchtet ein, es müsse die Mystik in sehr vielen Gestalten erscheinen. Nach dem so eben Ausgeführten nämlich ist Mystik schon dann vorhanden, wenn nur irgend eines der dort genannten Momente von dem Zusammenwirken aller ausgeschlossen, und ebenso, wenn irgend eine Seite oder Kraft des Menschen zu irgend einem Object in unvermittelte Beziehung gesetzt ist; und da sind nun, wie Jedermann sieht, fast unzählige Combinationen möglich; und jeder möglichen Combination entspricht eine besondere Gestalt des Mystischen. Um sich hievon zu überzeugen, braucht man nur einen Blick auf die endlosen mystischen Gestalten zu werfen, welche uns Görres vor Augen führt; und doch ist diese Aufzählung nichts weniger als erschöpfend; sie wollte und konnte es nicht sein; Görres wollte nur eine reiche Auswahl geben, etwa soviel, als zum Verständnisse des Wesens der Mystik erforderlich ist. Im Allgemeinen jedoch wird zu unterscheiden sein eine Mystik, deren Object Gott, und eine zweite, deren Object die Creatur ist, und letztere wiederum wird, ebenso allgemein, zu theilen sein in eine Mystik, deren Object die Natur, eine zweite, deren Object der Mensch, und eine dritte, deren Object der Geist ist. Diese Anschauung bildet auch den Grundgedanken der neuesten Wissenschaft des Mystischen, der Mystik von Görres. Hier ist nun, ohne weitere Berücksichtigung der übrigen, nur die zuerst genannte, die sog. religiöse Mystik in näheren Betracht zu ziehen. Als religiös mystisch erscheint derjenige Mensch, welcher sich in unmittelbare Beziehung zu Gott gesetzt hat, dermaßen, daß Gott nicht mehr, wie es beim gewöhnlichen Menschen der Fall, ein jenseitiger Gegenstand seiner Vorstellung ist, dessen Erkenntniß vermittelt wird durch Erkenntniß der Werke Gottes oder durch dialectische Denkprocesse oder durch positive Offenbarung, sondern unmittelbar von ihm geschaut wird. Die Sache hat bestimmter folgende Gestalt: der Schwerpunct des Lebens ist aus der natürlichen Mitte verrückt, in eines der vielen Lebenselemente, in die Gottesidee hinauf verlegt; ein solcher Mensch befindet sich also in Ekstase, d. h. er existirt nicht in Mitten seiner sämmtlichen Lebenselemente, sondern in einem derselben ausschließlich und insofern außer sich; die Folge hievon ist, daß die übrigen Lebenselemente zu wirken aufhören und insofern verschwinden, womit dann alles dasjenige ausgefallen ist, wodurch im gewöhnlichen Leben die Beziehung zu Gott vermittelt wird; das Leben ist also jetzt ausschließlich ein Leben wie aus und für, so in Gott, und damit ist die genannte unvermittelte Beziehung zu Gott mit ihren gleichfalls genannten Erscheinungen eingetreten. Man hat gesagt, religiöse Mystik sei nur im Christenthume möglich. Das ist nicht ganz richtig. Es kann jeder Mensch religiös mystisch sein, inwiefern die Gottesidee zu den Lebenselementen eines jeden Menschen gehört. Richtig aber ist, daß jede religiöse Mystik außerhalb des Christenthums materiell ebenso unwahr, formell ebenso unvollkommen sein müsse, als es das außerchristliche Gottesbewußtsein als solches ist. Theils kommt es nicht zu wirklicher Vereinigung des (mystischen) Menschen mit Gott, wie im Judenthume, wo die Kluft, die zwischen Gott und Mensch liegt, ewig unausgefüllt bleibt, theils wird die Vereinigung zur Vermischung, wie im Heidenthume, wo einerseits Gott im Menschen, andererseits der Mensch in Gott verschwindend aufgeht; Jenes z. B. in Socrates,

dessen Ekstase nichts Anderes war, als ein mystisches Leben in vergöttertem Selbst; Dieses bei den Brahminen und Neuplatonikern, deren Ekstase in Wahrheit nicht Existenz außer sich, sondern Selbstvernichtung gewesen ist. Darnach wird es keinem Zweifel unterliegen, daß wahre und richtig gestaltete Mystik im Christenthum zu suchen sei. Dessen wird uns eine nähere Betrachtung genügend überzeugen. Religiöse Mystik oder mystische Religion ist eine besondere Art, eine außergewöhnliche Gestalt der Religion als solcher. Daraus erhellt von selbst, es stehe in dem mystisch religiösen Verhalten nur derjenige Mensch mit dem wirklichen Gotte in Verbindung, dessen gewöhnliches religiöses Bewußtsein den wahren Gottesbegriff zum Inhalt hat. Wie anders? Es versteht sich von selbst, daß der Gott, der der Gegenstand unserer Religion ist, gleichviel, ob er der wirkliche oder ein eingebildeter Gott sei, derselbe bleibe, wir mögen uns in vermittelte oder unvermittelte Beziehung zu ihm setzen. Da nun der wirkliche Gott allein im Christenthume wahrhaft erkannt ist, so hat nur die christlich religiöse Mystik die Wirklichkeit als Fundament und kommt mithin ihr allein Wahrheit zu. Dazu kommt, daß, das Formelle angesehen, erst im Christenthume richtige Vollziehung mystischer Religiosität möglich geworden. Bleibt, wie im Judenthume, zwischen Gott und Mensch eine Kluft, so ist das Mystische unvollkommen, weil die Beziehung nicht unvermittelt; geht, wie im heidnischen Bewußtsein, theils der Mensch in Gott, theils Gott im Menschen auf, so ist wie nicht wirkliche Beziehung, so nicht wahre Mystik vorhanden. Im Christenthume ist nun Beides vereinigt: Gott und Mensch sind ebenso enge, wie im Heidenthum, zusammengebracht, ohne Kluft geeinigt, und doch ist ebenso strenge, wie im Judenthum, die Zweiheit festgehalten und der Unterschied gewahrt, welcher zwischen beiden besteht. So tritt es uns als Wirklichkeit vor Augen in dem Gott-Menschen. Der Gott-Mensch ist die verwirklichte Mystik oder vollendet mystische Religion als Wirklichkeit. Damit aber ist er der Grund, auf welchem die Menschen zu verwirklichen vermögen was ihnen an sich möglich ist, nämlich unvermittelte Beziehung zu Gott ohne Aufhebung des einen oder andern der Verhältnißglieder, denn Verwirklichung eines an sich Möglichen hat überall von einem Wirklichen auszugehen, worin eben jenes Mögliche als Verwirklichtes ist. Ist die Frage, wie von jenem Grunde aus fragliche Verwirklichung vor sich gehe, so werden wir im Allgemeinen mit Görres zu antworten haben, es gehe, vermittelt durch den heil. Geist, die Mystik Christi auf die Gläubigen über. Wollen wir aber die Sache bestimmter fassen, so stellt sie sich uns in folgender Weise dar: da Christus in der Kirche fortexistirt, so daß die Kirche nichts Anderes ist, als der fortlebende und fortwirkende Christus, so ist jene Mystik als Wirklichkeit, d. h. jenes ebenso vollkommene wie rein unvermittelte Vereinigtsein Gottes und des Menschen, in der Kirche fortwährend gegenwärtig; woraus folgt, daß die Mitglieder der Kirche die Fähigkeit besitzen, die in Christo verwirklichte Mystik sich anzueignen. Dieß leuchtet noch mehr ein, wenn man erwägt, Mitglied der Kirche sein, heiße genau genommen nichts Anderes, als Einer von den Menschen sein, welche die Kirche sind; denn hierin ist begründet, daß sich die Kirche in ihren einzelnen Gliedern dermaßen abspiegle, daß jedes dieser letztern ein Bild der Kirche, gleichsam die Kirche im Kleinen sei. Hiebei ist nur zu bemerken, es verhalte sich damit, wie mit allen derartigen Repräsentationen eines Ganzen in seinen einzelnen Theilen: das einzelne Moment eines Ganzen ist nicht ohne Weiteres das ausgeprägte Abbild des Ganzen, und vollkommen dasselbe als das Ganze wird es nie. Diesen Gedanken vorläufig im Gedächtnisse behaltend wollen wir nun zusehen, wie die von Christus auf die Kirche übergegangene oder vielmehr die in der Kirche fortgesetzte Mystik Christi sich äußere. Was in der Person Christi als ungetheilte Einheit, gleichsam als ein Punct vorhanden ist, tritt in der Kirche, weil sie eben nicht der persönliche Gott-Mensch ist und in ihr das Gott-Menschliche nur in der Wirksamkeit zu Tage kommt, in mehrere Momente aus einander. Es sind deren drei. 1) In der Predigt der Kirche (dem Prophetenamte Christi) erscheint Gott als seiend für die Menschen.

2) In dem Cult der Kirche (der priesterlichen Thätigkeit Christi) erscheinen Gott und Mensch als in einander seiend. Dieses aber wiederum hat drei Gestalten: a) in den Sacramenten und Sacramentalien ist (und wirkt) Gott in dem Menschen; b) in dem Meßopfer sind (und wirken) Gott und Mensch gegenseitig in einander; c) in dem Gebet und der Betrachtung ist (und wirkt) der Mensch in Gott. 3) In der Disciplin der Kirche (dem Königthume Christi) erscheint der Mensch als seiend für Gott. So tritt also in dem gesammten Leben und Wirken der Kirche, in sämmtlichen Momenten, worin sich von Seite der Kirche der Rechtfertigungsproceß vollzieht, eine unvermittelte Beziehung zwischen Gott und Mensch zu Tage. Die Momente, in welchen sie erscheint, bilden von der Predigt an aufsteigende Stufen bis zur Messe, von der Messe an absteigende bis zur Disciplin. Alle drei Thätigkeiten der Kirche sind mystische Thätigkeiten, aber die priesterliche in höherem Grade, als die prophetische und königliche; und der höchste Grad ist in dem Meßopfer erreicht. — Nun aber kehrt die Frage wieder: wie stellt sich zu dieser kirchlich religiösen Mystik der einzelne Mensch? Es ist bereits bemerkt, als Mitglied der Kirche participire der Einzelne von selbst daran, nicht so jedoch, daß in ihm ohne Weiteres Dasselbe vorhanden wäre und auf dieselbe Weise wirkte, als in der Kirche. Näher verhält es sich hiemit auf folgende Weise: Obgleich ein Glied des Körpers, welcher die Kirche ist, steht dennoch der Einzelne der Kirche als ein Anderes gegenüber, so daß die Kirche für ihn etwas Objectives ist. So ist denn auch das beschriebene mystische Wirken der Kirche für ihn zunächst ein Objectives, Gegenstand der Erkenntniß, Substanz zur Theilnahme, Norm und Vermittlung seines eigenen religiösen Lebens; und dieses gestaltet sich dann, den Momenten der kirchlichen Mystik entsprechend, 1) als Glaube, 2) als Empfang der Sacramente und Sacramentalien, Gottesdienst, Gebet und Betrachtung, und 3) als Gesetzeserfüllung oder Verwirklichung des göttlichen Willens in den äußern Werken. In dieser Stellung zur Kirche nun erscheint der einzelne Mensch, verglichen mit der Kirche, nicht als mystische Person, so wenig als dessen so gestaltetes Wirken, verglichen mit dem kirchlichen, als mystisches erscheint. Allerdings erscheint er auch in dieser Stellung als ein mit Gott in unmittelbarer Berührung stehender Mensch, und sein Wirken als ein unmittelbar aus, in und für Gott seiendes, aber nur inwiefern man in ihm die Kirche, sein Wirken aber als von der Kirche ausgegangenes ansieht. Faßt man dagegen ihn als Fürsichseienden und sein Wirken als ein Wirken dieser bestimmten Person in's Auge, so erscheint seine persönliche Beziehung zu Gott als vermittelt durch die Kirche und die Beziehung seines Wirkens zu Gott als vermittelt durch seine Existenz in der Kirche und durch Theilnahme an dem für ihn objectiven Leben der Kirche. Diese Vermittlung tritt denn auch in allen Momenten seines religiösen Lebens als eine sehr mannigfach gestaltete zu Tage. So ist der Glaube des Einzelnen d. h. das Sein Gottes für ihn oder sein Sein aus Gott vermittelt objectiv durch das Wort (der Predigt), subjectiv durch das Hören; ebenso ist der Empfang der Sacramente, die Darbringung des Meßopfers und das Gebet, d. h. das Sein Gottes in dem Menschen und des Menschen in Gott vielfach vermittelt, durch wahrnehmbare Zeichen, Naturelemente ꝛc. Nun aber verharren die Mitglieder der Kirche in der genannten Stellung nicht nothwendig. Wo sie aber vollzogen ist, da ist christliche Mystik im engern Sinne des Wortes gesetzt. In einem solchen Menschen haben wir einen christlichen Mystiker im engern und eigentlichen Sinn des Wortes zu erblicken. Dabei versteht sich jedoch 1) von selbst, daß solche Mystik als ächt christliche nur dann anzuerkennen sei, wenn sie das nicht mystische, das gewöhnliche christliche Leben, Glauben, Sacramente, Gottesdienst, Gebet, Gesetzeserfüllung in der gewöhnlichen Gestalt, zur Unterlage hat; so daß z. B. nicht der Kirchenglaube nach mystischen Visionen zu bestimmen, sondern umgekehrt letztere immer nach jenem zu beurtheilen, mystischen Handlungen kein Einfluß auf die Gestaltung der sittlichen Ordnung zu gestatten, im Gegentheil nach dieser wie sie in der Kirche vorliegt, jene

zu würdigen sind u. s. w.; womit jedoch nicht in Abrede gestellt wird, daß vielfache Erklärungen, Erläuterungen und Befestigungen von der Mystik ausgehen können. Nicht minder wird 2) einleuchten, die Erreichung des dargestellten mystischen Standes könne nicht anders als durch einen Proceß vollendeter Selbstverläugnung und Selbstabtödtung bedingt sein, durch Einsamkeit, Fasten, Niederhaltung des Fleisches überhaupt, noch mehr durch Uebungen der Demuth, Buße rc., denn was das Mystische ausmacht, ist ja eben die Ekstase, die Existenz außerhalb der natürlichen Mitte, die Entwerthung des eigenen Selbst. Es ist nicht zu zweifeln, daß mystisches Leben auch dann durch solche Selbstverläugnung bedingt wäre, wenn sich nicht die Sünde unserer bemächtigt hätte. Jetzt aber da Letzteres der Fall, da die Concupiscenz als bleibende Folge und Quelle der Sünde vorhanden ist, so ist die Selbstverläugnung ebenso doppelt nöthig, wie doppelt schwierig geworden. — Dieselbe wird verschiedene Weisen und mehrere Grade haben, und dieses wird sich richten einmal nach der Beschaffenheit des betreffenden Individuums, nicht minder aber auch nach den Umständen, dem Geist der Zeit, dem Einfluß, den die öffentlichen Ereignisse auf den Einzelnen üben, ohnehin nach den persönlichen Schicksalen und Erlebnissen. Darnach lassen sich in der Geschichte förmliche Perioden unterscheiden, denen besondere Gestaltungen der Mystik entsprechen. Nachdem die Apostel, häuptsächlich Paulus und Johannes, als vollendete Mystiker vorangegangen, dessen nebst vielem Andern Gal. 2, 20. 2 Cor. 12, 2 f. und die Apocal. Zeugen sind, so ist es in der nächsten Periode vor Allem die Wuth der Vorfolgung, was den christlichen Geist in den Gläubigen von allem Weltlichen befreit und dahin steigert, daß diese sich als Eins mit Christo wissen. Was in den Verfolgungen zu Tage getreten, ist der Gegensatz, in welchem die alte noch bestehende und die neue, eben zu gründende Welt gestanden. Die Schärfe dieses Gegensatzes ist es sofort überhaupt, und abgesehen von den Verfolgungen, was die Christen zunächst aus der Welt hinaus in die Einöde, in die Wüste treibt und dann, damit die hiemit begonnene Verlegung der Lebensmitte vollendet werde, nicht ruhen läßt, bis sie zum Heraustreten aus ihrem Selbst und zur Ruhe in Christo gelangt sind. So treten uns die zahlreichen Einsiedler und Mönche in jenen Zeiten als Mystiker entgegen und erweisen sich als solche durch ihre Wunder und Weissagungen, durch die mannigfach gestaltete Ekstase, welche überall eine unvermittelte Beziehung zu Gott in Christo sehen läßt. Die zweite Periode der christlichen Mystik beginnt nach der Völkerwanderung, zu der Zeit, wo es galt, auf den Trümmern der alten Welt die neue zu erbauen aus den Elementen, die der Herr der Geschichte als Bildungsstoff gegeben. Diese Elemente sind die neuen Völker, welche an die Stelle der Römer auf den Schauplatz der Geschichte getreten, die Gothen, Hunnen, Longobarden, Franken, Alemannen rc. In sie muß der christliche Geist als ordnendes und bildendes Princip eindringen, so, wie einst der Geist des Herrn in die zuvor geschaffenen Elemente des Universums ordnend und gestaltend eingedrungen ist und so die gegenwärtige wirkliche Welt gebildet hat. Zu diesem Behufe muß jener christliche Geist als solcher, gänzlich isolirt von den durch ihn zu überwältigenden und zu gestaltenden Elementen, gepflegt und gestärkt, er muß als Geist, in diesem seinem Fürsichsein, zu einer Macht herangebildet werden, denn der Geist vermag, wie schon Anaxagoras erkannt, nur dann siegreich auf die Materie einzuwirken, wenn er außer dieser stehend völlig frei, durch nichts Materielles gefesselt und gelähmt ist. Diese Pflege des christlichen Geistes an sich zu besorgen sind die religiösen Orden bestimmt, welche von Benedictus an sich ausbreitend über das ganze Gebiet der Christenheit, und in zahllosen Klöstern existirend, auf's Mannigfaltigste gestaltet, aber in allen Gestalten wesentlich gleich, das Herz der Kirche gewesen sind, vermittelnd und regelnd, das Ein- und Ausströmen des christlichen Geistes. Daß aber ein solches, ausschließlich dem Geist geweihtes Leben vielfach, ja fast immer mehr oder weniger den Charakter und die Gestalt des Mystischen empfangen müsse, wird kaum gesagt zu werden brauchen. Hat sich der Geist in der Absicht von der Welt abgelöst, um für den

christlichen Geist zu leben, also sich in der der Welt entgegengesetzten Richtung, in der Richtung gegen Gott hin zu bewegen, so braucht er nur dem Principe treu zu bleiben, von dem er ausgegangen, und es kann nicht fehlen, daß er, den Proceß vollendend, den Schwerpunct seines Lebens nach und nach in Gott hinaus verlege. Darum sind die Klöster geradezu Pflanzstätten christlicher Mystiker geworden. Von Tausenden haben wir geschichtliche Kenntniß; ein Blick auf das Buch von Görres kann Jeden hievon überzeugen; von Unzähligen ohne Zweifel haben wir Nichts erfahren. — Vom Schlusse des Mittelalters bis auf unsere Tage begegnen uns nur wenige Mystiker, da und dort vereinzelt stehend. Nachdem die Völker christianisirt und die kirchlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse geordnet sind, ist der Geist nicht mehr so, wie früher, veranlaßt, sich aus der Welt in sich zurückzuziehen, um, in sich erstarkt, von außen in die Welt hinein zu dringen; auf die bereits gestaltete Welt kann er bildend und veredelnd wirken auch wenn er in ihr steht; in dieser Stellung aber gelangt er nicht zu mystischem Leben. Damit man das soeben Gesagte nicht mißverstehe, sei ausdrücklich bemerkt, es wolle nicht gesagt sein, daß es nicht zu allen Zeiten Mystiker geben müsse. Wenn die zur Pflege des christlichen Geistes Berufenen, auf die Bildung der Welt vertrauend, sich zurückzuziehen unterlassen und ihre Stellung mitten in der Welt nehmen, so wird der christliche Geist bald überall erlahmt, ja erstorben sein; und wer will ihn dann wieder erwecken? Es kann nicht lauter Bernhard und Franciscus und Dominicus geben — so Großes ist immer Wenigen verliehen, — auch bedürfen wohl nicht alle Zeiten gerade solcher Männer; aber nützlich würden sie immer und überall sein, und jedenfalls sind sie Vorbilder, welche vor Allem die Priester stets vor Augen haben und, soweit es möglich ist, zu erreichen streben müssen. — So müssen wir also drei Perioden der christlichen Mystik unterscheiden. In der ersten Periode ist die Mystik veranlaßt durch den schroffen Gegensatz, den die alte und die neue Welt bilden; in der zweiten durch die dem christlichen Geiste auferlegte Nothwendigkeit, als demiurgische Macht zu wirken; in der dritten durch einzelne Verhältnisse und individuelle Beschaffenheit. In allen drei Perioden aber, überhaupt unter allen Verhältnissen erscheint die Genesis der Mystik, die Bildung mystischer Menschen, mystischen Lebens und Wirkens, in der gleichen Gestalt. Es sind nämlich immer drei Stufen, welche jenen Bildungsgang bezeichnen: 1) die Stufe der Reinigung, d. h. der durch Ascese vollzogenen Befreiung des Geistes aus den Banden der Natur; 2) die Stufe der Erleuchtung, d. h. des innerlichen, rein geistigen Lebens, worin sich der von Natur und Welt abgelöste, befreite Geist bewegt; 3) die Stufe der Vollendung, d. h. der Existenz in Gott, der Ekstase, welche in einem Wirken aus, mit und für Gott (in Wundern, Weissagungen, seligem Schauen des Wesens Gottes 2c.) zu Tage tritt. Damit ist aber nicht gegeben, daß ein Mystiker dem andern gleich sei. Zunächst müssen im Allgemeinen unterschieden werden eine unvollkommene und eine vollkommene Mystik. Als unvollkommene Mystik ist zu bezeichnen eine Mystik, welche ausschließlich oder wenigstens einseitig erbaut ist, entweder auf die Intelligenz, was ein Schauen des Göttlichen — die θεωρία der Alten — ist, dem das Leben nicht entspricht; oder auf den Willen, was ein durch ekstatische Zustände und wunderbare Handlungen und Ereignisse durchzogenes Leben ist, welches nicht auf Begriffe und Ideen zurückgeführt ist; oder endlich auf das Gefühl, was der Genuß einer Seligkeit in Gott ist, die man weder auf einen bestimmten Grund zurückzuführen, noch auch Andern verständlich zu machen im Stande ist. Vollkommene Mystik ist diejenige, welche auf diesem dreifachen Grunde erwachsen, zuletzt denselben in einer Spitze vereinigt. Von unten auf hat immer die Erkenntniß den Willen bestimmt und ist hinwiederum durch die Willensbestimmungen gefördert worden, welche sich in Werken geäußert, bis am Ende Beide, das Schauen Gottes und die Liebe Gottes, in Eins zusammengefallen und im Genusse Gottes, in ungetrübter Seligkeit als ihrem Resultate, zur Ruhe gekommen. Ebenso können ferner die genannten Elemente an sich sehr verschieden gestaltet sein. Das Schauen

Gottes z. B. wird bei dem wissenschaftlich gebildeten Mystiker einen ganz andern Charakter haben, als bei dem ungelehrten und der Wissenschaft fremden; Jener wird das Göttliche in Ideen und Begriffen, in geistigen Gestalten, Dieser dagegen unter Bildern sehen, die von sinnlichen Gegenständen hergenommen sind und dgl. Dasselbe gilt vom Willen und Gefühl. Dieß hindert jedoch nicht, daß sich Alle im Besitz der gleichen Wahrheit befinden, so sie nur der gleichen Gnade, welche Allen geworden, auf die gleiche Weise, durch die gleiche Ascese, durch die gleiche Kraftanstrengung, mitgewirkt haben. Wir können uns über dieses hierorts nicht weiter verbreiten; es sind unendliche Details. In der Mystik von Görres findet man für die hier ausgesprochenen Gedanken Beispiele in genügender Fülle. Auch auf die Verirrungen soll nicht näher eingegangen werden, welche die Mystik fortwährend zu fürchten hat und welchen sie unfehlbar anheimfällt, sobald sie nur im Geringsten den festen Boden verläßt, der ihr in der Kirche, und nur auf einen Augenblick die Leitsterne aus dem Gesichte verliert, die ihr in Predigt, Cult und Disciplin der Kirche gegeben sind. Die Grundformen solcher Verirrung sind einerseits reelles Aufgeben seiner selbst (Quietismus, Acosmismus), andererseits die Aufhebung der Objectivität Gottes (Egoismus, Atheismus). Von der Natur-Mystik im Gegensatz zur Geistes-Mystik, und ebenso von der dämonischen im Gegensatz zur christlich religiösen braucht nicht die Rede zu sein. Was das Materielle daran sei, leuchtet von selbst ein; das Formelle aber unterscheidet sich nicht von dem Formellen der in Vorstehendem erörterten Mystik. Die protestantische Mystik betreffend s. d. A. Pietismus. — Dagegen haben wir die sogenannte wissenschaftliche, auch theoretische oder speculative Mystik noch kurz in Betracht zu ziehen, um so mehr als in dieser Beziehung einem ebenso groben als weitverbreiteten Mißverständniß zu begegnen ist. Von Anfang an ist der Mystik die Wissenschaft erkennend und erklärend zur Seite gegangen, nach uraltem Brauch, wornach der Mensch fortwährend bestrebt ist, Alles was in und außer ihm ist und vorgeht, zu begreifen, nach Grund und Wesen zu erkennen. So hat schon der Apostel Paulus das mystische Leben der Kirche und der einzelnen Christen verschiedentlich erklärt: am liebsten und häufigsten damit, daß er die Kirche als Leib Christi und die einzelnen Christen als Glieder dieses Leibes und als Tempel des hl. Geistes bezeichnet (Röm. 12, 4 ff.; 1 Cor. c. 12; 6, 15; Ephes. 4, 11 ff.; 5, 30; 1 Cor. 6, 19), womit von selbst der weitere Gedanke gegeben war, wer in den Gläubigen lebe, seien nicht sie selbst, sondern Christus (Gal. 2, 20), weßhalb sich in ihnen die Kreuzigung, dann aber auch die Auferstehung und Verherrlichung Christi fortsetze (Röm. 6, 6; Gal. 2, 19; 5, 24). Damit hängt auf's Engste zusammen der Gedanke, die wunderbare Weisheit und Kraft, wodurch die Christen sich auszeichnen, seien darin begründet, daß diese mit Annahme des Glaubens auf die eigene Weisheit und Kraft verzichtet und dadurch der göttlichen es möglich gemacht haben, in ihnen zu wirken (1 Cor. c. 1 u. 2; 2 Cor. 11, 30; 12, 9). Nicht minder auch der hl. Johannes. Wenn dieser Jünger als das höchste Ziel des Christen Gottähnlichkeit bezeichnet (1 Joh. 3, 2. 3), wo nach Vertreibung aller Furcht freudige Zuversicht vorhanden ist (ib. 4, 18; 5, 13—15); wenn er als Ursache dieses Zustandes die Liebe nennt, vermöge welcher wir nicht nur dem göttlichen Willen nicht widersprechen, sondern in Gott bleiben, wie er in uns ist (4, 12. 13), als Grund dieser Liebe aber das Geborensein aus Gott angibt, dieses selbst aber auf den Glauben an Christus zurückführt (5, 1 ff.); wenn er endlich mit all diesem den Gedanken verbindet, daß der so beschaffene Christ die Welt überwunden habe (5, 4 f.): so hat er Grundlinien zu einer Wissenschaft der christlichen Mystik gegeben, welche jedem späteren Pfleger dieser Wissenschaft als Anhaltspuncte dienen können und mussen. — So hat also die Wissenschaft der christlichen Mystik ihre Wurzeln in der apostolischen Predigt. Dem entsprechend hat die christliche Theologie zu keiner Zeit unterlassen, der Mystik ihre Aufmerksamkeit zu schenken. Man denke nur, um des Einen und Andern zu erwähnen, an den Hirten des Hermas. Enthalten

seine Visionen und Gleichnisse nicht Beschreibungen mystischer Zustände und Fundamente? Und die Briefe des Ignatius, sind sie nicht voll von Beschreibungen mystischen Denkens und Lebens? Der Anhang des Briefes an Diognet (Ep. ad Diogn. c. 11 u. 12) bezeichnet sehr bestimmt die Grundthatsachen der christlichen Mystik. Die so oft wiederholten begeisterten Beschreibungen des Gnostikers bei Clemens von Alexandrien sind nichts Anderes als Beschreibungen des christlichen Mystikers; und wenn Clemens die Entstehung und Entwicklung der Gnosis darstellt, wenn er anschaulich macht, wie die beiden Grundkräfte des Menschen, die Erkenntniß- und Willenskraft, *γνῶσις καὶ ὁρμή*, in einander wirken, eine die andere steigernd, bis auf den Gipfel gekommen wird, wo man Uebergeistiges, *τῶν νοητῶν πνευματικώτερα*, schaut und Dinge begreift, die den gewöhnlichen Menschen unbegreiflich sind (*τὰ δοκοῦντα ἀκατάληπτα εἶναι τοῖς ἄλλοις ὁ γνωστικὸς καταλαμβάνει*), und zwar auf Grund des christlichen Glaubens (Strom. passim, besond. VI, 8 u. 9): so gibt er nicht mehr und nicht weniger als eine Theorie der christlichen Mystik. Wir würden an kein Ende kommen, wollten wir eine auch nur übersichtliche Darstellung dessen geben, was die Schriften der Kirchenväter zur Erklärung d. h. zu wissenschaftlicher Behandlung der christlichen Mystik enthalten. Es genüge, auf die eine Thatsache hinzuweisen, daß alle Kirchenväter Veranlassung gehabt und benützt haben, Erörterungen anzustellen einerseits über den vielgestaltigen dämonischen Unfug und andererseits die Kraft des christlichen Glaubens, die sich jenem siegreich entgegengestellt hat. Jede derartige Erörterung ist von selbst ein Beitrag zur Wissenschaft der christlichen Mystik. Dabei soll jedoch nicht verschwiegen werden, daß man eine auch nur einiger Maßen vollständige Wissenschaft der Mystik in der Zeit der Kirchenväter vergeblich suchen würde. Was wir bei den Kirchenvätern finden, ist großen Theils bloße Beschreibung mystischer Erfahrungen, theils eigener, wie z. B. die Confessiones des hl. Augustinus, theils fremder, wie z. B. die Vita Antonii des hl. Athanasius; und wo über die Beschreibung hinausgegangen und Begründung versucht wird, da erstreckt sich diese immer nur auf Einzelnes, einzelne mystische Erlebnisse und Ereignisse, und kann schon deßhalb, von allem Andern abgesehen, nicht befriedigend sein. Der Erste, welcher eine Begründung d. h. gründliche Erklärung der christlichen Mystik als solcher versucht hat, ist Dionysius Areopagita (s. d. A. Bd. III. S. 163). Dessen Grundgedanke ist, die Rückkehr des Menschen zu Gott entspreche dem Ausgang desselben (und alles Geschaffenen) aus Gott; diese letztere nun bestehe in einer Entfaltung Gottes, welche zu denken als Auseinanderlegung schlechthiniger Einheit in unendlich Viele (göttliche Namen, dann bestimmter gestaltet die himmlische Hierarchie); demgemäß habe sich die Rückkehr zu Gott durch Eingehen des Vielen (aller Einzelnen) in das Eine d. h. durch Wiedereinhüllung des in der Schöpfung Enthüllten zu vollziehen und erscheine mithin als Negation des Existenten; diese Negation aber werde durch die der himmlischen Hierarchie entsprechende kirchliche Hierarchie stufenweise, nämlich durch Reinigung (Taufe), Erleuchtung (Eucharistie) und Weihe (Salböl) vermittelt. (Vgl. Görres Mystik I, 210—233; Helfferich, christl. Mystik, Bd. I. S. 129 ff., II. S. 3 ff.). Diesen Gedanken hat im neunten Jahrhundert Joh. Scotus Erigena (s. d. Art. Scotus Erig.) aufgenommen und weiter geführt, indem er ihm folgende Gestalt gegeben: das wahrhafte Sein der Creatur ist deren ideelles Sein d. h. deren Sein in Gott; durch die Existenz in dem Materiellen ist dasselbe negirt; folglich hat der Mensch mit Negation alles dessen, was zu seiner materiellen Existenz gehört, sein Sein in Gott wieder herzustellen; diese Wiederherstellung ist möglich gemacht durch Christus, denn indem der Sohn Gottes sich in das Materielle herunter begeben und dasselbe negirt hat, hat er solche Negation dem Geiste überhaupt möglich gemacht und so den Menschen in den Stand gesetzt, sein ideelles Sein wieder herzustellen. (Vgl. de divis. nat. V, 39, wo Erigena eine klare übersichtliche Anschauung seines vielfach so schwer verständlichen Systemes gibt.) Von diesem Gedanken nun, meisterhaft entwickelt durch Erigena, ist sofort in der

ganzen folgenden Zeit die Wissenschaft d. h. theologisch wissenschaftliche Erkenntniß der Mystik getragen. Durch die ganze Scholastik hindurch, und jeder Scholastiker hat Erkenntniß der Mystik als einen Theil seiner Aufgabe erkannt, begegnet er uns wieder, sehr mannichfach gestaltet, aber wesentlich überall als derselbe. Gott ist als Anfang und Ende, als Principium und Finis, erkannt und demgemäß dem Menschen die Aufgabe gestellt, ebenso zu Gott zurückzukehren, wie er von ihm hergekommen. In dieser Rückkehr ist es, daß das mystische Leben liegt, und folglich ist die Erkenntniß derselben die Wissenschaft der Mystik. Und nun lese man die Schriften aller Scholastiker durch, man wird überall diesen Punct mit ausgezeichneter Sorgfalt behandelt finden. So ist die ganze Scholastik Wissenschaft der Mystik. Jede Theologie ist es nothwendig. Erkenntniß der Mystik bildet einen integrirenden Theil der Theologie. Die Differenzen, welche uns begegnen, sind zwar zum Theile sehr bedeutend, aber durchaus unwesentlich. Sie lassen sich auf vier zurückbringen. Wir finden erstens den mystischen Weg zu Gott zurück verschieden beschrieben, hier mehr, dort weniger Stufen genannt. In der Hauptsache aber stimmen alle Scholastiker überein; bei aller Differenz kennen sie doch sämmtlich die Reinigung, Erleuchtung und Vollendung als die drei Stufen, durch welche sich die intendirte Vereinigung des Menschen mit Gott vollzieht. Zweitens bei den Einen finden wir fragliche Vereinigung mehr in die Intelligenz, bei den Andern mehr in den Willen, noch bei Andern endlich in beide zugleich verlegt — ganz der Mystik selbst entsprechend, welche sich bei den Einen im intelligenten Schauen, bei den Andern in thätigem Leben, noch bei Andern in Beidem zugleich vollzieht, d. h. wie sich in der Wirklichkeit Einseitiges neben dem Vollkommenen geltend macht, so wird auch in der Wissenschaft nicht nur das Vollkommene, sondern auch das Unvollkommene, Einseitige als das Rechte erkannt. Drittens nicht wenige Scholastiker haben darin geirrt, daß sie die mystische Grundthat, die Vereinigung mit Gott, pantheistisch als vernichtendes Aufgehen des Individuums in Gott faßten. Schon Erigena ist dessen verdächtigt und von diesem Verdachte bis heute noch nicht genügend gereinigt worden. Entschieden hat sich später solche pantheistische Anschauung sowohl in der wirklichen Mystik, als in der Wissenschaft geltend gemacht, besonders bei Ruysbrok, Tauler und Ekkart (Vgl. Staudenmaier, Philosophie des Christenthums I. 535 ff. 633 ff. Freib. Ztschr. für Theol. Bd. IX. S. 171 ff.). Dagegen haben die allermeisten Scholastiker, alle uns als orthodox geltenden, auf's Strengste die Wahrheit festgehalten, welche Bernhard so schön ausspricht, indem er sagt, die Einigung des Menschen mit Gott bestehe nicht in Confusion der beiden Naturen, sondern in der Einförmigkeit beider Willen, in der Einheit der Liebe; das und nichts Anderes sei die sogenannte Transformation des Menschen; und wenn Gott das Sein aller Dinge genannt werde, so sei dieß nicht so zu verstehen, als wären diese desselben Wesens wie Gott, sondern nur so, daß alle Dinge durch, in und für Gott seien (Serm. in Cant. 71 und 4. Ratisbonne, histoire de S. Bernh. Par. 1840; Görres, Mystik I. 254). Endlich viertens gab es unter den Scholastikern, wie dieß zu allen Zeiten gewesen ist und sein wird, Freunde und Gegner der Mystik, d. h. Theologen, welche mystische Erhabenheit und Innerlichkeit für gut gehalten, und andere, welche den gewöhnlichen Gang vorgezogen. Bei all dem versteht es sich von selbst, daß diejenigen Theologen d. h. Scholastiker die wirkliche Mystik wissenschaftlich am besten verstanden haben, welche nicht nur Theologen, sondern auch selbst Mystiker gewesen sind. So vor Allen Bernhard, dann Hugo und Richard von St. Victor, Bonaventura, später besonders Gerson. Ganz allgemein angesehen aber konnte die scholastische Theorie von der Mystik nicht anders als mangelhaft sein, denn die Scholastiker haben nicht diejenigen anthropologischen Kenntnisse besessen, welche die Grundlage und erste Bedingung aller Erkenntniß der Mystik deßhalb sind, weil, wie Görres sehr gut sagt, der Mensch das Subject der Mystik d. h. der Träger des mystischen Lebens ist. In der nachscholastischen Zeit ist mit der Mystik selbst auch

die Erkenntniß der Mystik mehr und mehr verschwunden. Erst die neueste Zeit hat wieder die Bedingungen geboten, unter welchen eine wissenschaftliche Erkenntniß der Mystik möglich ist. Dieselbe ist denn auch nicht ausgeblieben. Görres (s. d. A.) hat sie gegeben in seinem großen Werke, welches aller Welt bekannt ist und alles vor ihm in diesem Fache Geleistete nicht nur weit übertroffen, sondern fast entbehrlich gemacht hat. Werden die Theologen einmal die Mühe über sich genommen haben, dieses Werk zu studiren, so wird die Theologie wieder ebenso wie früher nicht nur das Gewöhnliche, sondern auch das Mystische im christlichen Wissen und Leben in den Bereich ihrer Erörterungen ziehen. — Nach diesem Ueberblicke sind wir nun im Stande, das Mißverständniß aufzuklären, dessen oben Erwähnung geschehen. Man pflegt Scholastik und Mystik, und zwar so zu unterscheiden, als ob beide zwei einander geradezu entgegengesetzte Erscheinungen wären. Als Scholastiker bezeichnet man dann etwa Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus rc., als Mystiker aber nebst Erigena und Bernhard besonders Hugo und Richard von S. Victor, Wilhelm von Thierry, Rupert von Deutz rc. Diese Unterscheidung ist, wie aus Vorstehendem einleuchtet, ganz verfehlt; sie confundirt Mystik und Erkenntniß der Mystik, oder auch sie nennt ganz willkürlich eine mehr gelungene Erkenntniß der Mystik selbst Mystik, eine weniger gelungene aber nicht, oder auch einen Freund der Mystik Mystiker, obgleich er dieses vielleicht ebenso wenig ist, als der Gegner, denn Freund der Mystik sein, auch die Mystik verstehen, heißt noch lange nicht Mystiker sein. Vollends verkehrt und von Unkenntniß zeugend ist es, wenn man als Träger der Mystik lediglich jene etlichen Scholastiker bezeichnet, welche sich in der wissenschaftlichen Erkenntniß der Mystik besonders ausgezeichnet haben; wie durch Helfferich geschehen ist, der seinem Buche über die Mystik den Titel gegeben „Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen“ (Gotha 1842) und nun weiter nichts als Auszüge aus den Schriften des Dionys. Areopagita, Scotus Erigena, Bernhard, Hugo und Richard von S. Victor geliefert hat. Das ist gerade so viel, als wenn Einer den Einfall hätte, als Feldherr und Eroberer nicht die wirklichen Feldherren und Eroberer, nicht die Alexander, Cäsar, Napoleon rc., sondern nur die militärischen Schriftsteller, oder doch wenigstens nur diejenigen Feldherren als Feldherren anzuerkennen, welche ihre Thaten zugleich beschrieben. So hat auch ein sonst gut unterrichteter Recensent der Mystik von Görres (in der Freib. Zeitschr.) kaum vermocht, Görres nicht darüber zu tadeln, daß er der „speculativen Mystik“ nicht mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Allein das hat Görres besser verstanden. Das Object seines Werkes ist die Mystik, nicht die Wissenschaft der Mystik. Allerdings aber kann freilich gerade dieß als ein Mangel bezeichnet werden. Das Werk hätte einen noch viel höheren Werth erhalten, wenn es nebst der Erkenntniß der Mystik, die es gibt, zugleich eine Geschichte dieser Erkenntniß, eine Geschichte der Wissenschaft der Mystik von Anfang an gegeben hätte. Um nun mit wenigen Worten die Erklärung dieses Gegenstandes zum Abschluß zu bringen, werden wir sagen müssen, es gibt 1) Mystiker, und zwar a) solche, welche bloß ein mystisches Leben führen, gleichviel ob dasselbe die Intelligenz oder den Willen oder beide zugleich zur Unterlage habe; b) solche, welche ihre mystischen Erfahrungen und Erlebnisse, ihre Visionen und Thaten verkündigen, sei es schriftlich, sei es mündlich. Erstere sind viel zahlreicher als letztere. Zu diesen letzteren gehören z. B. Johann vom Kreuz, Catharina von Siena, die hl. Theresia, Tauler, dann auch Thomas von Kempen rc. — wobei wir gelegentlich aufmerksam machen wollen auf die gegenwärtig durch Carus besorgte Uebersetzung derartiger mystischer Schriften. Es gibt aber auch 2) Theologen (oder Philosophen), welche die Mystik zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung machen, dieselbe theils theologisch, theils psychologisch — vollständig auf die eine und andere Weise erklären, begreifen; und diese Theologen sind theils a) bloß Theologen, ohne selbst Mystiker zu sein, theils b) selbst Mystiker. Ebenso ist zu unterscheiden 1) Geschichte der

Mystik und 2) Geschichte der Wissenschaft von der Mystik. Erstere hat Görres in den Grundzügen gegeben. Für letztere bieten die dem Mysticismus gewidmeten Schriften, sowohl die in Vorstehendem erwähnten, als die übrigen, welche etwa noch zu nennen wären, wie H. Schmid, der Mysticismus im Mittelalter, Jena 1824, Borger, über den Mysticismus. Aus dem Lat. v. Stange, Altona 1826, Engelhardt, die angebl. Schriften des Areopag. Dionys., Sulzbach 1823, Baumgarten-Crusius, de Dionys. Areopag., Staudenmaier, Joh. Sc. Erigena, Liebner, Hugo von S. Victor, C. Schmidt, Joh. Tauler, Hamburg 1841, Martensen, Meister Ekkart, Hmbrg. 1842, Diepenbrok, Leben und Schriften H. Suso's, Ritter, Gesch. d. christl. Philosophie 2c., wenige Materialien. Eine genaue Geschichte der Wissenschaft der christlichen Mystik, als Bestandtheil einer Geschichte der christlichen Theologie, ist erst von der Zukunft zu erwarten. Vrgl. hiezu d. Art. Moral. [Mattes.]

Mystischer (allegorischer, anagogischer, tropologischer) Sinn der Bibel. Die Etymologie des Wortes *μυστικὸς*, mysticus, welches von *μύειν*, claudere, nach Suidas abzuleiten ist, führt uns auf die Bedeutung: verschlossener, verborgener Sinn. Diesem zufolge ist die mystische Auslegung der Schrift eine Aufschließung, Enthüllung jenes Sinnes. Um aber diese Sache, worüber die Ansichten der Hermeneutiker und Exegeten von einander sehr abweichen, in das nöthige Licht zu setzen, soll zuerst die Entstehung und Ausbildung dieser Erklärungsweise in Kürze angegeben und dann die Zulässigkeit derselben geprüft werden. Die erste Frage lautet daher: Wie entstand die Ansicht, daß es einen mystischen Sinn der hl. Schrift, also auch eine mystische Auslegung derselben gebe, und wie wurde diese Methode weiter ausgebildet und angewendet? — Man hat zur Erklärung dieser Erscheinung auf einen ähnlichen Gebrauch bei den Griechen hingewiesen, daß nämlich bei diesen Mehrere auftraten, welche die mythologischen Sagen, wie sie bei Homer und anderen Dichtern vorkommen, bildlich deuteten. „Wie die alexandrinischen Grammatiker und platonisirenden Philosophen mit den Rhapsodieen Homers verfuhren, ist eine allgemein bekannte Sache. Sie betrachteten dieselben gleichsam als den heiligen mythologischen Codex, und trugen alle Weisheit, die ihnen zu Gebote stand, alle Tiefen ihrer mancherlei Systeme durch eine völlig regellose, willkürliche Deutung in die homerischen Gesänge hinein." H. Olshausen, ein Wort über tiefern Schriftsinn. § 6. (Königsb. 1824). Allein wenn auch dieser Gebrauch einen Einfluß gehabt haben mag auf Hellenisten, welche der griechischen Literatur und Philosophie kundig waren, so läßt sich das Gleiche keineswegs behaupten von den palästinensischen Juden, die doch der Kern des israelitischen Volkes dazumal waren, theils weil sie mit griechischer Cultur minder bekannt waren, theils weil es nicht wahrscheinlich ist, daß sie eine Deutungsweise der griechischen Mythen, welche ihnen verächtlich sein mußten, auf die Erklärung ihrer heiligen Bücher sollten übertragen haben. Wir können uns vielmehr diese Erscheinung auf eine andere Art klar machen. Abgesehen von dem Inhalte dieser Bücher, insoweit darin das Symbolische sich nicht verkennen läßt, worauf ich in der Beantwortung der Frage über die Berechtigung dieser Auslegung zurückkommen werde, ergab sich diese Auslegungsart der hl. Bücher schon aus diesem Umstande, daß es bei ihnen von Alters her als ein Kennzeichen eines weisen Mannes galt, wenn er seine Wissenschaft in sinnreichen und räthselhaften Sprüchen niederzulegen verstand, wie dieses z. B. an Salomo gerühmt wird. Vergl. 1 Kön. 4, 29 ff.; 2 Chron. 9, 1 ff.; Jes. Sir. 47, 15 ff. Mußten die Juden nicht um so mehr in ihren hl. Büchern, wo eine mehr als menschliche Weisheit hinterlegt ist, unter der Hülle des einfachen Wortsinnes einen tiefern, geheimnißvollen Sinn anzunehmen, und daher auch diesem nachzuforschen geneigt sein? Hiebei kommt noch ein anderer Umstand in Betracht. Vor dem Exil war die Sprache, in welcher ihre hl. Schriften verfaßt sind, die lebende Sprache des Volkes; nicht so nach dem Exil: die jüngere Generation hatte, in Chaldäa aufwachsend, die alte Sprache der Väter

verlernt und den verwandten Dialect ihres Aufenthaltes angenommen und bei ihrer Rückkehr nach Palästina dahin mitgebracht. Vergl. Unterkircher Hermen. bibl. ed. III. Oenip. 1846. Da aber die Juden des Verständnisses ihrer hl. Urkunden nicht entbehren konnten, und daher die Kenntniß jener alten Sprache unter sich erhalten mußten, so bedurften sie der Schulen, worin jene Kenntniß und das Verständniß der Bibel fortgepflanzt wurde. Unter diesen Verhältnissen traten nun die Schriftgelehrten hervor (2 Macc. 6, 18). Sollte kein solcher Forscher, συζητητὴς (1 Cor. 1, 20) nach etwas, was über dem wörtlichen Sinn hinausliegt, geforscht haben? Wir finden auch wirklich im zweiten Jahrhundert vor Chr. einige Spuren einer mystischen Erklärung. Denn um diese Zeit lebte der ungenannte, der griechischen Bildung nicht fremde Verfasser des deuterocanonischen Buches: Weisheit Salomo's. Hier lesen wir c. 17, 24: „Es erschien auf seinem bis an die Füße reichenden Kleide der ganze Erdkreis," was offenbar eine sinnbildliche Deutung der Kleidung des Hohenpriesters ist. Ungefähr der nämlichen Zeit gehört auch ein anderer gelehrter Jude, Namens Aristobulus, an, über welchen sich bei Clemens von Alexandrien Strom. lib. I. (p. 360. 410. 411. edit. Potter Venet. 1757), bei Origines contra Cels. lib. IV. n. 51. (ed. Maur.), bei Eusebius Praep. ev. lib. VII. c. 13. 14. lib. VIII. c. 9. 10. lib. XIII. c. 12. Hist. eccl. lib. VIII. c. 32 und im Chronicon Olymp. 151 mehrere, zum Theile unvereinbare Angaben finden. Vrgl. Fabric. bibl. gr. edit. Harles, Vol. III. p. 469. Von diesem hat uns Eusebius Praep. ev. lib. VIII. c. 10 folgende Stelle aufbewahrt: „Diejenigen, welchen eine bessere Einsicht gegönnt ist, bewundern die bei ihm (Moses) sich offenbarende Weisheit. . . . Jenen aber, die keine solche Kraft und Einsicht besitzen, sondern nur bei dem Geschriebenen allein stehen bleiben, erscheint freilich nichts Großartiges und Verständiges," u. s. w. Eben dort (c. 9) führt Eusebius aus Aristäas (s. d. A. Alexandr. Uebers.) auch eine allegorische Auslegung der mosaischen Gesetze an, welche nach jenem Author der damalige Hohepriester Eleazar in einer Unterredung mit demselben und andern Abgeordneten des Königs Ptolomäus Philadelphus vorgebracht haben soll. Indessen, wenn auch die historische Glaubwürdigkeit dieser Erzählung sehr bedenklich ist, drückt jene Deutung mindestens die Ansicht eines Authors aus, welcher vor Philo und Josephus Flavius lebte. Vgl. Orig. c. Cels. lib. IV. n. 51. Jos. Flav. Antiq. Jud. lib. XII. c. 2. Von weit größerer Badeutung ist der eben genannte Philo, ein gelehrter Jude aus Alexandrien (s. d. A.), welcher ein Zeitgenosse des Erlösers war, und um die Mitte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung im hohen Alter starb. Wohl bekannt mit griechischer Cultur war er sehr seiner Religion wie seinem Volke zugethan. Da wir viele Werke, worin er über biblische Gegenstände handelt, von ihm besitzen, so lernen wir daraus nicht nur die Methode seiner Auslegung kennen, sondern er macht uns gelegenheitlich auch mit den Grundsätzen derselben bekannt. Um nur Einiges anzuführen, unterscheidet Philo den buchstäblichen und den allegorischen Sinn, da er lib. de Abr. (tom. V. p. 270 edit. Pfeiffer, Erl. 1785—92) schreibt: „Nachdem wir nun die zweifache Darlegung vorgebracht haben, die wörtliche als von dem Manne und die nach dem geheimen Sinne (*απόδοσιν . . . τὴν δε ῥητὴν καὶ τὴν δι ὑπονοιῶν*) als von der Seele" u. s. w. Und anderswo (p. 288): „Dieß ist offenbar, nicht nur zufolge der Betrachtung nach der Allegorie, sondern auch aus der dasselbe enthaltenden, wörtlich verstandenen Schrift (*ἐκ τῆς ἐν ἀλλεγορίᾳ θεωρίας, ἀλλὰ καὶ τῆς ῥητῆς γραφῆς*)." Diese allegorische (mystische) Auslegung diente dem Philo sehr gut, um den Einwürfen Jener auszuweichen, welche „an das Tadellose einen Tadel anzuhängen suchen — und wider das Heilige einen unversöhnlichen Krieg führen." Lib. de nom. mut. tom. IV. p. 346; vgl. Lib. de plantat. tom. III. p. 116 de confus. ling. p. 314. Auch war diese Methode dem Verfasser bequem, um seine philosophischen Ansichten mit den Schriften des Moses in Verbindung zu bringen. Wie er übrigens dabei zu Werke ging, kann hier nicht ausgeführt werden; einige Andeutungen mögen genügen. In dem Werke

de mundi opificio (tom. I. p. 108) bemerkt er über die Verführung der ersten Menschen durch die Schlange: „Dieß sind nicht Dichtungen der Sage, . . . sondern (es ist gesprochen) nach der Art der Bilder, τύπων, welche uns mittelst der Allegorie ansprechen gemäß der Darlegung nach dem geheimen Sinne. Folgt Jemand billiger Weise diesem Ziele, so wird er angemessen die erwähnte Schlange für das Symbol der Wollust erklären." So ist ihm in dem Buche de congr. quaer. erud. gr. Sara, die Frau des Abraham, das Bild der Weisheit und Agar, ihre Dienerin, das Symbol anderer Kenntnisse. Ueber das Verhältniß der wörtlichen zur mystischen Auslegung bemerkt er: „Es geziemt sich, jenes dem Körper ähnlich zu halten, dieses aber der Seele: wie man nun für den Körper, insoferne er die Wohnstätte der Seele ist, Sorge tragen soll, so muß man sich auch um die Gesetze dem Wortlaute nach bekümmern." Lib. de migr. Abr. p. 454. coll. 452. tom III. Nicht so klar spricht er sich über den Werth des Wortsinnes in Rücksicht der Geschichten aus. An Philo reihet sich Josephus Flavius, geboren aus priesterlichem Geschlechte im ersten Jahre des Cajus (d. i. 37 n. Chr.), gestorben am Ende des ersten oder am Anfange des zweiten Jahrhunderts. Er war der Partei der Pharisäer zugethan und auch der griechischen Cultur nicht fremd. Auch er erkennt den mystischen Sinn der hl. Bücher seines Volkes an, indem er am Schlusse der Vorrede (n. 4) zu seinen Büchern über die jüdischen Alterthümer von den Schriften des Moses sagt: „Alles hat eine der Beschaffenheit des Ganzen entsprechende Darstellung, indem der Gesetzgeber (d. i. Moses) Einiges klug andeutet, Anderes aber mit Würde sinnbildet (ἀλληγοροῦντος); was aber offen zu sagen nützte, das hat er auch deutlich (ῥητῶς) kundgemacht." Doch, setzt er bei, wolle er diese, die allegorische Behandlung auf eine andere Zeit versparen. Aus dieser Ursache finden wir auch bei Josephus nur selten eine Spur der mystischen Auslegung, wie z. B. Ant. Jud. lib. III. c. 7. n. 7, wo er die sinnbildliche Bedeutung der Einrichtung des hl. Gezeltes und der Kleidung des Hohenpriesters angibt. Daß aber eine solche Behandlung der Bücher des alten Bundes bei den Juden jener Zeit sowohl in als außer Palästina nicht ungewöhnlich war, schließen wir nicht bloß aus der Art, wie Philo und Josephus davon reden, sondern wir ersehen es auch aus der Angabe des Erstern, daß die Essener (s. d. A.) der mystischen Auslegung des Gesetzes sich bedienten, so wie aus der Nachricht des Letztern, daß die Pharisäer einer genauern Erkenntniß desselben sich rühmten, was allem Anscheine nach nicht so sehr auf die buchstäbliche als auf eine allegorische Auffassung des Sinnes zu beziehen ist. Bell. Jud. lib. II. c. 8. n. 14. Ant. Jud. lib. XVII. c. 2. n. 4. Jos. vita n. 2. — Wenden wir uns nun zu den christlichen Schriftstellern. Unter diesen stehen die biblischen Authoren oben an, von welchen hier besonders die zwei Apostel Petrus und Paulus genannt werden müssen. Jener erwähnt in seinem ersten Briefe (3, 20. 21) der Sündfluth und Arche Noe's mit dem Beisatze: ᾧ ἀντίτυπον νῦν καὶ ἡμᾶς σώζει βάπτισμα. Ist ihm hiemit die Taufe ein ἀντίτυπον, so sieht er jenes Ereigniß als ein Vorbild, τύπος, an, und legt ihm dadurch eine mystische Bedeutung bei. Noch weit bestimmter drückt sich der hl. Paulus in dem Briefe an die Galater 4, 22 ff. aus: „Es steht geschrieben: Abraham hatte zwei Söhne, den einen von der Magd, den andern von der Freien. Und zwar jener von der Magd war nach dem Fleische geboren; der von der Freien aber nach der Verheißung. Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα — quae sunt per allegoriam dicta." (Vulg.) Und nun folgt die Ausführung des Vorbildes und seiner Erfüllung. Das Gleiche finden wir auch im Briefe an die Hebräer. Nicht nur wird im 3. und 4. Cap. die Ermahnung des 95. Psalmes: „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht," u. s. w. auf die Gegenwart bezogen, und besonders das „Heute" Σήμερον hervorgehoben 3, 13. 4, 7; sondern auch die „Ruhe," von welcher der Psalmist spricht, in einer höhern Bedeutung genommen. Im 5. 6. und 7. Cap. wird Melchisedech als Vorbild des Messias dargestellt; und eben so werden im 8. 9. und 10. Cap. die Cultusanstalten des alten Bundes als

Bild (ὑπόδειγμα, σκιὰ 8, 5. παραβολὴ 9, 9. ἀντίτυπα 24. vgl. 9, 23. 10, 1) des Opfers Christi betrachtet. Mit Uebergehung anderer Stellen des neuen Bundes, welche das Nämliche, jedoch nicht so bestimmt und klar ausdrücken, gehe ich zu den hl. Vätern und Kirchenschriftstellern über. In dem Briefe, welcher dem hl. Barnabas (s. d. A.) zugeschrieben wird, spielt die mystische Auslegung eine solche Rolle, daß unter andern Gründen gegen die Aechtheit auch das Uebermaß derselben vorgebracht wird. Um nur einige Beispiele anzuführen: Isaac als Opfer ist Vorbild Jesu (ὁ τύπος ὁ γενόμενος ἐπὶ Ἰσαάκ); ebenso der Bock am Versöhnungsfeste (ὁ τύπος τοῦ Ἰησοῦ φανεροῦται), 7. Cap. In Betreff der Kuh, welche verbrannt, und deren Asche zum Reinigungswasser gebraucht wurde, frägt der Verfasser: „Was für ein Vorbild (τύπος) meinet ihr, sei es gewesen“ u. s. w. Und er sagt: ὁ μόσχος οὗτός ἐστιν ὁ Ἰησοῦς. 8. C. Auf gleiche Weise spricht er im 9. C. von der Beschneidung, im 10. von den mosaischen Gesetzen über unreine Speisen, ein Thema, welches ihm ein weites Feld für das Allegorisiren bietet. Jedoch hat der Brief, wenn er gleich nicht ächt sein mag, große Bedeutung, denn er bleibt doch eines der ältesten Denkmale der christlichen Literatur, weil er spätestens zu Anfang des zweiten Jahrhunderts zum Vorschein kam: denn Clemens und Origines kennen ihn bereits, welchen beiden derselbe allerdings zusagen mußte, weil er ganz in ihrem Geschmacke geschrieben ist. Der eben erwähnte Clemens von Alexandrien (blühend in der zweiten Hälfte des zweiten und am Anfange des dritten Jahrhunderts) unterscheidet die buchstäbliche (ἡ πρὸς τὸ γράμμα ἀνάγνωσις) und die höhere Auslegung (διάπτυξις ἡ γνωστική) der Schrift, welche letztere zur höhern Einsicht (γνῶσις) führe. Strom. lib. VI. pag. 806 sq. Dieser allegorische Sinn zieht sich durch die ganze Bibel. Strom. V. p. 659. Er ist aber (außer dem buchstäblichen) von dreierlei Art: symbolisch, moralisch oder prophetisch. Strom. I. p. 426. Jedoch billigt Clemens nicht jede beliebige Deutung, sondern die Kirchenlehre setzt eine nicht zu überschreitende Grenze. „Alles ist richtig vor den Verständigen — d. i. vor jenen, welche die von ihm (Christus) erklärte Auslegung der Schrift gemäß der kirchlichen Richtschnur κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα annehmen und bewahren.“ Strom. VI. p. 803. In die Fußstapfen seines Lehrers Clemens tretend liebte auch der berühmte Origenes (geboren gegen das Ende des zweiten, gestorben um die Mitte des dritten Jahrhunderts) die mystische Auslegungsweise der hl. Schrift. Auch er unterscheidet den buchstäblichen und einen tiefern, verborgenen Sinn. Jenen nennt er sinnbildlich den Körper der Schrift, diesen vergleicht er mit der Seele und dem Geiste. De princ. lib. IV. n. 11. Noch deutlicher spricht er hom. V. in Levit. n. 5: „Triplicem in divinis scripturis intelligentiae saepe diximus modum, historicum, moralem et mysticum, unde et corpus inesse ei et animam et spiritum intelleximus.“ Von dem Wortsinne gibt er zu, daß er nicht ohne Nutzen sei: „daß auch die Hülle des Geistigen, ich meine das Körperliche der Schrift, bei Vielen etwas nicht nutzloses leiste, indem dieß Viele, in so weit sie es fassen, besser machen kann.“ De Princ. lib. IV. n. 15. Jedoch habe es Gott gefügt, daß Anstößiges und Unmögliches, σκάνδαλα καὶ προσκόμματα καὶ ἀδύνατα, in der Bibel vorkomme, „damit jene, welche einsichtiger und im Forschen scharfsinniger sind, sich der Betrachtung und Erforschung der niedergeschriebenen Dinge hingeben, überzeugt, daß man darin einen Gottes würdigen Sinn suchen müsse. Und zwar nicht bloß in Betreff jener Dinge, welche der Ankunft Christi vorhergingen, hat dieses der hl. Geist veranstaltet, sondern da (überall) der nämliche Geist Gottes waltet, that er es auch in den Evangelien und den Schriften der Apostel.“ De Princ. lib. IV. n. 15. 16. Daher gibt es nach der Ansicht des Origines Schriftstellen, „welche das Körperliche (d. i. den Wortsinn) gar nicht zulassen; — es gibt solche, wo gleichsam die Seele und der Geist der Schrift allein zu suchen ist.“ l. c. n. 12. In tom. X. in Jo. n. 2—4 geht er noch weiter: „Es war ihr Vorhaben, wo es zulässig war, sowohl nach dem geistigen als nach dem buchstäblichen Sinne (πνευ-

ματικῶς ἅμα καὶ σωματικῶς) die Wahrheit zu reden, wo es aber auf beide Arten nicht anging, das Geistige dem Körperlichen vorzuziehen, indem oft das geistig Wahre in dem buchstäblich Falschen, wenn man so sagen will, bewahrt wird — σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ — ψεύδει." l. c. n. 4. Es sei aber auch dieses höhere Verständniß so erhaben, daß es dazu einer besondern Erleuchtung des göttlichen Geistes bedürfe. „Quomodo opus prophetarum erat, haec spiritu praedicere, quae videbantur; sic eodem spiritu opus est ei, qui exponere cupit ea, quae sunt latenter significata," hom. II. in Ez. n. 2. Bedenklich war es aber, daß Origines keine feste Schranke zog, um irrige Deutungen auszuscheiden. Zwar empfiehlt er, lib. I. de Princ. n. 2, sehr nachdrücklich die kirchliche und apostolische Ueberlieferung als Glaubensregel, und schreibt lib. IV. n. 9 in gleichem Sinne, daß, wie wir die Schrift als göttlich ansehen, so uns auch an die Regel (κάνων) der nach der Ueberlieferung der Apostel sich haltenden himmlischen Kirche Jesu Christi anschließen. Allein nicht nur verstieß er sich in der Anwendung selbst gegen diese Regel, daher die heftigen Streitigkeiten über seine Rechtgläubigkeit: sondern er schwächte auch in der Theorie jenen Grundsatz, da er Comment. in Jo. tom. XIII. n. 16 ein Abgehen von jener Richtschnur als nicht ganz unzulässig erklärt. Er schreibt nämlich über die Worte: „Neque Jerosolymis adorabilis Patrem" (Joh. 4, 21), darunter verstehe er „nach Vielen die Regel (κάνονα) der Kirche, welche der Vollkommene und Heilige noch überschreite, Gott geistiger und einsichtiger (θεωρητικώτερον καὶ σαφέστερον) den Vater anbetend." Mit solchen Grundsätzen war innerhalb der Kirche die äußerste Grenze erreicht, ja bereits überschritten. Wir finden daher unter den spätern katholischen Lehrern nicht wenige, die sich der allegorisirenden Methode bedienten, und sie in Schutz nahmen, jedoch nicht so maßlos, als es von Origines geschah. So treffen wir im vierten Jahrhundert den hl. Gregor von Nyssa, welcher in seiner Auslegung des hohen Liedes zuerst (in Prooemio) die allegorische Behandlung gegen „kirchliche" Lehrer vertheidiget, welche nur an den Wortsinn (λέξις) sich halten. Diesen gegenüber will er die Schrift auch im geistigen Sinne verstanden wissen, man möge ein solches Verständniß Anagogie, Tropologie, Allegorie oder anders nennen. In einem größeren Maßstabe bringt sie der hl. Cyrillus von Alexandrien (blühend in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts) in Anwendung, da er die Bücher des Moses sowohl nach ihrem geschichtlichen als gesetzlichen Inhalte im moralischen und typischen Sinne in den zwei Werken: *Γλαφυρῶν εἰς Γένεσιν* und *Περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνεσέως καὶ λατρείας* behandelt. Aber nicht alle Lehrer der griechischen Kirche huldigten in gleichem Maße dieser Methode. Unter denen, welche vorzüglich der Auslegung nach dem Wortsinne sich bedienten, steht oben an der hl. Basilius mit dem Beinamen der Große. Er erkennt zwar auch den mystischen Sinn an, indem er in seiner Erklärung der Schöpfungsgeschichte (Gen. I, 14 sq.) bemerkt: „Wer sprach, und wer machte? Bemerkest du in diesem nicht eine doppelte Person? Ueberall wird mit der Geschichte der Lehrsatz der Gotteskenntniß geheimnißvoll (τὸ δόγμα τῆς θεολογίας μυστικῶς) einverwebt." Hom. VI. n. 2. in hexaëm. ed. Maur. Allein er kann sich nicht enthalten „gegen Einige aus der Kirche" nachdrücklich zu sprechen, „welche unter dem Vorwande einer höhern Auslegung zu Allegorien ihre Zuflucht nehmen." L. c. hom. III. n. 9. Und indem er hom. IX. n. 1 lehrt, daß Alles auch im buchstäblichen Sinne zu unserer Erbauung nach Gottes Anordnung geschrieben sei, fügt er bei, dieses hätten Einige nicht verstanden, welche durch solche mystische Deutungen der Schrift mehr Ansehen verschaffen wollten. „Aber das ist Sache desjenigen, welcher sich selber weiser dünkt als die Aussprüche des hl. Geistes, und unter dem Vorwande der Auslegung die eigenen Einfälle hineinlegt." Der hl. Johannes Chrysostomus, der bewunderte Meister in der Schriftauslegung, hegt ähnliche Ansichten. Er spricht Expos. in Psalmos: „Einiges muß man nehmen, wie es gesprochen ist, Einiges hingegen anders, als es lautet;" d. i.

nach dem Zusammenhange — das Eine im eigentlichen, das Andere im uneigentlichen Sinne: „wieder Anderes nach doppelter Auslegung, indem man sowohl das Sinnliche (wörtl. das Wahrnehmbare, τὰ αἰσθητὰ) versteht, als auch das Geistige (τὰ νοητὰ) auffaßt, wie in der höhern Betrachtung (ἐπὶ τῆς ἀναγωγῆς) des Sohnes Abrahams. Wir wissen nämlich, daß Abraham seinen Sohn geopfert habe, aber wir erkennen noch etwas anderes, was verborgen und im geistigen Verständnisse (νοήματι) durch den Sohn ausgesprochen ist, das Kreuz." Ps. XLVI. n. 1. ed. Maur. Doch billigt Chrysostomus keineswegs willkürliche Deutungen. Er spricht sich hierüber auf folgende Weise aus: „Hieraus lernen wir nicht Geringes. Und was ist dieß? Dieses nämlich, wann und welche Stellen der Schrift allegorisch zu verstehen sind; nicht als ob wir Herren dieser Gesetze wären, sondern wir müssen dem Sinne der Schrift folgen." Und ferner: „Ueberall ist dieß die Regel der Schrift, daß wenn sie sich der Allegorie bedient (ἀλληγορεῖ), sie auch die Erklärung einer solchen andeute, damit nicht leichthin, und wie es eben zutrifft, die unbeschränkte Lust der Freunde des Allegorisirens irregehe, und bald da, bald dorthin gezogen werde." In Esai. c. V. n. 3. Wir finden auch in der Anwendung diese Grundsätze von Chrysostomus sorgsam beobachtet in seinen vortrefflichen Schrifterklärungen; so wie sich auch der hl. Isidor von Pelusium, ein besonderer Verehrer desselben, in seinen zahlreichen Briefen an eben diese sich anschließt. Von den griechischen zu den lateinischen Vätern uns wendend, treffen wir um die Mitte des vierten Jahrhunderts den hl. Hilarius von Poitiers, welcher sowohl wegen des großen Ansehens, das er von jeher genoß, als auch darum, weil er der älteste unter den Lateinern ist, von dem wir Werke exegetischen Inhaltes besitzen, hier genannt zu werden verdient. Seine Ansicht über den wörtlichen und mystischen Sinn finden wir klar ausgesprochen in seiner Erklärung der Psalmen. Es verrathe einen unerfahrenen Ausleger, bemerkt er in Ps. 63. n. 2. ed. Maur., wenn Einer Alles, was in denselben geschrieben steht, auf Christus beziehen wollte; und in der Einleitung (Clavis sive introitus) zum 1. Psalm spricht er sich dahin aus, daß dieser nicht von Christus zu verstehen sei, wie Einige annähmen: „sed ubi et quando ad Eum prophetiae ipsius sermo se referat, rationabilis scientiae discernendum est veritate." Jedoch ziehe sich das ganze Psalmenbuch hindurch eine bedeutungsvolle und sinnbildliche Kraft: „sunt enim omnia allegoricis et typicis contexta virtutibus." Proleg. in 1. Ps. n. 5 (vrgl. Ps. 125. n. 1); wobei aber der Ausleger sorgsam prüfen müsse, welches das richtige Verständniß sei. Intr. in Ps. 1. Tract. in Ps. 63. n. 3. Das größte Verdienst um die Schriftauslegung erwarb sich aber unter den lateinischen Vätern der hl. Hieronymus. Er unterscheidet lib. V. in Ezech. (tom. V. p. 172 ed. Vallars.) einen dreifachen Sinn der Schrift: „Scripturas sanctas intelligamus tripliciter, primum juxta literam, secundo medie per tropologiam, tertio sublimius, ut mystica quaeque noscamus." Die höhere oder geistige Auffassung setzt das Verständniß des Wortsinnes voraus, und soll mit diesem verbunden werden: „ut et in historia spiritualem habeas intelligentiam, et in tropologia historiae veritatem, quorum utrumque altero indiget, et si unum defuerit, perfecta caret scientia." Lib. XIII. in Ez. p. 504 sq. Dabei muß aber der Ausleger getreu an dem festhalten, was der Verfasser sagen will. Epist. 48 ad Pammach. n. 16. ep. 53. ad Paulin. n. 7. Man darf daher den klaren Sinn nicht verlassen, um willkürliche Allegorien anzubringen. „Regula scripturarum est: ubi manifestissima prophetia de futuris texitur, per incerta allegoriae non extenuare, quae scripta sunt." Comment. in Malach. tom. VI. p. 952. Am mindesten können solche Deutungen als Erkenntnißquellen der Glaubenslehren gelten. So schreibt dieser Kirchenlehrer von einer ähnlichen Auslegung der Stelle Matth. 3, 33: „Pius quidem sensus, sed nunquam parabolae et dubia aenigmatum intelligentia potest ad auctoritatem dogmatum proficere." Comment. in Matth. tom. VII. p. 94. Sehr berühmt als Ausleger der hl. Schrift ist auch der Zeitgenosse

des Vorigen, der hl. Augustinus. Dieser Kirchenlehrer spricht ebenfalls ganz deutlich das Gesetz aus, daß der Ausleger die Bibel so erklären müsse, wie der Verfasser des Buches verstanden sein will. „Quisquis in scripturis aliud sentit, quam ille, qui scripsit, fallitur.“ De doctr. chr. lib. I. n. 41. ed. Maur. Venet. 1756—69. Augustin unterscheidet aber einen dreifachen Sinn, den eigentlichen Wortsinn, „dictum proprium“, den uneigentlichen, „dictum figuratum“, und den Sachsinn, „factum figuratum“, d. i. den mystischen Sinn. Serm. 89. ad pop. de verb. Ev. n. 4. 5. Der Ausleger soll daher Alles wohl erwägen: „Distinguamus ergo, quam fidem debeamus historiae, quam fidem debeamus intelligentiae,“ was noch weiter ausgeführt wird lib. de vera rel. n. 99. vergl. contra Faust. lib. XII. c. 39. Wenn gleich Augustin in einer frühern Schrift wenigstens in erbauender Anwendung jede Auslegung hinnimmt, welche Wahrheit, „verum“ enthält, ja den Schriftsteller (Moses) Alles das gedacht haben läßt, „quidquid hic veri potuimus invenire, aut quidquid non potuimus, aut nondum possumus, et tamen in eis inveniri potest“ Confess. lib. XII. n. 41; so nimmt er es in einer spätern Schrift, wo es sich um die strenge Auslegung zur Begründung der Lehre handelt, mit der Bestimmung des Sinnes einer Allegorie ganz genau. „Quis autem non impudentissime nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi habeat et manifesta testimonia, quorum lumine illustrentur obscura?“ So spricht er gegen eine willkürliche Deutung der Stelle Cant. 1, 6. durch die Donatisten ep. 93. ad Vincent. n. 24. Ueberhaupt setzt Augustin für die allegorische Erklärung allezeit das buchstäbliche Verständniß voraus: „ne subtracto fundamento rei gestae quasi in aëre quaeratis aedificare.“ Serm. II. ad pop. de tent. Abr. n. 7. Mit dem Tode dieser zwei großen Lehrer (Hieron. † 420, Augustin † 430) schließt sich die Blüthezeit der patristischen Literatur über Schriftauslegung; die spätern Väter, so groß ihr Ansehen und Verdienst in anderer Hinsicht sein mögen, leisteten in dieser Beziehung weniger. Nur des hl. Papstes Gregor des Gr. muß ich noch erwähnen, wie er bei seiner bekannten Vorliebe für das Allegorisiren doch die buchstäbliche Auslegung keineswegs verschmäht. „In verbis sacri eloquii prius servanda est veritas historiae, et postmodum requirenda spiritalis intelligentia allegoriae. Tunc namque allegoriae fructus suaviter carpitur, cum prius per historiam in veritatis radice solidatur.“ Hom. 40. in evang. n. 1. ed. Maur. Vergl. prof. in Job. n. 21. Auf dieser Bahn bewegten sich auch die Ausleger der spätern Zeit, wie Beda der Ehrwürdige, Alcuin u. A., nur daß sie sich mehr damit beschäftigten, die Leistungen der Vorgänger zu benützen, als Neues zu schaffen. Aus dem Zeitalter der Scholastiker will ich den einzigen hl. Thomas von Aquin († 1274) anführen, welcher Summ. P. I. quaest. I. Art. 10. über den Sinn der hl. Schrift Folgendes bemerkt: „Sensus literalis est, quem auctor intendit. —— Auctor scripturae sacrae est Deus, in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accomodet, sed etiam res ipsas. Illa argo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis. Illa vero significatio, quares significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur, eumque supponit. —— Ita nulla confusio sequitur in sacra scriptura, cum omnes fundentur super unum, scilicet literalem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis, quae secundum allegoriam dicuntur.“ Auch finden wir bei Thomas die bei den alten Vätern nicht so genaue, nach ihm aber allgemein übliche Unterscheidung dreier Arten des geistigen oder mystischen Sinnes, 1) der Allegorie als der sinnbildlichen Deutung auf Christus und die Geheimnisse seines Reiches, 2) der Tropologie (auch „sensus moralis“) als der Deutung auf das christliche Leben und 3) der Anagogie als der Deutung auf unsere Hoffnungen jenseits. Nach diesen Beziehungen pflegt man fortwährend die Bibel auszulegen; selbst die sogenannte Reformation brachte zunächst keine Aenderung in dieser Ansicht hervor, da die Protestanten wie den Glauben an die Inspiration, so auch die Lehre

von dem Dasein eines mystischen Sinnes der hl. Bücher mit den Katholiken gemein hatten. Allein in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wurden die entgegengesetzten Ansichten immer mehr unter den Protestanten herrschend, sowie bei ihnen der Rationalismus immer tiefere Wurzeln schlug. Gegen die mystische Auslegung erhob sich J. W. Rau in seiner „freimüthigen Untersuchung über die Typologie" (Erl. 1784), und fand großen Beifall. Selbst einer der wenigen Vertheidiger der ältern Ansicht, Herm. Olshausen verräth in seiner Schrift: „Ein Wort über tiefern Schriftsinn", Königsb. 1824, wie schwer es ihm werde, auf dem Grunde protestantischer Lehre das Dasein eines solchen nachzuweisen. Auch einige katholische Schriftsteller, z. B. A. Arigler, meinten in dieser Art von Freisinnigkeit zu glänzen, und zogen wacker gegen den mystischen Sinn zu Felde. Zum Glücke stellten sie aber einen falschen Begriff desselben voran, wie bei Arigler Herm. bibl. gener. p. 13. 14. zu lesen. Die Mehrzahl der neuern katholischen Hermeneutiker nimmt aber den mystischen Sinn mit Recht in Schutz." So gehen wir nun zur zweiten Frage über, nämlich von der Wirklichkeit des mystischen Sinnes und der Zulässigkeit der mystischen Auslegung. Daß wir diese Frage bejahen, folgt aus dem bisher Erörterten. Denn a) der katholische Schriftausleger soll die hl. Bücher nicht „contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, —— aut etiam contra unanimem consensum Patrum" (Conc. Trid. Sess. IV. decr. de edit. et usu ss. ll.), sondern, wie es in der Profess. fidei cathol. Pii IV. heißt, juxta eum sensum et consensum erklären. Gewiß ist aber ein unanimis consensus Patrum vorhanden, wo so klare Zeugnisse, die sich noch sehr vermehren ließen, dafür vorliegen, ohne daß ein einziger heiliger Vater widerspräche. Was aber alle diese einstimmig lehren, muß auch von jeher Lehre der Kirche gewesen sein; wozu noch das Zeugniß der ältesten liturgischen Gebete kommt, z. B. im Canon, wo das Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs (vgl. Hebr. 5, 10. 11. 7, 15. ff.), in der Liturgie des Osterfestes, wo das Osterlamm als Vorbild des Opfers des N. B. betrachtet wird. b) Diese Anschauung hat auch ihren Grund in der hl. Schrift selbst. Denn außer den bereits angeführten Stellen der Briefe an die Galater und Hebräer finden wir das Nämliche öfter ausgesprochen, wie Matth. 12, 39. 40. Luc. 24, 44. Joh. 3, 14. 15. 19, 33—36. Coloss. 2, 16. 17. 1 Cor. 5, 7. u. a. m. Wenn es sich aber um die Grenzen der mystischen Auslegung handelt, so finden wir diese weder in den hl. Büchern noch durch die Uebereinstimmung der Väter bestimmt. Diese Begrenzung muß daher aus der Betrachtung der Sache selbst abgeleitet werden. In dieser Rücksicht muß vor Allem die Allegorie als bloße Redefigur, als metaphora continuata, ausgeschieden werden, wie es in den oben angeführten Stellen von Chrysostomus und Augustinus klar angezeigt wird; denn diese Art von Allegorie gehört, wie die andern Tropen, zum buchstäblichen Sinne nach dem uneigentlichen Ausdrucke. Es bleiben uns daher für die mystische Auslegung nur Thatsachen übrig, welche im buchstäblichen Verständnisse erzählt, oder Anordnungen und Gesetze, welche unter göttlicher Auctorität verkündet werden. Aber auch hier darf, wie die berühmtesten Lehrer, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, ausdrücklich bemerken, der Ausleger nicht nach eigenem Gutdünken (πρὸς τὸ ἑαυτοῖς δοκοῦν Basil. hom. IX. n. 1. in hexaëm.) verfahren, sondern er muß entweder in der hl. Schrift, oder in der apostolischen Tradition einen entscheidenden Beweis dafür finden. Denn das Geschäft des Auslegers ist es, das, was in der hl. Schrift liegt, auseinanderzusetzen, nicht aber seine Ansichten hineinzulegen. „Commentatoris officium est, non quid ipse velit, sed quid sentiat ille, quem interpretatur exponere; alioqui, si contraria dixerit, non tam interpres erit, quam adversarius ejus, quem nititur explanare." Hieron. ep. 48. ad Pammach. n. 17. Da aber eine apostolische Tradition über den mystischen Sinn einer Stelle, nur selten aus dem „sensus ecclesiae et consensus Patrum" erweislich ist, so müssen wir in der Regel die Gründe, ob ein solcher und welcher anzunehmen sei, aus der Bibel selbst erforschen, wie Chrysostomus

in Esai. c. V. n. 3. richtig bemerkt. Diese Kriterien sind: 1) die Erklärung des Authors, wie 5 Mos. 10, 16. Jerem. 32, 7. ff. Apg. 21, 11. Dieses kann übrigens gemäß der Inspirationstheorie auch durch einen andern hl. Schriftsteller geschehen z. B. Joh. 19, 33. 36. 2) Der Umstand, daß durch Gottes unmittelbares Einwirken etwas geschieht, was sonst der biblischen Bildersprache dient, als Factum aber unpassend und zwecklos erscheint, wenn nicht eine geheime Bedeutsamkeit angenommen würde wie Matth. 27, 51. Marc. 11, 13. 14. 3) Wenn nach dem Geiste der hl. Schrift etwas zu einem Sinnbilde überhaupt paßt, und wenn, in Ermangelung einer klaren Andeutung, wenigstens eine Anspielung auf ein höheres Verständniß vorkommt, dürfen wir ebenfalls auf eine mystische Bedeutsamkeit schließen, wie 1 Cor. 5, 7. vergl. mit 2 Mos. 12. Joh. 3, 14. vergl. mit 4 Mos. 8. ff. Hebr. 11, 19. vergl. mit 1 Mos. 22. Uebrigens ist es bekannt, daß bei den Israeliten, wie bei andern Völkern symbolische Gebräuche vorkommen, worüber die biblische Archäologie Auskunft gibt. Allein diese glaube ich nur dann zur mystischen Auslegung rechnen zu dürfen, wenn sie auf besondere Veranstaltung Gottes geschehen, z. B. Jerem. 27. (28, 9. vergl. 11.). Schließlich glaube ich aus dem Gesagten noch folgende Erklärung des mystischen Sinnes der hl. Schrift ableiten zu dürfen: der mystische Sinn derselben ist der Inbegriff dessen, was nach der Absicht des die Hagiographen leitenden heiligen Geistes durch gewisse, nach dem Wortsinne angeführte Thatsachen oder Anordnungen angedeutet werden soll. — Ueber eine besondere Art des mystischen Sinnes siehe den Art. Typen. Vergl. Ranolder, Hermen. p. 36 ss. Unterkircher, Herm. cath. ed. III. §§ 8. 9. 90. Kohlgruber, Herm. bibl. Viennae 1850 (in commiss. ap. Wagner Oenip.) §§ 190—194. 230—235. Fessler, Instit. Patrolog. Oenip. 1850. Tom. I. § 44. [Hofmann.]

Mythische Auslegung, s. Exegese.

Mythologie. Das griechische Wort μῦθος hat zu seiner ursprünglichen allgemeinen Bedeutung: „Wort, Rede“, später die Bedeutung „erdichtete Rede, Dichtung“ erhalten, und zwar letztere in besonderer Beziehung auf die nicht der gewöhnlichen Wirklichkeit angehörenden, sondern auf dem Glauben und auf der Sage des Volkes sowie auf der Ausschmückung durch die Werke der Dichter beruhenden Erzählungen über die Personen und Thaten der Götter und Helden der Vorzeit. Mythologie ist der Inbegriff solcher Götter- und Heldensagen, nicht minder auch die Darstellung und wissenschaftliche Behandlung und Erklärung derselben; und da nach dem Geiste der alten Religionen die Glaubenslehre größtentheils in der Form solcher Mythen gedacht und überliefert war, so begreift man unter der Benennung „Mythologie“ nicht selten die Darstellung der gesammten Religionslehre (Dogmatik und Moral) des Heidenthums. Die andere dazu gehörige äußere Seite der Religion: Cultus und Verfassung wird gewöhnlich zu den Alterthümern gerechnet und als „gottesdienstliche Alterthümer“ abgehandelt; Vieles davon aber auch mit der Behandlung der Mythologie verbunden. Das Studium der Mythologie der wichtigsten Culturvölker (Indier, Perser, Assyrier, Babylonier, Phönicier, Aegypter, Griechen, Römer, Celten, Germanen) ist von dem größten Interesse sowohl in historischer, namentlich culturhistorischer Beziehung, als in Beziehung auf Theologie und Religionsphilosophie. Der Geist und der Zustand der Religion ist in dem Leben eines jeden Volkes eine Hauptseite, in besonders hohem Grade ist dieses bei den Völkern des Alterthums der Fall und desto mehr, je mehr wir auf den Ursprung und die älteste Zeit zurückgehen. Alle Cultur im Denken, Dichten, Bilden und in den staatlichen Einrichtungen hängt ursprünglich auf das innigste mit der Religion zusammen, und erst nach und nach im Lauf der Jahrhunderte wird, wie die Kraft der religiösen Gefühle und Ueberzeugungen abnimmt, das Leben immer mehr säcularisirt. Dem Philosophen zeigen sich auf diesem Gebiete die verschiedenen Formen des religiösen Bewußtseins, und der christliche Theologe lernt durch die Vergleichung der Lehren

der göttlichen Offenbarung in dem alten und neuen Bunde mit dem Heidenthum, den Geist und Werth der erstern um so deutlicher kennen und um so höher schätzen. Es kann nicht die Rede davon sein, hier in eine wenn auch noch so gedrängte Darstellung des Inhaltes der Mythologie der oben genannten Völker oder auch nur einiger derselben einzugehen. Wir beschränken uns darauf, die wichtigsten allgemeinen formellen Hauptmomente und Elementarbegriffe des Gegenstandes anzudeuten und daran einige zweckdienlich scheinende Notizen über die Quellen und Hilfsmittel des Studiums der Mythologie zu knüpfen. Das religiöse Bewußtsein und darnach die verschiedenen in der Geschichte erscheinenden Religionen lassen sich auf zwei Hauptformen zurückführen: sie fassen nämlich das göttliche Wesen entweder in und mit der Natur zusammen auf (Naturreligion, Polytheismus), oder unterschieden und unabhängig von der Natur (Geistesreligion, Monotheismus). Zu der ersten Kategorie gehört das Heidenthum in allen seinen verschiedenen Volksreligionen; zu der zweiten die Religion des alten Bundes, die christliche Religion und der mit beiden als eine Abart zusammenhängende Islam. Nach unsern heiligen Urkunden ist der Monotheismus und überhaupt ein höherer Zustand der Menschheit das ursprüngliche; der Polytheismus, die Abgötterei eine später eingetretene Verfinsterung und Verirrung. Damit stimmen auch die Resultate der Wissenschaft vieler Forscher überein. Andere lassen die Menschheit den entgegengesetzten Weg durchwandeln, von thierischer Rohheit nach und nach zu höherm geistigen Leben. Alle Naturreligionen des Heidenthums haben zum gemeinsamen Charakter, daß sie die Natur vergöttern, daß sie den Schöpfer von dem Geschöpf nicht gehörig unterscheiden. (Naturae rerum sub unius veri Dei regimine atque imperio constitutae religiosum cultum, qui Deo debetur, exhibendum putabant (Rom. I.) servientes ut ait Apostolus, creaturae potius quam creatori. Augustin. De Civ. Dei. Lib. V. cap. 29. fin.) Indem alle aber die Natur als das Göttliche auffassen, geschieht dieses jedoch im Ganzen auf folgende den Gegenständen und der Art der Auffassung nach verschiedene Weisen. Es werden nämlich als etwas Göttliches angeschaut und verehrt: 1) einzelne sinnliche wahrnehmbare irdische Gegenstände in ihrer Unmittelbarkeit, Steine, Pflanzen, Thiere, einzelne Gegenstände aller Art (Fetische, Fetischismus); Elemente und Naturkräfte; Gestirne (Sternendienst, Sabäismus); 2) die Natur im Zusammenhang, die Theile des Weltganzen in ihren Kräften und in ihrem Leben werden nicht unmittelbar als etwas Göttliches aufgefaßt und verehrt, sondern sie werden personificirt, als eine Vielheit persönlicher Wesen aufgefaßt (Polytheismus) und zwar mehr oder minder ähnlich der menschlichen Persönlichkeit (Antropomorphismus). Die Religionen des Polytheismus mit dem gemeinschaftlichen Principe der Personification und bei den im Allgemeinen gemeinsamen Gegenständen der religiösen Speculation (Gott, Welt, Mensch, Zustand der Seele nach dem Tode), sind bei den verschiedenen Volksstämmen des Alterthums unter sich wieder sehr verschieden, je nach den Gegenständen, welche darin besonders hervortreten, nach dem Inhalt der religiösen Glaubens- und Sittenlehre sowie nach den Formen der Auffassung und Darstellung. Hinsichtlich dieser Formen kommen hier bei allen alten Naturreligionen vorzugsweise in Betracht das Symbol und der Mythus, über deren Wesen, Unterschied und Hauptgattungen die nächstfolgenden Sätze einige Grundzüge mittheilen sollen. Unsere Vorstellungen nämlich überhaupt und also auch auf dem religiösen Gebiete sind entweder individuelle (Anschauungen) oder allgemeine (Begriffe). Die Anschauungen sind entweder 1) Anschauungen wirklicher sinnlicher Gegenstände, sei es daß diese Gegenstände dem äußern Sinne gegenwärtig sind, oder daß solche äußere Sinnesanschauungen durch Erinnerung und durch die reproducirende Phantasie wiederholt werden; oder 2) die Anschauungen sind durch die producirende Phantasie frei hervorgebracht und angewendet zur Bezeichnung anderer Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung oder auch zur Bezeichnung allgemeiner Begriffe (bildliche Ausdrucksweise). Ebenso sind die allgemeinen Vorstellungen von doppelter Art: sie lassen sich entweder

als Verstandesabstractionen aus einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen erklären (Begriffe) oder sie gehören dem Gebiete des Uebersinnlichen an (Ideen), wie die Gedanken und Sätze, welche sich auf das göttliche Wesen und die moralische Weltordnung beziehen. Die oben bezeichnete bildliche Ausdrucksweise und zwar als Darstellung von Begriffen und Ideen durch Anschauungen, durch analoge mittelst der Phantasie erzeugte Bilder, welche der Poesie und Kunst wesentlich eigenthümlich ist, macht auch die wesentliche Eigenthümlichkeit der Form aus, in welchen der Inhalt der Naturreligionen des Polytheismus sich allgemein und fast ausschließlich darstellt. Demselben Gebiet der bildlichen Ausdrucksweise gehört das Symbol und der Mythus an. Das Symbol entspricht den bildlichen Ausdrucksweisen der Synekdoche und Metonymie, welche statt des Gegenstandes selbst nur einen Theil desselben oder eine Beziehung desselben darstellen, aber doch bei dem Gegenstande selbst bleibt; besonders aber der Metapher, welche aus einem andern Kreise einen analogen Gegenstand, oder ein analoges Verhältniß substituirt. Das Symbol unterscheidet sich von den eben genannten bildlichen Ausdrucksweisen (Synekdoche, Metonymie, Metapher) dadurch: 1) daß es nicht ausschließlich oder vorzugsweise der Rede angehört, sondern auch der bildenden Kunst und daher eine in der Rede gegebene oder angedeutete Hinzufügung des eigentlich gemeinten Gegenstandes wegfällt und das Bild für sich allein steht; 2) daß es sich auf religiöse Vorstellungen bezieht; 3) daß es nicht etwas willkürlich Gemachtes, als ein Werk künstlicher Reflexion zu betrachten ist, sondern auf gewissen Culturstufen und bei vorwiegender Thätigkeit des Geistes durch das Medium der Phantasie mit einer innern Nothwendigkeit entstanden ist, ähnlich wie bei der Traumbildung allgemeine Dispositionen, Stimmungen, Eindrücke, Hoffnungen und Befürchtungen sich zu bestimmten Bildern und handelnden Personen gestalten. Bei jedem Symbol sind also die zwei Seiten: der darzustellende Gedanke und das äußere Zeichen. Dem ganzen Alterthum ist hinsichtlich dieser Verbindung eine große Naivität eigen und je weiter man zurückgeht, desto mehr. Kein Bild wird verschmäht, welchem Kreise es angehört, wenn es die allgemeine Vorstellung prägnant wiedergibt. So ist bei den Aegyptern eine Art von Käfern (κάνθαρος scarabaeus), von welchem man glaubte, er entstehe von selbst aus dem Miste, geheiligtes Symbol der Zeugung und des im Weltganzen waltenden Lebens; so bei fast allen Völkern, auch bei den Griechen und Römern, das männliche Glied (Phallus) Symbol der allgemeinen Zeugungs- und Lebenskraft und Gegenstand des Cultus. Im Allgemeinen unterscheidet sich die orientalische Symbolik von der griechischen, sowie in letzterer die älteste Zeit von der spätern dadurch, daß erstere mehr auf das Gehaltvolle, Bedeutungsvolle gerichtet ist (daher die vielen Zusammensetzungen von Thier- und Menschengestalten, vielgliedrige Menschengestalten, überladene Bilder, wie die ephesische Diana mit vielen Brüsten und mit vielen Thieren bedeckt), die letztere mehr auf schöne Form in Verbindung mit der Rücksicht auf den Inhalt. Ueberdieß versteht es sich von selbst, daß die localen Umgebungen, die natürliche Beschaffenheit des Landes, der individuelle Charakter der Nation dabei von durchgreifendem Einflusse sind. Wie das Symbol der Metapher analog ist, so ist der Mythus analog der Allegorie. Mit dem Symbol hat er den Charakter des Bildlichen, Anschaulichen gemeinsam, wornach ein abstracter Begriff oder eine Idee durch eine analoge Anschauung dargestellt wird; so z. B. das Verhältniß der Weisheit als ein Attribut der Gottheit in dem Mythus von der Geburt der Minerva aus dem Haupte Jupiters oder der Wechsel des vegetativen Lebens, oder des Lebens überhaupt zwischen Blühen, Absterben und Wiedergeburt in dem Mythus von Proserpina. Mit dem Eintritte des Principes der Personification der Naturkräfte und Naturkörper ist zugleich der Mythus gegeben, da die so aufgefaßten persönlichen Wesen nothwendig als handelnd gedacht werden müssen. Die logische Verwandtschaft der Begriffe und ihrer Merkmale, die Begriffe von Ursache und Wirkung, von Thun und Leiden und ähnliche, werden Verwandtschafts-

verhältnisse von Personen von geschlechtlichem Charakter, Ehepaare, Geschwister, Abstammungen in auf- und absteigender Linie. Dieses Princip der Personification, die Uebersetzung des Gedachten und Gefühlten in die Form der Erzählung eines Geschehenen, geht aus dem Kreis der Naturanschauung, in andere Kreise über, in die Kreise des Ethischen und Historischen. Auch hier wie bei dem Symbol ist bei der ersten Entstehung nicht eine absichtlich und willkürlich mit Reflexion geschehene Wahl dieser Form der Darstellung zu denken, sondern ein solcher Gang der geistigen Thätigkeit tritt ein mit einer gewissen innern Nothwendigkeit. Ferner ist zwischen den Mythen ein Unterschied, je nachdem die Personificationen ganz in vollendeten Anthropomorphismus aufgehen oder nicht. Wo Letzteres der Fall ist, behalten die Mythen mehr ihren symbolischen Charakter, welcher sie sofort als eine bildliche Darstellung von Begriffen und Ideen zu erkennen gibt; bei dem durchgebildeten anthropomorphistischen Charakter treten die Mythen mehr in der Form der geschichtlichen Sage oder des willkürlich dichtenden Mährchens auf. Jener erstere Charakter kommt gleichfalls wieder der orientalischen Mythologie zu und der älteren griechischen Mythologie, sowie dem Theile der griechischen Mythologie, welcher außerhalb der von den Dichtern ausgebildeten Götter- und Heldensage, an die Institute des Cultus (namentlich die Mysterien) geknüpft ist oder in der unveränderten Tradition des Volkes sich erhalten hat. Der zweite ganz anthropomorphistische Charakter kommt dem Theile der griechischen Mythologie zu, welcher durch die epischen Dichter und durch die spätere, freie plastische Kunst ihre volle Ausbildung erhielt. Außer der Dichtkunst steht auch die Philosophie in einem Verhältniß der Einwirkung auf die Volksreligion und Mythologie; und zwar entweder in einem freundlichen Verhältniß durch Accomodation und allegorische Erklärungsweise, oder (und dieß ist mehr der Fall) in einem feindlichen Verhältnisse. Dieß ist besonders bei denjenigen alten Völkern der Fall, wo nicht ein geschlossener Priesterstand und canonische Religionsurkunden vorhanden waren, wie in Aegypten und im Oriente. Wo letzteres nicht der Fall war, also namentlich in Griechenland, da gilt für die richtige Auffassung und Erklärung der Mythologie, die dreifache Eintheilung der Theologie, welche uns der Kirchenvater Augustinus aus des Terentius Varro Antiquitates erhalten hat (De civ. Dei VI. 5. tria genera theologiae dicit esse, id est, rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile ... Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae, physicon, quo philosophi, civile quo populi). Die Entstehung der Mythologie, welche wir eben als das auf gewissen Culturstufen nothwendige Product der, den Begriffen und Ideen analoge Bilder schaffenden Phantasie bezeichnet haben, wird von den alten griechischen und römischen Schriftstellern selbst im Allgemeinen auf doppelte Art erklärt. Entweder nehmen sie an, daß diese bildliche Form zur Belehrung des Volkes, welches dafür allein befähigt war, von weisen Gesetzgebern und Priestern absichtlich und mit reflectirendem Verstande erfunden worden sei; oder sie nehmen an, die Göttermythen seien nichts anders als mißverstandene, aus der Verehrung ausgezeichneter herrschender Familien hervorgegangene, mannigfach geänderte Erinnerungen und Erzählungen wirklicher historischer Begebenheiten. Letztere Theorie wurde besonders von dem für uns verloren gegangenen griechischen Schriftsteller Euhemerus (um 300 v. Chr.) begründet (Euhemerismus). Die Kirchenväter in ihrer Bekämpfung des Heidenthums schließen sich vielfach an den Euhemerismus an, gehen aber außerdem von der Voraussetzung aus, daß die bösen Geister durch Vorspieglungen und üble Einwirkungen aller Art die Vielgötterei und den Götzendienst befördert und erhalten hätten. Diese letztere Ansicht steht mit der oben von uns angedeuteten Ansicht nicht in Widerspruch, daß die sich selbst überlassene und von der höhern göttlichen Offenbarung abgewendete menschliche Vernunft durch den natürlichen Gang der Entwicklung auf diesen Weg des Polytheismus gerathen mußte. Zugleich stellt sich dadurch der höhere Ursprung des Monotheismus des Volkes der Israeliten heraus, welcher nach dem natürlichen

Gange der Entwicklung und mitten in den Naturreligionen und in dem Polytheismus der gesammten alten Welt sich sonst gar nicht erklären läßt. Es ist zwischen der Religion des alten Bundes und den Naturreligionen ein specifischer Unterschied, welcher auch bei oberflächlicher Betrachtung zeigt, daß jene erstere einer andern und höhern Ordnung der Dinge angehört, welche in dem Christenthum ihre Vollendung erhalten hat. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß die Religion des alten Bundes am äußern Cultus, hinsichtlich des symbolischen Charakters desselben, sowie in Verfaßung und in äußern Einrichtungen Manches dem ägyptischen Cultus Aehnliche hatte, gerade so wie ja auch die christliche Kirche bei dem in den Grundlehren diametralen Gegensatz gegen das griechische und römische Heidenthum, Manches im äußern Cultus und in äußern Einrichtungen dem Alten Aehnliches beibehielt. Dieß ist kein Gegenstand eines gegründeten Vorwurfes, wie er von Gegnern der katholischen Kirche zuweilen erhoben wird; sondern ein Vorzug. Denn das Beibehaltene ist nicht ausschließlich heidnisch griechisch und römisch, sondern es ist im Ganzen eine Aeußerung oder ein Bedürfniß der allgemeinen, sinnlich vernünftigen menschlichen Natur, welche durch das Christenthum nicht unterdrückt, nicht auf eine einseitige Verstandesthätigkeit reducirt, sondern in der harmonischen Gesammtheit ihrer Kräfte und Anlagen, veredelt, erhoben und verklärt werden sollte. Hinsichtlich der zum Schlusse zu gebenden literarhistorischen Nachweisungen müssen wir uns bescheiden aus dem überaus großen Material nur eine kurze Andeutung der Hauptpartien zu geben. Die Quellen zur Kenntniß der Mythologie der alten Völker sind: 1) Denkmäler der bildenden Kunst; 2) Schriftwerke. Die ganze bildende Kunst bei allen alten Völkern ging bekanntlich von der Religion aus, von dem Tempelbau und von Götteridolen, und hatte während der Zeit ihrer Blüthe fortwährend mythologische Gegenstände zu ihrem Hauptinhalt. Wo die Literatur des betreffenden Volkes fehlt, da sind solche Denkmäler um so wichtiger, wie z. B. die ägyptischen, namentlich seit die Erklärung der Hieroglyphen mit besserer Aussicht auf Erfolg versucht worden ist. Was die Schriftwerke betrifft, so kommen hier in erster Linie die Religionsurkunden, die Religionsbücher in Betracht bei denjenigen Völkern, deren Religionssystem überhaupt in solchen Urkunden enthalten war und von welchen sich solche Urkunden erhalten haben, wie die Veda der alten Indier, Zendavesta der alten Perser. Bei den Griechen und Römern gab es zwar (für uns verloren gegangene) einzelne priesterliche Ritualbücher, Gesänge, Gebete, Weissagungen, aber keine umfassende, den ganzen Inhalt der Religion begreifende heilige Schriften. Nach den Religionsurkunden sind als Quellenschriften zur Kenntniß der Religion der alten Völker die ganze übrige Literatur vornehmlich der Griechen und Römer zu betrachten, und zwar sowohl solche Werke, welche zu dem Gegenstande in ganz naher Beziehung stehen, wie Hesiod, Homer, die Mythographen (Apollodorus) u. dgl., als solche, welche einzelne Notizen darüber enthalten. Besonders wichtig sind die Schriften der Kirchenväter, welche bei der Widerlegung des Heidenthums und der Vertheidigung des Christenthums ein reiches hieher gehöriges Material liefern und Vieles aus für uns verloren gegangenen Schriftstellern enthalten; so besonders unter den griechischen Vätern Clemens von Alexandrien, aus den lateinischen: Tertullians Apologeticus, des Minucius Felix Dialog Octavius, Arnobius (Adversus gentes) und Augustinus (De civitate dei lib. IV. V. VI). Ueber die Hilfsmittel des Studiums der Mythologie, d. i. über die Werke neuerer Gelehrten über Mythologie seit dem 15ten Jahrh. vgl. den Art. „Mythologie“ von Preller in Pauly's Real-Encyclopädie der Alterthumswissenschaft Bd. V. S. 350—362 und C. O. Müller, Pelegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Göttingen 1825 S. 316—346. Wir müssen uns hier darauf beschränken, eine ausgewählte Zahl der neuern und neuesten allgemeinen den Orient und Occident umfassenden Werke über diesen Gegenstand anzuführen so wie ferner eine Anzahl solcher Werke, welche denselben Gegenstand auf eine mit der christlichen Theologie in Verbindung stehende und für dieselbe interessante Weise

behandeln. Zu jener ersten Kategorie gehören folgende Werke: Symbolik und Mythologie der alten Völker von Ferd. Creuzer. 3. Aufl. Darmstadt 1837. 4 Bde.; dazu die Fortsetzung von Fried. Joseph Mone, Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa. 2 Bde. Leipzig. u. Darmstadt 1822. Eckermann, Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Alterthums nach der Anordnung C. O. Müllers. Halle 1845. Conrad Schwenck, Mythologie der asiatischen Völker, der Aegypter, Griechen, Römer, Germanen und Slaven. Frankfurt 1841. 5 Bde. Für die Betrachtung der Mythologie als des ältesten Ausdruckes der speculativen Ideen der alten Völker und somit als Ausgangspunctes der Philosophie ist besonders wichtig und interessant: Röth, Geschichte der abendländischen Philosophie. Mannheim 1846. 1. Thl. Von kürzern Werken über griechische und römische Mythologie sind als besonders brauchbar zu nennen außer andern: Millin, Gallerie mythologique. Paris 1811. 2 Bde., ein Band Text, der andere reichhaltige Sammlung von Abbildungen antiker Kunstwerke. Teutsch Berlin 1836. Jacobi, Handwörterbuch der griechischen und römischen Mythologie. Koburg u. Leipzig 1835. 2 Bde. G. Schwab, die schönsten Sagen des classischen Alterthums. Stuttgart 1838. 3 Bde. Stoll, Handbuch der Mythologie der Griechen. Leipzig 1849. Zu der zweiten Kategorie von Werken, welche die alten heidnischen Religionen in näherer Beziehung zum Judenthum und Christenthum und demnach vorzugsweise vom Standpuncte der christlichen Theologie und Philosophie darstellen und erklären, gehören folgende: Gerh. Joan. Vossius, de theologia gentili et physiologia christiana sive de origine ac progressu idolatriae. Amsterd. 1641. fol. Franc. Pomey, Pantheum mythicum. Lugd. Batav. 1659. Huet, Demonstratio evangelica. Paris 1679. Schelling, über die Gottheiten von Samothrake. Stuttgart 1815. und: Skizze der Schelling'schen Philosophie der Mythologie in Paulus „die positive Philosophie der Offenbarung". Darmstadt 1843. S. 549—622. Mehrere Abhandlungen von Lassaulx, als: Ueber die Sühnopfer der Griechen und Römer. Würzburg 1841. Ueber den Sinn der Oedipussage. Ebend. 1841. Prometheus. Würzb. 1843 u. a. Vgl. hiezu den Art. Götzendienst. [Zell.]

N.

Nabajoth (נְבָיוֹת, Ναβαιώθ) nach Genes. 25, 13. und 1 Chron. 1, 18. der erstgeborne Sohn Ismaels und Enkel Abrahams, dessen Nachkommen auch Jes. 60, 7. als Hirtenvolk neben Kedar (s. d. A.) genannt werden. Von ihm leiten Jos. Flav. antiqu. I. 12, 4. Hier. und alle folgenden Schrifterklärer die Nabathäer (Nabathaei, Ναβαταῖοι) ab, welche sich 1 Macc. 5, 24. ff. u. 9, 35. gegen die Maccabäer Judas und Jonathan sehr freundschaftlich benehmen, und die man vom todten Meere aus in drei Tagereisen erreicht. Sie gehören ohne Zweifel dem damals so reichen Handelsvolke gleichen Namens an, gegen welches schon um 310 v. Chr. Antigonus und Demetrius Krieg führten, um ihm die einträgliche Handelsstraße zwischen dem persischen Golf und dem mittelländischen Meere, die Rivalin der Palmyraroute, zu entreißen. Die verdienstlichen Untersuchungen von Quatremère (Mèmoir. sur les Nabatéens im Journal asiat. 1835 Tom. 15) haben dargethan, daß dieses merkwürdige Volk gleich den Phöniciern vom Ufer der Euphratmündung ausgehend, und seine Colonien südwärts, sowie west- und nordwestwärts ausbreitend besonders die doppelte Eroberung von Tyrus benützt habe, um in dessen Welthandel einzutreten, daß es sich namentlich in Petra, der alten Hauptstadt der Edomiter einen Königssitz und einen Stapelplatz seiner Waaren geschaffen, von dessen Pracht noch die heutigen Ruinen zeugen, und daß sich daher die übereinstimmenden Nachrichten von Artemidor, Diodor 2, 48. Strabo 16, 4. Plinius 6, 28. und 12, 17. und selbst Hieron. quaest. hebr. in Gen. erklären, welche das ganze Land zwischen dem Euphrat und dem rothen Meere zum Wohnsitz der Nabathäer machen. Als aber die Römer mit ihnen in Berührung kamen, Pompejus sie besiegte (Jos. Flav. Antiqu. 14, 3. 6), Trajan sogar den westlichen Theil ihres Gebietes, die spätere Palaestina tertia, unterwarf (Dio Cass. 68, 14), als der Seeweg nach Indien immer gewöhnlicher ward, begann der Reichthum und die Macht der Nabathäer eben so schnell zu sinken, als sie sich gehoben hatte; der entstehende Islam fand sie beinahe nur wieder in ihrer alten Heimath im Osten. Die Identität jedoch dieser Nabathäer mit den ismaelitischen Nabajoth, welche die Schrifterklärer allgemein annahmen, ist von Quatremère, dem auch Ritter Arab. I. 111—140 folgt, in Abrede gestellt werden; er sucht vielmehr darzuthun, jene seien aramäischen Ursprunges und nichts anders als die alten Babylonier selbst, indem die arabischen Quellen von dem Sohne Ismaels (نبايت), den Nabath (نبط) „den Anwohner des babylonischen Sumpfes“, wie sie ihn schimpflich nennen, sehr wohl unterscheiden, und diesen auf Mas, den Sohn Arams zurückführen. Indessen sind die arabischen Nachrichten doch zu jung und unzuverläßig, um mit Sicherheit darauf bauen zu können. Es wäre eben so gut möglich, daß ein Theil der Nabajoth, die mit den Kedarenern jedenfalls nicht weit vom Pasitigris gewohnt haben, durch die günstige Lage zu festen Sitzen und zu Handelsunternehmungen eingeladen, der väterlichen Nomadensitte untreu und dadurch ein Gegenstand des Hasses der Uebrigen geworden wären. Stephanus v. Byzanz (p. 482) hörte eine Ableitung des Wortes Nabathes, nach der es einen im Ehebruch Erzeugten bedeute. [S. Mayer.]

Nabathäer, s. Nabajoth.
Nabelschauer, s. Barlaam und Hesychasten.
Nabuchodonosor, s. Nebucadnezar.
Nachjahr, Nachmonat, Nachquartal, s. Sterbejahr.
Nachtfahrt Mohammeds, s. Mohammed.
Nachtgebet der Juden, s. Thephilla.
Nachhaltung, s. Exequien.
Nachtmahlsbulle, s. Bulla in coena domini.

Nachtwachen (אַשְׁמֻרָה). Gleich dem Tage (Morgen, Mittag, Abend, vgl. dazu die drei täglichen Gebetsstunden Ps. 55, 18. Dan. 6, 10. Apstg. 2, 15. 3, 1. 10, 9) wurde bei den Hebräern auch die Nacht in bestimmte Abschnitte getheilt; eine Sitte, die schon vor Moses (Exod. 14, 24) bestand. Die Nacht zerfiel in drei Theile, wie man aus Richt. 7, 19. sieht, wo die „mittlere (הַתִּיכוֹנָה) Nachtwache" namentlich aufgeführt wird. Der Grund einer solchen Eintheilung ist ursprünglich wohl weniger in der Ablösung der Wachtposten, als in dem allgemeinen Bedürfnisse einer genauern Zeitbestimmung auch der Nacht zu suchen. Die Bezeichnung „Wache" nöthigt uns keineswegs zu einer solchen Annahme, da שָׁמַר auch im weitern Sinne gebraucht wird, und der eigentliche Ausdruck für „wachen" שָׁקַד ist. Die Eintheilung der Nacht in vier Nachtwachen von je drei Stunden, auf welche sich die neutestamentlichen Schriftstellen (Matth. 14, 25. Marc. 13, 35) beziehen, ist römische Anordnung; der Thalmud (Berach. fol. 3. col. 1) weiß nichts von ihr. Nachtwächter Jerusalems werden Ps. 127, 1. 130, 6. u. Hohel. 3, 3. erwähnt, die Tempelwächter 1 Chron. 9, 19—27 aufgeführt; ihrer waren 212. Nach Middoth 1, 1. hielten die Priester im Tempel an 3 Orten, die Leviten an 21 Orten Wache. Nach 1 Chron. 26, 17. 18. hatten Letztere 24 Wachtposten, was sich mit der Angabe der Mischna vielleicht dadurch ausgleicht, daß neben den Priestern auch zugleich Leviten Wache hielten; indeß lagen Modificationen und Abänderungen in einem solchen Dienste in der Natur der Sache selbst. Man hat den schönen, kleinen Ps. 134 (n. d. Hebr.) für einen Wechselgesang der auf- und abziehenden Levitenposten gehalten (vrgl. Tholuck, Schegg); die Tradition sagt indessen nichts von einer solchen Gewohnheit; auf eine andere Fassung des Liedes, in der die Leviten und Priester von der Gemeinde angeredet werden, hat schon der Chaldäer hingewiesen, ohne daß wir gerade der eng historischen Beziehung Hengstenbergs auf die Pilgerzüge beitreten müßten. [Schegg.]

Nack, Carl Alois, geboren am 11. November 1751 zu Holzheim bei Dillingen in Schwaben, erhielt seinen ersten Unterricht bei den Jesuiten in Dillingen von 1762 bis 1769, bis er in das Benedictinerkloster Neresheim aufgenommen wurde. Von 1772 bis 1775 studirte er Theologie in Dillingen und nach Aufhebung des Ordens der Jesuiten in Freysing. Am 23. September 1775 wurde er in Augsburg zum Priester geweiht, worauf er in seinem Kloster Neresheim Grammatik, Rhetorik, Philosophie, Theologie und Kirchenrecht lehrte. 1786 erhielt er einen Ruf als Hofprädicaturverweser an den herzoglichen Hof nach Stuttgart, ward aber nach dem 1787 erfolgten Tode seines Prälaten Benedict Maria Werkmeister von dessen Nachfolger in's Kloster zurückberufen. Die Direction der Landschulen, Unterricht und Bildung junger Geistlichen ward ihm übertragen. Er wurde Pfarrer, Subprior, Prior und Großkeller bis zur Zeit der Säcularisation. Als diese auch Neresheim traf, jedoch die Abtei in das Lyceum Carolinum verwandelt wurde, übernahm Nack daselbst den Unterricht in Religion und Geschichte nebst der Direction aller taxischen Landesschulen im Dischinger und Neresheimer Gebiete. Aber die Zeitumstände vernichteten auch dieses Institut und Nack übernahm am 19. December 1807 die Pfarrei Druisheim in Schwaben, wo er noch geraume Zeit seiner Gemeinde und den Studien lebte. Außer einem gelehrten Aufsatze (Idea Religionis

catholicae, per modum thesium ex universa theologia et jure canonico 1775) und der kurzen Geschichte der Benedictinerabtei Neresheim, sammt Beschreibung der Kirche, Neresheim 1792, erschienen von ihm theils kleinere Schulschriften, theils ascetische, namentlich Gebetbücher und Predigten, welche practisch, volksthümlich und gut aufgenommen worden sind. (S. Gelehrten- und Schriftsteller-Lexicon von Waitzenegger 2. Bd. S. 29—34). [Haas.]

Nadab, der zweite König von Israel, Sohn Jeroboams, wurde König im zweiten Regierungsjahre Asa's, des Königs von Juda, und regierte zwei Jahre (959—957 v. Chr. s. den Art. Hebräer Bd. IV. S. 908). „Er that, was böse ist vor dem Herrn und wandelte in den Wegen seines Vaters und in seinen Sünden, womit er sündigen machte Israel. Aber Baesa, der Sohn Ahia's vom Hause Issachar, stellte ihm nach und schlug ihn zu Gebbethon, welches eine Philisterstadt ist; denn Nadab und ganz Israel belagerte Gebbethon. Also tödtete ihn Baesa im dritten Jahre Asa's, und als er König war, schlug er das ganze Haus Jeroboam's, nicht eine Seele ließ er übrig von dessen Samen, nach dem Worte des Herrn durch seinen Knecht Ahias (1 Kön. 14, 10), um der Sünde Jeroboam's willen" 1 Kön. 15, 25. — Nadab und Abihu, die Söhne Aaron's (s. d. A.), welche Gott mit dem Tode bestrafte. Lev. 10.

Nahum (נַחוּם (von נחם, Erbarmer oder Tröster), LXX. *Ναούμ*, Vulg. Nahum) ist der siebente in der Reihe der zwölf kleinen Propheten. Von seinen Lebensverhältnissen ist wenig Zuverlässiges bekannt. In der Ueberschrift seines Buches wird Elkosch als seine Heimath bezeichnet; denn daß אֶלְקֹשִׁי, wie z. B. הַתִּשְׁבִּי (Thisbite), עֲנְּתוֹתִי (Anathotite), nicht etwa die Familie, sondern den Geburts- oder Wohnort anzeige, unterliegt keinem Zweifel (vgl. Knobel, Prophetismus II. 207). Streitig ist es aber unter den Gelehrten, wo dieses Elkosch zu suchen sei. Die Einen halten es für einen kleinen Flecken in Galiläa auf der Ostseite des Jordan, und berufen sich dafür auf patristische Angabe und hauptsächlich auf Hieronymus, welcher im Prolog zum Comment. in Nahum unter Anderem sagt: Porro quod additur: Naum Elcesaei, quidam putant Elcesaeum patrem esse Naum, et secundum Hebraeam traditionem etiam ipsum prophetam fuisse; quum Elcesi usque hodie in Galilaea viculus sit, parvus quidem et vix ruinis veterum aedificiorum indicans vestigia, sed tamen notus Judaeis et mihi quoque a circumducente monstratus. Die Andern glauben, es sei das assyrische Elkosch (القوش) gemeint, auf der Ostseite des Tigris, drei Stunden von Ninive, wo noch bis in die neuere Zeit ein Grab Nahums gezeigt wird; Nahum wäre dann etwa als ein in Assyrien befindlicher Exulant aus dem vormaligen Zehenstämmereich anzusehen (Knobel a. a. O.). Für die erstere Ansicht spricht jedoch das höhere Alter und die größere Zuverläßigkeit der für sie einstehenden Zeugen, und daß in Galiläa jedenfalls ein nach Nahum genannter Ort vorkommt, nämlich Capharnaum, d. i. Nahumsdorf (s. Capharnaum), der freilich mit jenem Elcesi des Hieronymus nicht einerlei ist, aber vielleicht als gewöhnlicher Aufenthaltsort des Propheten nach ihm genannt wurde, und jedenfalls auf Galiläa als Heimathland des Propheten hindeutet. Anderweitige patristische Angaben, z. B. daß Nahum eine Zerstörung Ninive's durch Wasser und Feuer vorhergesagt habe, daß er zu Begabar begraben sei (cf. Carpzov, introductio ad libros canonicos etc. III. 386. sqq.) sind ohne Zuverläßigkeit. — Das **Buch Nahum** hat zum Inhalte eine Untergangsdrohung gegen Assyrien und dessen Hauptstadt Ninive. Zuerst wird Gottes Eifer für sein Volk und gegen seine Feinde überhaupt geschildert, und dann den Assyriern, weil sie unter letztere gehören und das Volk Gottes bedrängen, zunächst nur in allgemeiner Weise der Untergang gedroht (1, 2—2, 1). Sodann wird der feindliche Kriegszug gegen Assyriens Hauptstadt, die Belagerung, Eroberung, Plünderung und Zerstörung derselben, die Flucht und Gefangennehmung seiner Einwohner, als gerechte Wiedervergeltung dessen, was Assyrien andern Völkern

gethan, etwas näher beschrieben (2, 2—14), und endlich wo die Beschreibung zu Ende geführt ist, dieselbe sogleich wieder, wie mit einem neuen Schwunge, aber auf andere Weise, und andere Seiten hervorhebend, wiederholt, und namentlich auf die Ursache eines so schrecklichen Unterganges der mächtigen Hauptstadt, auf die Leichtigkeit ihrer Eroberung und Zerstörung, und den Spott und Hohn der Nationen über dieselbe hingewiesen (3.). Aus diesem Inhalte ist schon klar, daß Nahums Drohung gegen Ninive ein zusammenhängendes Ganzes ist und einen einheitlichen Charakter hat, wenn gleich das dritte Capitel im Wesentlichen dieselbe Sache beschreibt, wie das zweite; denn als eine eigentliche Wiederholung des zweiten oder als eine neben dem zweiten irgendwie unnütze oder überflüssige Beschreibung läßt es sich nicht ansehen. Man hat daher auch keinen Grund, mit Bertholdt anzunehmen, daß das Buch aus drei verschiedenen Stücken zusammengesetzt sei, die nach kurzen Zwischenzeiten enstanden seien, und zwar so, daß bei Abfassung des ersten der Prophet noch nicht an das zweite und beim zweiten noch nicht an das dritte gedacht habe (Einleitung. IV. 1661). Die Entstehungszeit der Drohung läßt sich aus ihrem Inhalte mit ziemlicher Sicherheit ermitteln. Zuvörderst ist klar, daß zur Zeit, wo sie vorgetragen wurde, das assyrische Reich mit seiner Hauptstadt Ninive noch bestund. Zerstört wurde aber Ninive im J. 625 v. Chr., und die Weissagung fällt somit in eine frühere, und zwar, weil auf eine ferne Zukunft lautend, in eine erheblich frühere Zeit. Andererseits erhellt aus 1, 12. 2, 1,. daß das Reich Juda von den Assyriern bereits hart bedrängt worden ist; solche Bedrängung aber fand nur einmal Statt durch die assyrische Invasion unter Sanherib zur Zeit des Hiskias, wo sogar Jerusalem selbst in Gefahr kam, erobert zu werden. Dieser Vorfall ist also dem Propheten eine vergangene Thatsache. Endlich wird 3, 8—11 gesagt, Ninive könne in dem Schicksal von No-Amon (Theben) in Aegypten, sein eigenes Schicksal erblicken; wie nämlich diese Stadt, ungeachtet ihrer außerordentlichen Festigkeit und der ihr zu Gebote stehenden großen Macht, dem Untergange nicht zu entgehen vermocht habe, so werde auch Assyriens große Macht den Bestand des Reiches und seiner Hauptstadt nicht zu sichern vermögen. Eine Eroberung No-Amons durch die Assyrier, wobei die Aegyptier durch die Aethiopier unterstützt wurden, fand aber nur einmal Statt, nämlich unter Sargon, wo Oberägypten in der Gewalt der Aethiopier stund, und sie war der Schlußact des Krieges, der mit der Belagerung von Asdod begann (Jes. 20, 1. vgl. Gesenius, Comment. über d. Jes. S. 642). Diese Eroberung und jene Invasion erscheinen aber in Nahums Rede als etwas erst vor Kurzem Geschehenes und noch in ganz frischem Andenken Stehendes, und es kann daher die Rede nicht in eine viel spätere Zeit gehören und nicht gar lange nach jener Invasion, welche in's 14. Regierungsjahr des Hiskias fällt (Jes. 36, 1), vorgetragen worden sein. Demnach erscheint Nahum als ein Zeitgenosse des Hiskias und Jesaias. In ästhetischer Hinsicht gehört seine Rede unter das Schönste, was sich von hebräischen Propheten in den alttestamentlichen Schriften erhalten hat. Ihre Aechtheit ist nie angefochten worden. Nur die erste Hälfte der Aufschrift (מַשָּׂא נִינְוֵה) hat man für unächt gehalten (Bertholdt, Einleitung. IV. 1659. — de Wette, Einleitung. S. 336), jedoch aus ganz ungenügenden Gründen (vgl. Hitzig, die kleinen Propheten S. 215). [Welte.]

Nain (*Naïv* Luc. 7, 11. ܢܐܝܢ Peshito, das Hebr. נְאוֹת = Triften, Fluren) bekannt durch die Erweckung des einzigen Sohnes einer Wittwe, ehemals eine Stadt, heutzutage ein armseliges Dorf mit wenigen Ueberresten alter Gebäude, das aber seinen ursprünglichen Namen (Nain) beibehalten hat. Es liegt in Galiläa, der heutigen Provinz Nablus, nach dem hl. Hieronymus zwei Meilen südlich vom Tabor.

Namen Jesu Fest. Es wird auf Anordnung des Papstes Innocentius XIII. im J. 1721 in der gesammten lateinischen Kirche jährlich am zweiten Sonntag nach

Erscheinung des Herrn begangen und ist seiner Bedeutung nach das Centralfest für die Feste Jesu. Es gilt nämlich die Feier, wie leicht zu denken ist, nicht den fünf Buchstaben, aus denen das Wort „Jesus" zusammengesetzt ist; sondern demjenigen, der mit diesem Worte bezeichnet wird. Während die übrigen Feste Jesu einzelne Ereignisse im irdischen Wirken des Herrn den Gläubigen zur Betrachtung vorlegen, das Weihnachtsfest z. B. die Geburt Jesu Christi, das Osterfest die Auferstehung desselben, vereiniget dieses die einzelnen Radien der Feste Jesu zu einem Ganzen, um dem Auge des Gläubigen Alles mit einander zu vergegenwärtigen, was Jesus Christus ist, für uns gethan hat, thut, und noch thun wird. Der Grund, warum es dessen ungeachtet erst in so später Zeit eingeführt wurde, ist wohl zunächst darin zu suchen, daß es kein einzelnes historisches Factum, sondern eine wenn auch noch so erhabene Idee zur Grundlage hat: auch war es im Grunde ohnehin in das Fest der Beschneidung eingeschlossen, an welchem wie bekannt der neugeborne Weltheiland den Namen erhielt, vor dem sich alle Kniee im Himmel, auf Erde und unter der Erde zu beugen haben. Angebahnt wurde es durch den hl. Bernardinus Senensis, welcher, um die Ehrfurcht für den Namen Jesu zu vermehren, nach der Predigt den Zuhörern eine Tafel zeigte, auf der dieser Name mit Strahlen abgezeichnet war. Noch mehr Vorschub erhielt es durch das von Bernardinus de Bustis verfaßte und von Papst Clemens VII. für den Franciscanerorden genehmigte Officium zu Ehre des Namens Jesu. Nach Clemens wurde nämlich der Gebrauch dieses Officiums nach und nach immer mehr ausgedehnt, bis endlich Innocentius XIII. das Fest selbst allgemein eingeführt hat. In den östreichischen Staaten kann derjenige vollkommenen Ablaß gewinnen, der an demselben reumüthig beichtet, andächtig communicirt, und dem Hochamte beiwohnt. [Fr. X. Schmid.]

Namenspatron nennt man den Heiligen, dessen Namen man in der hl. Taufe oder Firmung, oder im Kloster erhalten hat. Die Kirche nennt einen solchen Heiligen einen Patron, weil der fromme Christ den Heiligen, dessen Namen er erhalten hat, besonders verehrt und nachzuahmen sich befleißt, und daher auch der Zuversicht lebt, daß derselbe ihm ein besonderer geistlicher Patron oder Gönner am Throne Gottes sein werde. Die erhebende Idee, es bestehe zwischen beiden das trauliche Verhältniß eines Kindes und Vaters, liegt dieser Bezeichnung zu Grunde. Vrgl. den Art. Taufname.

Namenstag nennt man jenen Tag, der dem Andenken des Heiligen geweiht ist, dessen Namen Jemand trägt. Da nämlich der gute Christ seinen Namenspatron (s. d. A.) wie einen Vater ehrt, so ist ihm auch der Tag ehrwürdig, an dem die Kirche das Andenken dieses Patrones begeht. Sinnige Christen ehren diesen Tag besonders durch Erneuerung des Taufbundes, durch eifrige Anrufung der Fürbitte ihres Patrones, durch aufrichtiges Bereuen, bisher so wenig in die hl. Fußstapfen desselben getreten zu sein, und durch den frommen Vorsatz, in Zukunft um so mehr das Tugendbeispiel desselben nachzuahmen: auch empfangen Einzelne an diesem Tage die hl. Sacramente der Buße und des Altares, und begehen denselben überhaupt wie einen Feiertag. Merkwürdig ist, daß nach dermaliger Sitte Bekannte und Verwandte demjenigen, dessen Namenstag ist, schriftlich oder mündlich Glück wünschen. Es hat diese Sitte nur dann einen Werth, wenn derjenige, dem man Glück wünscht, wirklich dadurch Glückwünsche verdient, daß er bisher seinen Wandel nach dem des Patrones einrichtete, und wenn er zugleich zur Hoffnung berechtigt, sich möglichst zu befleißen, demselben in Zukunft noch ähnlicher zu werden. Leider ist diese Anschauungsweise so ziemlich den Glückwünschenden fremd, und daher auch das Glückwünschen selbst in der Regel bloßes Formelwesen. [F. X. Schmid.]

Namenstag des Landesherrn, s. Landesherr.

Nangis, Wilhelm von, Mönch zu St. Denys, gestorben um 1302, hat sich durch seine historischen Schriften unter den St. Dionysianern, welche die Chroniken von den Thaten der französischen Könige aufzubewahren hatten und das Institut

der königlichen Historiographen bildeten, durch Fleiß, Genauigkeit, Klarheit und einen für seine Zeit nicht schlechten Styl vortheilhaft hervorgethan und sich an seine Vorgänger, die anonymen Verfasser des „Chronicon s. Dionysii“ und der „Gesta Dagoberti“, den Abt Suger (liv. de gest. Ludov. VI.), den Mönch Rigordus (gesta Philippi Augusti) u. A. m. würdig angeschlossen. Seine Hauptschrift ist ein Chronicon ab Orbe condito bis zum J. 1300. Die beste Ausgabe dieser Chronik hat d'Achery in Spicil. edirt, doch dieselbe erst vom J. 1113 abdrucken lassen, weil der Theil der Chronik bis zu diesem Jahre eigentlich dem Wilhelm von Nangis nicht angehört. Zwei anonyme Dionysianer setzten Wilhelms Chronik bis zum J. 1368 fort; die Fortsetzung des erstern enthält, wie d'Achery bemerkt „multa singularia“; der zweite Fortsetzer schrieb ziemlich roh und barbarisch, entschuldigt sich aber damit, daß zu seiner Zeit kein Lehrer der Grammatik habe aufgetrieben werden können. Außer diesem Chronicon verfaßte Wilhelm auch eine Chronik der Könige von Frankreich und die Leben Ludwig des Heiligen und seines Sohnes Philipp des Kühnen. S. d'Achery in Spicilegio, Dupin Bibl. XI; vgl. den Art. St. Denys. [Schrödl.]

Nantes, Edict von, s. Hugenotten.

Naogeorgus, Thomas, Philolog und lutherischer Prediger, hieß eigentlich Kirchmeyer, Kirchbauer oder Neubauer und übersetzte nach damaliger Gewohnheit diesen Namen in das Griechische. Im J. 1511 zu Straubing in Niederbayern geboren, wurde er um 1536 lutherischer Pfarrer zu Sulza und 1541 zu Kahla in Thüringen. Des Zwinglianismus verdächtig und zum Widerruf seiner Lehre von der Unverlierbarkeit der Gnade und des Heiles aufgefordert, verließ er heimlich Kahla und begab sich zu dem Heere des schmalkaldischen Bundes, bei welchem er kurze Zeit die Stelle eines churfürstlichen Feldpredigers bekleidete, zum großen Verdrusse seines Gegners, des Predigers Caspar Aquila, der befürchtete, das Heer möchte unter einer solchen ketzerischen Feldpredigerschaft wenig Glück haben. Von dem protestantischen Bundesheere hinweg ging Naogeorgus nach Augsburg, blieb aber da auch nicht lange, sondern zog nach Kaufbeuern, wo er 1546 Prediger wurde. Da ihm diese Stelle nicht gefiel, wandte er sich nach Kempten; von Kempten ging er nach Stuttgart und ward daselbst 1551 Pastor; zu Stuttgart des Zwinglianismus wegen abgesetzt, erhielt er das Pastorat zu Eßlingen, aber auch hier traf ihn die Absetzung, nachdem er unter Anderm von der Kanzel herab drei Frauen des Wettermachens beschuldigt und auf die Folter gebracht hatte und mit dem Magistrat in Händel gerathen war. Er starb 1563 als Pastor zu Wisenloch in der Pfalz. Naogeorgus leistete durch seine satyrischen Dichtungen, die er Tragödien nannte und die gegen die katholische Kirche und den Papst gerichtet waren, dem Protestantismus wesentliche Dienste und stand deßhalb bei Luther, Melanchthon und den Wittenberger Theologen in großem Ansehen. Da er indeß frühzeitig die lutherischen Glaubenssäulen zu verachten begann, zwinglischen Ansichten huldigte und die Unverlierbarkeit der Gnade und des Heiles lehrte, „denn der hl. Geist fliege nicht aus und ein wie eine Taube in einem Taubenschlage“, so verlor er allmählig die Gunst der lutherischen Reformatoren; Melanchthon, der ihm noch am längsten gewogen blieb, nannte ihn im J. 1544 einen wüthenden Menschen, welcher sich durch seine Schmähgedichte Freunde gemacht habe. Das crasseste seiner stinkenden Schmähschriften führt den Titel: Regnum Papisticum carmine heroico l. IV. quibus omnes fere totius Papatus ritus et caeremoniae universaque Religio describitur. Basil. 1553; Landgraf Philipp von Hessen ließ diese Schrift in's Teutsche übersetzen, sie wurde in wenigen Jahren vier- oder fünfmal gedruckt. Andere dergleichen Schandschriften sind: Tragoediae quinque, Pammachius, Mercator, Incendia, Hamanus, Hieremias — Epitome eccl. dogmatum carmine heroico l. V. etc. S. den Catalog seiner Schriften in Jöchers Gelehrten-Lexicon und in Kobolts bayer. Gelehrten-Lexicon; s. Döllingers Reform. B. II. [Schrödl.]

Napoleon und sein Verhältniß zur Kirche, s. die Artikel: **Concordate** Bd. II. S. 755; **Frankreich** Bd. IV. S. 158. ff. und **Papst Pius VII.**

Naphtali oder **Nephtali** (נַפְתָּלִי LXX. *Νεφθαλείμ*, Vulg. Nephtali), der sechste Sohn Jacobs, der zweite von der Bilha (Genes. 30, 3—8). Rachel sagte bei seiner Geburt (Genes. 30, 8): Kämpfe Gottes habe ich gekämpft mit meiner Schwester und obgesiegt, und nannte ihn deßhalb Naphtali (mein Kampf). Er hatte vier Söhne: Jahzeel, Guni, Jezer und Schillem (Genes. 46, 24), deren Nachkommen, in vier Geschlechter (Jahzeeliten, Guniten, Jizriten und Schillemiten) getheilt (Num. 26, 48), später den nach ihm genannten israelitischen Stamm Naphtali bildeten. Im Segen Jacobs heißt es von ihm: Naphtali ist eine schnelle Hindin gibt liebliche Worte (Genes. 49, 21). Da die schnelle Hindin Sinnbild gewandter Tapferkeit ist, und schöne, liebliche Worte (אִמְרֵי שָׁפֶר) Dichterworte, Gesänge, bezeichnen, so erinnert man dabei beispielsweise gewöhnlich an Barak aus dem Stamme Naphtali, der die Canaaniter besiegte (Richt. 4) und dann mit Debora ein Siegeslied anstimmte (Richt. 5). Zu Mose's Zeit zählte der Stamm zunächst 53,400 (Num. 1, 43. 2, 20), einige Zeit nachher aber nur 45,000 (Num. 26, 40) waffenfähige Männer. Im israelitischen Lager während der Wanderungen durch die Wüste unter Moses hatte der Stamm Naphtali seinen Platz auf der Nordseite der Stiftshütte neben dem Stamme Dan (Num. 2, 25—30). Unter Josua wurde ihm sein Stammgebiet im Norden von Palästina angewiesen und die Grenzen desselben waren im Osten der Jordan, im Süden der Stamm Sebulon, im Westen der Stamm Aser und im Norden der Libanon und das phöniciſche Gebiet (Jos. 19, 32—39). Der Berg Naphtali, auf dem die Freistadt Kades lag, ist also sicher ein Vorsprung des Libanon, wahrscheinlich der jetzige Dschebel Szaffad (vgl. Raumer, Palästina 3te Aufl. S. 30. f.). Dieses Stammgebiet war eines der fruchtbarsten, wie schon Deut. 33, 23. andeutet, konnte jedoch von den Naphtalitern lange nicht ganz erobert werden, und sie mußten sich begnügen, die dortigen Canaaniter, statt sie zu vertreiben, sich tributpflichtig zu machen (Richt. 1, 33). Uebrigens betheiligten sie sich in der Richterperiode eifrig an den Freiheitskämpfen Israels gegen die Canaaniter (Richt. 4, 6. 5, 18) und Midianiter (Richt. 6, 35. 7, 23). Nach Salomo gehörte Naphtali zum Reiche Israel und hatte als nördlicher Grenzdistrict von den feindlichen Nachbarvölkern im Norden und Nordosten Manches zu leiden. Schon unter Baësa wurde der District durch die Syrer unter Benhadad verheert (1 Kön. 15, 20), und unter Phekach wurde schon ein großer Theil des Stammes durch Tiglath-Pileser nach Assyrien in die Gefangenschaft abgeführt (2 Kön. 15, 29). Die Visionen und Weissagungen, die Naphtali im apocryphischen testamentum duodecim Patriarcharum kurz vor seinem Tode seinen Söhnen kund thut, verdienen hier höchstens nur eine Erwähnung (cf. Fabricius, codex pseudepigraphus veteris testamenti etc. I. 659—674). [Welte.]

Narrenfest, s. **Gregoriusfest**, und **Eselsfest**.

Narther. Drei Theile gehörten zur alten, christlichen Basilica; der *πρόναος* (vestibulum, porticus), der *ναός* (ecclesiae navis) und das *βῆμα* (suggestus, absis, presbyterium). Die Vorhalle (*πρόναος*) bestand entweder aus einem Porticus, bloß von zwei Säulen getragen, oder bei größeren Kirchen aus einem eigentlichen Säulengange, der ein Quadrat bildete, in dessen Mitte der Brunnen stand, darin sich die Gläubigen die Hände wuschen, und wo sich zugleich die Büßer aufhielten, denen wegen schwerer Vergehen der heilige Raum versagt war (flentes). War man über den Porticus hingeschritten, so kam man an eine Vorhalle, welche zu den Thüren in die Kirche selbst, oft schon unmittelbar in die Schiffe der Kirche führte. Im erstern Falle war sie noch durch eine Mauer von dem innern Raume der Kirche getrennt, im letztern mochte sie dem Platze unter der sogenannten Vorkirche (richtiger als Emporkirche) unserer gegenwärtigen Kirchen, der durch die

Gitter meistens noch als ein für sich besonderer Theil bezeichnet wird, entsprechen. Dieser Raum gehörte schon zur heiligen Stätte, und war neben den Büßenden, welchen der Zutritt zur Kirche gestattet war (audientes), für Pilger, Fremde und Katechumenen bestimmt. Er hatte den Namen νάρϑηξ (ferula), wohl von seiner langgedehnten (Stengel-) Gestalt, νήρϑηξ, eine hochwachsende Doldenpflanze mit einem leichten, markigen Stengel, der zu Stäben und Stöcken (Geiselstecken) diente, und vorzugsweise von den Schulmeistern als Ruthe (wie das spanische Rohr) gebraucht wurde. Schnaase, Gesch. der bild. Künste III. 33 u. 137. ff. Pellicia I. 129. [Schegg.]

Nasiräer, s. Gelübde Bd. IV. S. 387.

Natalis (Noel) **Alexander**, wurde am 19. Januar 1639 zu Rouen geboren. Seine Eltern, dem Mittelstande angehörig, schickten den talentvollen Knaben bald in die Schule der Dominicaner zu Rouen, und schon am 9. Mai 1655 trat er selbst in diesen Orden ein. Zu seiner weiteren Ausbildung schickte man ihn nach Paris, wo er in dem großen, nachmals so blutig berüchtigten Convente zu St. Jacob Philosophie und Theologie mit Auszeichnung studirte, und darauf beide 12 Jahre lang mit großer Anerkennung vortrug, ohne darüber das Predigtamt, als die Hauptbestimmung der Dominicaner, zu verabsäumen. Nach dem Wunsche seiner Obern meldete er sich im J. 1672 zu der theologischen Würde, und erhielt im genannten Jahre das Licentiat, am 21. Febr. 1675 aber das Doctorat in der Theologie. Eben damals schrieb er auch seine erste Dissertation gegen das Werk des berüchtigten Gallicaners Launoy (s. d. A.) über die Simonie. Aber sogar der große Minister Colbert war auf den jungen Pater aufmerksam geworden, und zog ihn von nun an vielfach in seine Nähe und in den Kreis jener ausgezeichneten Männer, welche in gelehrten Conferenzen zur völligen Ausbildung des jungen Abbé Colbert (des Sohnes des Ministers, der nachmals Erzbischof von Rouen wurde), mitwirken sollten. In diesen Conferenzen behandelte Pater Natalis Alexander mehrere kirchenhistorische Puncte mit soviel Scharfsinn und Gelehrsamkeit, daß ihn mehrere Mitglieder jener Conferenzen, namentlich der Minister Colbert selbst, aufforderten, die ganze Kirchengeschichte in solcher Weise zu behandeln. Er unterzog sich auch in der That diesem Unternehmen, und schon im J. 1677 erschien zu Paris der erste Octavband seiner Selecta historiae ecclesiasticae capita et in loca ejusdem insignia Dissertationes historicae, criticae, dogmaticae. Dieser erste Band enthielt die Kirchengeschichte des ersten christlichen Jahrhunderts, und noch in demselben Jahre folgten zwei weitere Bände, die Geschichte des zweiten christlichen Jahrhunderts behandelnd. Ja, Pater Natalis Alexander arbeitete mit so angestrengtem Fleiße (ohne alle Beihilfe, selbst ohne einen Copisten), daß schon im J. 1686 der 24. und letzte Band der neutestamentlichen Kirchengeschichte, bis zu Ende des Trienter Concils reichend, erscheinen konnte. Dupin (in seiner nouvelle Bibliothèque T. XIX. p. 98) und Touron (in seinem Elogium auf Nat. Alex., abgedruckt vor dem dritten Bande der Venetianer Ausgabe von dessen Kirchengeschichte p. 4. b.) sprechen zwar von 26 Bänden, allein Touron selbst zählt bei der speciellen Angabe nur 24 auf, und damit stimmt auch die Angabe der Praefatio der neuen Angabe (Venetiis 1778, T. I. p. VII) zusammen. Pater Alexander wollte aber auch die Kirchengeschichte des alten Testamentes behandeln, und ließ darum in den nächsten Jahren noch 6 weitere Octavbände nachfolgen, so daß das Ganze jetzt 30 Bände umfaßte (Beschreibungen der einzelnen Bände finden sich bei Dupin l. c. und Touron l. c.) Natalis Alexander hatte schon die ersten Bände seines Werkes nach Rom geschickt, und nicht nur von einzelnen Cardinälen, sondern vom Papste Innocenz XI. selbst durch den Cardinal Cibo (dd. 15. Juli 1682) eine sehr ehrenvolle Anerkennung erhalten. Aber schon die nächstfolgenden Bände gaben Veranlassung zu großer Unzufriedenheit. Pater Alexander stellte nicht nur manche freisinnige Behauptung auf, die in Rom nicht gefiel; sondern ging noch viel weiter, und ließ sich durch seinen Gallicanismus

(s. d. A.) verleiten, daß er bei Darstellung der Streitigkeiten zwischen den Päpsten und den weltlichen Fürsten mit Einseitigkeit, gegen Rom und namentlich gegen Gregor VII. Partei nahm. Die Folge war, daß derselbe Papst Innocenz XI., der ihn vor Kurzem belobt hatte, durch ein Decret vom 13. Juli 1684 die Schriften des Pater Alexander bei Strafe der Excommunication (ipso facto) zu lesen verbot. Dieß veranlaßte unsern Pater, in der dritten Auflage seiner historia ecclesiastica veteris novique testamenti, die er jetzt im J. 1699 in 8 Foliobänden zu Paris erscheinen ließ (die zweite, ein bloßer Wiederabdruck der ersten, und wie diese 30 Octavbände umfassend, war schon im J. 1687 nöthig geworden), je bei den betreffenden Artikeln gegen die Ausstellungen der „religiosissimi censores" sich in besondern Scholien zu vertheidigen. Wir sehen daraus, daß ihm auch mancher ungegründete Vorwurf gemacht worden war. Außerdem aber unterwarf er in der Präfatio dieser neuen Ausgabe diese selbst und alle seine andern Werke ausdrücklich dem Urtheile des hl. Stuhles (s. das Elogium von Touron l. c. p. 7). Weitere Ausgaben dieser Art erschienen zu Paris 1714 und 1730 in 8 Foliobänden. Bald darauf veranstaltete Roncaglia, ein Mönch zu Lucca, eine neue Ausgabe in 9 Foliobänden, Lucca 1734, worin er zwar den Text des Pater Alexander unverändert wiedergab, aber den anstößigsten Behauptungen desselben Berichtigungen beifügte, und theilweise sogar ganze Dissertationen entgegenstellte. In dieser neuen Form, mit den Anmerkungen Roncaglia's, wurde jetzt die historia eccl. des Pater Alexander von seinem Ordensgenossen Papst Benedict XIII. wieder aus dem Index befreit, und mehrere neue Drucke und Auflagen erfolgten. Die beste darunter besorgte der berühmte Erzbischof Mansi von Lucca, mit Beifügung eigener Noten, in 9 Foliobänden, Lucca 1749, und endlich gab ein Anonymus noch zwei weitere Supplementbände bei, welche theils die Kirchengeschichte bis in's 18. Jahrh. fortsetzen, theils nur verschiedene Dissertationen Anderer enthalten. Das so vervollständigte Werk wurde nun zu Venedig 1778 in 11 Foliobänden gedruckt, und zu Bingen am Rhein 1784 in 20 Quartbänden nachgedruckt. Ueber die Einrichtung, den Charakter und Werth der Kirchengeschichte des Natalis Alexander haben wir schon in dem Artikel über Kirchengeschichte Bd. VI. S. 150 gehandelt. Während der Herausgabe seiner Kirchengeschichte bearbeitete Natalis Alexander auch noch einige kleinen Schriften in lateinischer Sprache, eigentlich Dissertationen: 1) daß Thomas von Aquin der wahre Verfasser der berühmten Summa sei, 2) daß auch das Officium auf Corpus Christi von ihm herrühre, 3) einen Dialog zwischen einem Dominicaner und Franciscaner, zum Nachweis, daß Thomas nicht ein Schüler des Alexander von Hales gewesen sei und die Secunda secundae nicht von diesem copirt habe; 4) eine Schrift gegen den Franciscaner Frassen über die Vulgata. Alle diese Dissertationen wurden besonders gedruckt; Pater Alexander nahm sie aber auch, mit einzelnen Aenderungen, in seine Kirchengeschichte auf, nämlich Nr. 1 und 2 in T. VIII. p. 306 sqq. der Venetianer Ausgabe (Dissert. VI. zu secul. XIII); Nr. 3 in T. VIII. p. 559 sqq.; Nr. 4 in T. IV. p. 538 sqq. — Das zweite Hauptwerk des Pater Natalis Alexander ist seine Theologia dogmatica et moralis, in 5 Büchern, accurat nach der Ordnung des Catechismus romanus eingerichtet, wozu das Ganze eigentlich ein großer, inhaltsreicher und practisch sehr brauchbarer Commentar ist. Dieß Werk erschien zuerst in 10 Octavbänden zu Paris 1693, wurde dann 1703 in 2 Foliobänden, 1743 in 4 Quartbänden, zuletzt 1768 in 10 Octavbänden zu Einsiedeln gedruckt. Es hat zugleich zwei sehr interessante Appendices, von denen der erste zahlreiche Briefe des Authors über verschiedene Puncte der Moral und Casuistik (s. diese Art.), der andere aber eine Reihe der wichtigsten Urkunden, namentlich viele päpstliche Constitutionen und bischöfliche Erlasse enthält, welche sich auf die Lehrstreitigkeiten jener Zeit, z. B. den Jansenistenkampf, beziehen. Wegen dieses seines dogmatisch-ethischen Lehrgebäudes gerieth Pater Alexander in heftige Streitigkeiten mit dem Jesuiten Pater Daniel, besonders über die Gnade, bis der König beiden Theilen Stillschweigen

auferlegte, vgl. addenda ad Elogium P. Nat. Alex. vor dem ersten Supplementband der Venetianer Ausgabe. — Schon dieser theologia dogmatica et moralis hatte Pater Alexander einen Index concionatorius für Prediger beigefügt und darin den Inhalt seines Werkes auf einen ganzen Jahrgang von Predigtskizzen vertheilt. Außerdem verfaßte er aber auch noch eine besondere Homiletik unter dem Titel: Praecepta et regulae ad praedicatores verbi divini informandos, auch institutio concionatorum tripartita, welche zuerst 1701 zu Paris, zuletzt 1763 zu Augsburg in Octav gedruckt worden ist. Sein letztes Hauptwerk endlich war der Commentarius litteralis et moralis über die 4 Evangelien und sämmtliche Briefe des neuen Testamentes, der zwischen den Jahren 1703—1710 erschien, und ebenfalls öfters und in verschiedenen Formaten, z. B. in 5 Quartbänden, gedruckt worden ist. Während Natalis Alexander daran arbeitete, wurde er 1706 zum Provincial seines Ordens gewählt und mußte deßhalb während dieser seiner vierjährigen Amtszeit seine Studien fast ganz unterbrechen. Als er aber wieder Muße erhalten hatte, wollte er auch einen Commentar über die prophetischen Bücher des A. T. herausgeben; allein seit 1712 litt er beständig an den Augen und wurde in den letzten Jahren seines Lebens völlig blind, bis er am 21. August 1724, im 86. Lebensjahre im Jacobinerkloster zu Paris an Entkräftung verschied. Die berühmtesten Gelehrten seiner Zeit, wie Cardinal Noris, waren mit ihm in Briefwechsel gestanden und er hatte auch außerhalb Frankreichs ein ungemeines Ansehen genossen. Endlich fügen wir noch bei, daß er auch einige Werke in französischer Sprache schrieb, und sich damit auch an dem Streite wegen der Missionen in China betheiligte. Diese französischen Werke sind: 1) Recueil de plusieurs pièces pour la defense de la morale et de la grace de Jesu-Christ. 2) Apologie des Dominicains Missionaires de la Chine, ou reponse au livre intitulé: Defense des nouveaux Chretiens. 3) Conformité des ceremonies Chinoises avec l'idolatrie grecque et romaine, pour servir de confirmation a l'apologie de Dominicains Missionaires de la Chine. 4) Lettres d'un Docteur de l'Ordre de s. Dominique sur les ceremonies de la Chine. [Hefele.]

Natalitia sanctorum. In einem frühern Artikel (Dies fixa) wurde bemerkt, daß die Feste der Heiligen der Regel nach an den jährlich wiederkehrenden Todestagen derselben in der Kirche gefeiert werden. Die Martyrer, die mit ihrem Blute von Jesus Christus Zeugniß gegeben, waren unter den hingeschiedenen Gläubigen die ersten, denen die Auszeichnung öffentlicher Verehrung und festlicher Jahresgedächtnisse zu Theil wurde. Warum bestimmte man aber ihre Todestage vor allen andern zu Tagen der festlichen Erinnerung und Freude? Die Antwort braucht nicht weit hergeholt zu werden. Durch einen heldenmüthigen Tod haben die Martyrer ihren guten Kampf ausgekämpft, — die Versuchungen der Welt und des Satan überwunden, sind sie in jene Gemeinschaft des göttlichen Siegers, die keinem Wechsel und keiner Störung mehr unterworfen ist, — zur Theilnahme an seinem ewigen Triumphe eingegangen. Die Kirche sieht deßhalb und sah von jeher in dem Tode der Heiligen den Uebergang von dem vergänglichen Leben zum unvergänglichen, von der Finsterniß zum ewigen Lichte, von der Betrübniß zur immer dauernden Freude, von der Mühseligkeit zur beständigen Ruhe, von der Gefangenschaft zur Freiheit, von der Erniedrigung zur höchsten Ehre und von der Dienstbarkeit zur Herrschaft. Dieser Uebergang ist es, worüber die Kirche im Andenken an ihre vollendeten Kinder sich vorzüglich freut, wofür sie dem Geber der Gnaden und Belohnungen dankt, was sie ihren streitenden Gliedern hienieden zum Troste und zur Ermuthigung vorstellt. — Wie der kirchliche Sprachgebrauch aber jenen Vorgang, in welchem der Mensch innerlich erneuert, gereinigt und geheiligt, — aus dem Stande der Ungnade in den der Gnade und der Kindschaft Gottes versetzt oder erhoben wird, mit dem Namen Wiedergeburt bezeichnet hat, so wurde der Tod eines Auserwählten als die Geburt zum ewigen Leben betrachtet, der Todestag Geburtstag (Dies natalis; natale; natalitium) genannt. „Die Heiligenfeste werden Natalitien genannt, und

mit Recht," sagt Rabanus Maurus (De institutione clericorum, lib. II. c. 43). „Wie man nämlich das eine Geburt zu nennen pflegt, wenn Einer aus dem Mutterleibe an das Tageslicht hervorgeht, so kann von dem, welcher von den leiblichen Fesseln befreit, zum ewigen Lichte emporgehoben wird, ganz passend gesagt werden, er sei geboren worden. Daher ist es in der Kirche Sitte geworden, die Tage, an welchen die seligen Martyrer oder Bekenner Christi aus diesem irdischen Leben schieden, Geburtstage (natales sc. dies), und ihre Jahresfeier nicht eine Leichenfeier, sondern eine Geburtsfeier zu nennen." Der sehr alte Commentar über das Buch Job (unter den Werken des Origines Tom. II. ed. Venet. 1543) hebt den Gegensatz des Christenthums zum Heidenthum hinsichtlich dieses Punctes bestimmt hervor. Die Alten, sagt er, die der Abgötterei verfallen waren, haben den Tag ihrer Geburt gefeiert, weil sie am irdischen Leben hingen und keine Hoffnung hatten, durch den Tod in den freudigen Besitz eines andern, bessern zu gelangen. Die Christen hingegen feiern nicht den Tag der Geburt, die nichts weiter ist, als der Eingang zu Leiden und Versuchungen, sondern sie feiern den Todestag, an welchem die Schmerzen abgelegt, die Versuchungen entfernt werden. „Wir feiern den Todestag," fährt der Verfasser fort, „weil sie, die zu sterben scheinen, nicht sterben, . . . weil sie, die als wahre Christen sterben, ewig leben werden." — Diese Auffassung des Todestages der Heiligen als des Geburtstages zum ewigen Leben begegnet uns hundertmal in den Werken der Kirchenschriftsteller und Väter, sowie in den liturgischen Büchern. Wir erinnern bloß an die schönen Worte des Paulinus (Carmen XIII. in S. Felicem, v. 170 sqq.) und an die Rede des hl. Fulgentius auf den hl. Stephanus, welche in die kirchlichen Tagzeiten aufgenommen ist. — Die ältesten Berichte über die Feier der Natalitien sind aus den Zeiten der Apostelschüler. Schon in den Acten über das Martyrium des hl. Ignatius von Antiochien, deren Aufzeichnung von Augenzeugen geschah, deren Aechtheit von den hervorragendsten Gelehrten außer allen Zweifel gestellt wurde, — findet sich eine unverkennbare Andeutung. Nachdem erzählt ist, wie der Heilige sein Opfer vollbracht und die Seinigen nach dem Tode durch verschiedene Traumgesichte getröstet und erfreut habe, heißt es weiter: „indem wir Gott, den Geber alles Guten, lobten und den Heiligen selig priesen, machten wir euch den Tag und die Zeit bekannt, daß wir (d. h. ihr mit uns) zur Zeit des Martyriums uns versammeln und uns verbinden (Gemeinschaft feiern) mit dem Kämpfer und hochherzigen Martyrer Christi, der den Satan mit Füßen getreten und die Laufbahn, die er aus Liebe zu Christus sehnlich gewünscht, vollendet hat." — S. „Martyrium Ignatii" bei Hefele, Patrum apost. opp. ed. altera. Tubingae, 1842. p. 191 sq. Ignatius (s. d. Art.) erlitt den Martertod am 20. December 107. — Deutlicher, als der oben erwähnte Bericht, spricht sich das Schreiben aus, womit die Christengemeinde zu Smyrna der Gemeinde zu Philomelium und allen Gemeinden der hl. katholischen Kirche aller Orten kund that, „was sich mit den Martyrern und besonders mit dem seligen Polycarp, welcher durch seinen Martertod die Verfolgung gleichsam besiegelt und gestillt, zugetragen habe. Gegen das Ende des Schreibens wird gesagt: „So nahmen wir später seine (des Polycarp) Gebeine, die kostbarer sind, als Edelsteine und werthvoller als Gold, und verbrachten sie an den geziemenden Ort. Der Herr wird uns verleihen, daß wir uns daselbst, so viel möglich, in Jubel und Freude versammeln und den Geburtstag seines Martyrerthums (τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον) begehen, sowohl zum Andenken derer, die schon gekämpft haben, als auch zur Uebung und Rüstung derjenigen, denen der Kampf noch bevorsteht." (S. Hefele, l. c. p. 218. 219. Eusebius, H. E. L. IV. c. 15.) Wünscht man mehrere Documente? Die Briefe des hl. Cyprian, von spätern Schriften nicht zu reden, geben sie an die Hand. Im 12. Brief z. B. (nach der Ausgabe von Goldhorn, Leipz. 1838; — nach älteren Ausgaben ist es der 37ste, nach der Pariser Ausgabe der 36ste) ermahnt er die Priester und Diaconen, die Tage aufzuzeichnen, an welchen einzelne der in den

Gefängnissen befindlichen Brüder durch einen ruhmvollen Tod zur Unsterblichkeit eingehen, damit ihr Andenken mit dem der Martyrer gefeiert werde. Sie seien den Martyrern gleichzusetzen, da sie bereit gewesen, Marter und Tod zu erdulden. Im 39. Briefe (nach Andern: Epist. 34 u. 33) redet er von den Verwandten des Celerinus, die den Martertod gestorben und fügt bei: „Wir opfern für sie, so oft wir das Jahresgedächtniß der Martyrer feiern.“ — Worin bestand die Feier der Natalitien? — Ihren Mittelpunct bildete das hl. Opfer, dargebracht zur Verherrlichung des Erlösers, durch dessen Gnade die Martyrer den Sieg errungen. Dabei wurden die Acten, enthaltend die Lebens- und Leidensgeschichte der Gefeierten vorgelesen und der Bischof hielt gewöhnlich eine Lobrede, worin der Tod der Martyrer als ein Ereigniß verkündet wurde, welches der Kirche zum Ruhm, ihren Feinden zur Beschämung gereiche, durch welches die Gläubigen ermuntert werden, die eiteln Güter der Welt zu verachten, die Leiden und Drangsale standhaft zu ertragen, auf den, der die Schwachen stärkt, zu vertrauen und nach dem künftigen Leben zu verlangen. In der ersten Zeit waren mit der gottesdienstlichen Feier auch Liebesmahle verbunden, die hauptsächlich zum Besten der Armen veranstaltet, in der Folge ausarteten und deßhalb von den Bischöfen, hier früher, dort später, untersagt wurden. Aus den Bekenntnissen des hl. Augustinus (L. VI. c. 2) ist zu entnehmen, daß zur Zeit seines Aufenthaltes in Mailand die Agapen (s. d. A.) an diesem Orte bereits verboten, in Africa dagegen noch üblich waren. Ueber die Vorbereitung zur Feier der Natalitien siehe den Artikel Vigilien. Die Unterscheidung bei Johann Beleth (Divinorum officiorum ac eorundem rationum brevis explicatio, c. 4) zwischen: Nativitas = irdische Geburt, und: Natalis, Natale oder Natalitium = himmlische Geburt, Eingang zum ewigen Leben, ist unhaltbar; einerseits wird Natale oder Natalis in den ältesten Sacramentarien der Römischen Kirche zur Bezeichnung der Geburtsfeste Jesu Christi und Johannes des Täufers gebraucht, z. B. Sacrament. Leonianum: „VIII. Calend. Januarii Natale Domini;“ „Sacr. Gelasianum: „In Vigiliis Natalis Domini: „In Natali Domini die;“ Sacr. Gregorianum: „VIII Cal. Januarii: Natale Domini; VIII Cal. Julii, Natale Joannis Baptistae; Responsoriale et Antiphonarium S. Gregorii Mens. Sept.: „In Vigilia Natalis sanctae Mariae Virginis;“ andererseits heißt der Tod eines Martyrers da und dort „Nativitas,“ der Todestag „Dies nativitatis.“ Vrgl. Du Cange, Glossarium s. v. Nativitas 2 und Natalis 1. — Uebrigens ist der kirchliche Gebrauch von „Natalis“ und „Natalitium“ nicht auf die Heiligenfeste beschränkt geblieben. Wie die römischen Kaiser den Tag je ihres Regierungsantrittes ihren Geburtstag zu nennen pflegten, so wurde der Jahrestag der Priesterweihe „Natalis sacerdotii,“ der Jahrestag der bischöflichen Consecration „Natale episcopi“ genannt. (S. S. Ambros. Expos. Evang. sec. Luc. l. VIII. n. 73 ... „mei natalis est (hodie) sacerdotii; quotannis enim quasi de integro videtur incipere sacerdotium, quando temporum renovatur aetate.“ Opp. Tom. V. ed. Caillau. Cfr. ejusd. epist. ad Felicem. I Classis, ep. IV. Opp. Tom. VIII. ed. Caillau, pag. 194. S. Gregorii Turon. de miraculis S. Martini l. I. c. 6. „Sciatis quia post hoc triduum natalis episcopatus ejus esse consueverat.“ In den alten Calendarien findet man die verwandten Benennungen: „Natalis cathedrae“ = Gedächtniß der Gründung oder Errichtung eines Bischofssitzes; „Natale ecclesiae = Anniversarium der Einweihung einer Kirche; „Natale calicis = der Gründonnerstag, d. i. das Jahresgedächtniß der Einsetzung des hl. Sacramentes und Opfers. (S. Mabillon, „De liturg. Gallicana, l. II. n. 71). Die Bedeutung von „Natale genuinum“ und „ingenuinum“ und der Unterschied zwischen beiden wird von Binterim dahin bestimmt, daß, weil in der Quadragesimalzeit keine Martyrerfeste gefeiert worden seien, man sich veranlaßt gesehen habe, einige in den März und April fallenden Feste zu verlegen. Indeß habe man den eigentlichen Sterbtag doch bemerkt und in die Martyrologien angesetzt. Daher sei in der Kirchensprache der Unterschied zwischen Natale genuinum und ingenuinum entstanden. (Denkw. B. V.

Th. 1. S. 105.) Dieß ist nicht richtig. Natale genuinum kommt im Gelas. Sacramentarium (l. III. n. 53) vor und bedeutet dort den natürlichen, irdischen Geburtstag. Ebenso im Martyrologium Raban's, wo das zweite Fest der hl. Agnes am 28. Jänner „Genuinum, hoc est de nativitate" im Gegensatz zum ersten, dem Sterbtag, genannt wird. Daß die Feier des 28. Jänner der irdischen Geburt der hl. Agnes gegolten habe, ist ein Irrthum, aus dem, wie es scheint, die fragliche Unterscheidung hauptsächlich hervorgegangen ist. [Kössing.]

Nathan (נָתָן, LXX. *Νάθαν*, Vulg. Nathan), ein hebräischer Prophet zur Zeit Davids. Er stand bei diesem Könige in großem Ansehen und hatte bedeutenden Einfluß auf ihn. Zum ersten Mal erscheint er bei David, wo derselbe den Entschluß faßt, dem Herrn einen Tempel zu bauen, und überbringt ihm am folgenden Tag die Weisung Jehova's, die Ausführung nicht mehr selbst vorzunehmen, sondern seinem Nachfolger zu überlassen, mit dem Beifügen zugleich, daß Gottes Huld stets über ihm verbleiben und sein Königthum ein ewiges sein werde (2 Sam. 7, 1—16). Als später David das grobe Verbrechen an Uria verübt hatte, war es wiederum Nathan, der ihm dasselbe vorhalten mußte; und er that es durch Anwendung einer Parabel in solcher Weise, daß David sich genöthigt sah, sein eigenes Verdammungsurtheil auszusprechen, kündigte aber dem Könige sogleich, als er dessen Reue und Zerknirschung wahrnahm, Milderung der gedrohten Strafe und Vergebung der Sünde an (2 Sam. 12, 1—15). Als endlich Davids Tod herannahte und sein Sohn Adonia, von Joab und Andern unterstützt, bereits den Versuch machte, sich zum Könige aufzuwerfen, vereitelte Nathan diesen Versuch, indem er den David zu bestimmen wußte, daß er sogleich seinen Sohn Salomo, dem die Thronfolge schon früher zugesichert war, öffentlich als König ausrufen und salben ließ (1 Kön. 1). Daß Nathan auch der Erzieher Salomo's gewesen sei, folgt zwar nicht aus 2 Sam. 12, 25, ist jedoch wegen der hohen Bildung und Weisheit Salomo's und des Verhältnisses, in welchem Nathan sowohl zu ihm als zu David erscheint, keineswegs unwahrscheinlich. Nach 2 Chron. 29, 25 hat Nathan auch in Bezug auf die religiöse Musik beim Heiligthum gewisse Anordnungen getroffen, auch kennt der Chronist noch Aufzeichnungen von ihm über die davidische und salomonische Regierung (1 Chron. 29, 29. 2 Chron. 9, 29. vgl. Knobel, Prophetismus. II. 55—59). Die außerbiblischen Nachrichten über Nathan, deren übrigens nur wenige vorliegen, sind augenscheinlich fabelhaft, wie z. B. die Angabe bei Epiphanius, Nathan habe von dem Ehebruch Davids im Voraus Kunde erhalten und sich sogleich von seinem Wohnort Chabath aufgemacht, um nach Jerusalem zu gehen und das Verbrechen zu verhindern, der Dämon habe aber seine Absicht vereitelt, indem er ihn eine nackte Leiche treffen ließ, die er beerdigte und in Folge dessen zu spät nach Jerusalem kam. (De prophetis eorumque obitu ac sepultura. c. 1.) — Außer dem Propheten Nathan kommen in den alttestamentlichen Schriften noch mehrere Personen dieses Namens vor, von denen jedoch außer dem Namen meistens so viel wie nichts bekannt ist. Cf. Calmet, dictionarium biblicum s. v. Nathan. [Welte.]

Nathanael heißt jener Jünger, von dem Jesus sagte: „Sieh, ein wahrer Israelit, in welchem kein Falsch ist" (Joh. 1, 47). Man nimmt von diesem Ausspruche Anlaß, Leute ohne Falsch und voll guten Willens überhaupt Nathanaelsseelen zu nennen. Da Nathanael wahrscheinlich identisch mit dem Apostel Bartholomäus ist, so ist auch das Mehrere hierüber in dem Artikel „Bartholomäus" zu finden.

Nationalität ist, im objectiven Sinne aufgefaßt, der gesammte Bestand eines Volkes, im subjectiven Sinne ist es das Bewußtsein davon, d. h. das innige Durchdrungensein aller Einzelnen im Volke von dem Gedanken und Gefühle, daß sie einem so gearteten Ganzen mit Blut, Leben, Vortheil und Pflicht angehören. Vgl. histor. polit. Blätter von Phillips und Görres. Bd. XXVI. S. 611. Die Nationalität setzt also in den Einzelnen, die sie umfaßt, voraus: Gemeinschaft des Blutes und der Abstammung, Gemeinschaft der Sprache, der Sitten und des

Rechtes, Gemeinschaft der durch den Wohnort und Nahrungserwerb begründeten und bedingten Interessen, Gemeinschaft des politischen und religiösen Verbandes. Betrachtet man den Zusammenhang dieser verschiedenen Momente unter einander, worin sie sich wechselseitig bedingen und tragen, so zeigt sich, daß es der Gedanke der **Pflicht** des Zusammenhaltens und wechselseitigen Bestandes unter den Einzelnen ist, worauf der Begriff der Nationalität beruht und woraus er erwächst. Nur also in so weit sie eine solche **Pflicht** begründen, dienen und taugen die oben angeführten Momente der Gemeinschaft zur Bildung einer wirklichen Nationalität. Die erste Grundlage und der Kern derselben bildet also die materielle Nothwendigkeit des Zusammenwirkens zur Erhaltung einer Anzahl Menschen auf irgend einem Theile der Erde durch Erwerb und wechselseitigen Austausch der Lebensbedürfnisse und gemeinsame Vertheidigung. Diese materielle Nothwendigkeit erwächst aber zu einer sittlichen d. h. zum Gedanken der **Pflicht** zuerst durch den Familienverband, welcher aus der Liebe und dem Bewußtsein einer unverbrüchlichen Solidarität (Gesammtbürgerschaft) der Familienglieder hervorgeht. Dieses setzt aber den Gedanken einer gemeinsamen Bestimmung und einer gemeinsamen und wechselseitigen Verantwortlichkeit für deren Erfüllung, mithin eine gemeinsame Religion, voraus. Denn Religion ist, subjectiv oder von Seite des Menschen betrachtet, das Bewußtsein dieses letztern von seinem Verhältnisse zum Urheber und zu dem durch diesen bestimmten Zwecke seines Daseins. Zur Begründung einer Nationalität gehören also ursprünglich drei Dinge: 1) gemeinsame Religion; 2) Familienverband oder gemeinsame Abstammung und Sprache; 3) materielle Nothwendigkeit des Zusammenhaltens und Zusammenwirkens im Erwerb und Austausch der Lebensbedürfnisse und zur gemeinsamen Vertheidigung. Dieses letztere Moment, der materiellen Nothwendigkeit, ist so wesentlich und unerläßlich, daß da, wo es wegfällt, selbst eine schon begründete Nationalität sich nicht ferner zu erhalten vermag. Denn auf diesem Momente, der Nothwendigkeit des Zusammenwirkens zur Lebenserhaltung, im Nahrungserwerb und in der Vertheidigung, beruht der politische oder staatliche Verband, und von diesem hängt die Gemeinschaft des Rechtes und zum Theil auch der Sitte ab, ohne welche die Nationalität nicht denkbar ist. — Ohne diese Nothwendigkeit läßt sich aus der Gemeinsamkeit der Abstammung und Sprache und der Religion die **Pflicht** des Zusammenshaltens, welche das Wesen der Nationalität ausmacht, durchaus nicht begründen. Der politische Verband setzt also nicht die Nationalität voraus und ist nicht eine Folge von ihr, sondern begründet sie vielmehr erst mit Hilfe der gemeinsamen Abstammung und der gemeinsamen Religion. Er kann ohne dieselben, durch die bloße materielle Nothwendigkeit bestehen, so wie andererseits die Bluts- und Sprachengemeinschaft und die Religionsgemeinschaft bestehen können ohne den politischen Verband. Keines dieser drei Momente begründet für sich allein den Begriff der Nationalität, nur alle drei mit einander stellen ihn in seiner Vollständigkeit dar. Die Nation, als eine durch Abstammung, Religion und Recht begründete Genossenschaft, erscheint als die vollständigste menschliche Gesellschaft, die sich außer der Familie denken läßt. Ueber der Nation stehet aber dennoch die Menschheit. Und weil die Menschheit, als eine ursprüngliche Einheit, unablässig nach der Ausbreitung und Vervielfältigung der gesellschaftlichen Bande und nach der wechselseitigen Durchdringung und Einigung aller ihrer Glieder trachtet, liegt es nicht im natürlichen Gange ihrer Entwicklung, daß sie sich überall zu vollständigen Nationalitäten zusammenschließe, die sich wechselseitig abstoßen würden, sondern es ist umgekehrt eine durch die Menschengeschichte gerechtfertigte Forderung der Natur und der göttlichen Vorsehung, daß zwar solche vollständige gesellschaftliche Organismen auf einzelnen Puncten der Erde sich gestalten, daß aber minder vollständige, besonders das Moment der geistigen und religiösen Gemeinschaft pflegende Verbindungen als Mittelglieder zwischen ihnen bestehen. Bei dieser Betrachtung drängt sich der Gegensatz der alten Welt gegen die christliche ganz augenfällig in den Vor-

dergrund. Die alte Welt, der mit dem gemeinsamen Glauben auch die Erinnerung des gemeinsamen Ursprungs der Menschen beinahe gänzlich entschwunden war, erkannte kein anderes sittliches Band der Gemeinschaft an als das der Blutsverwandtschaft oder Volksgenossenschaft, so weit es mit der Gemeinschaft der religiösen Ueberlieferungen zusammenfiel. Es gab also keine anderen Staaten als Nationalstaaten, so wie es keine anderen Religionen als Nationalreligionen gab und keine Vereinigung mehrerer Völker, außer durch das gemeinsame Schicksal der Unterjochung von Seite eines Dritten. Dieses war nicht nur die natürliche Folge des Abfalles der Menschen von Gott durch die Sünde, sondern auch, in der Hand der Vorsehung, das Mittel, zu verhindern, daß das Böse in der Menschheit seine Herrschaft verewige. Wie zu dem Ende den ersten Menschen im Paradiese nach ihrem Falle der Zutritt zum Baume des Lebens verwehrt wurde, so trat später bei der Ausbreitung des Geschlechtes auf der Erde die Sprachenverwirrung ein, um die falsche Einheit in der Abkehr von Gott zu verhüten. Durch Ausscheidung der Elemente in dem durch die Sünde herbeigeführten menschlichen Chaos hatte eine neue Schöpfung begonnen, die mit Christus, dem neuen Adam, zur Vollendung kam; und wie von da an die Vereinigung der Völker in und durch Christus als die Aufgabe der Geschichte sich darstellt, so war es vorher sichtbar die Zerstreuung, durch welche allein die Ansteckung des einen Volkes durch die Gräuel und Laster des andern verhindert und die Macht des Bösen auf der Erde gebrochen wurde. Durch die zwischen dem Samen des Weibes und dem Schlangensamen gesetzte Feindschaft, auf welche die Ausscheidung des Judenvolkes von den anderen Völkern und, bei ihm, die Ausscheidung der reinen von den unreinen Stoffen und Thieren folgte, erscheint Alles in der vorchristlichen Welt an das Interesse der Race, als des alleinigen Trägers der höheren geistigen Belange der Menschheit geknüpft. Mit der Stiftung der Kirche hat aber dieses Verhältniß aufgehört, das kostbare Gefäß ist verbrochen und der köstliche Balsam des göttlichen Wortes über alle Völker ausgegossen worden, um sie zum Gerichte und zur Auferstehung vorzubereiten. In zwei Schwester-Sprachen, deren eine den höchsten Ausdruck männlichen Ernstes und männlicher Kraft, die andere den vollendetsten Ausdruck weiblicher Zartheit und Lieblichkeit darbietet, ist dieses göttliche Wort unter allen Völkern der Erde verbreitet und für alle Folgezeit unwandelbar festgestellt worden. **Ein** gemeinsamer Vater aller Völker, der Stellvertreter Christi, wacht in Gemeinschaft mit seinen Brüdern, den Nachfolgern der Apostel, unter der Inspiration des hl. Geistes über dessen unverfälschte Bewahrung und Ausbildung. Jetzt steht über der Blutsgemeinschaft die Gemeinschaft der Taufgnade und der Kindschaft Gottes; über der Nationalsprache die Kirchensprache; über der Nationalsitte das christliche Lebensgesetz; über dem nationalen Recht die canonische Satzung; und die christlichen Völker aller Farben und Sprachen bilden nicht nur Eine große geistige Genossenschaft, sondern auch, durch die freiwillige Anerkennung eines, alle ihre Staaten unter sich verbindenden gemeinsamen Rechtes einen großen politischen Körper, dem nur die nichtchristlichen Völker als eigentliche Fremde, als die Barbaren im alten Sinne des Wortes, gegenüber stehen. Innerhalb dieses Körpers drängt Alles mit geometrisch beschleunigter Bewegung fort und fort zu immer innigerer Durchdringung und Einigung und, während die Telegraphen mit der Schnelligkeit des Blitzes den kaum ausgesprochenen Gedanken von einem Ende der Welt zum andern verkünden, die Eisenbahnen ganze Welttheile umklammern und die Dampfschiffe mit der Geschwindigkeit des Windes die Bewohner und Güter der verschiedensten Zonen von einem Continent zum andern tragen, gestaltet sich, durch unwiderstehliche Nöthigung getrieben, im Herzen von Europa, ein hoher Fürstenrath, um die Anliegen und Streitigkeiten der verschiedenen Staaten, so viel wie möglich, den Wechselfällen des Waffenglückes zu entreißen und allmählig einen Zustand der Dinge anzubahnen, wo die verschiedenen Glieder der großen Völkerfamilie sich nicht mehr um ihrer Eigenthümlichkeiten und Vorzüge willen hassen und verfolgen, sondern vielmehr mittels derselben sich

wechselseitig ergänzen sollen. Darum preiset die Kirche mit eben so großer geschichtlicher Wahrheit als prophetischem Scharfblick in ihren Psalmen den von Christus gesendeten hl. Geist als denjenigen, qui per diversitatem linguarum cunctarum gentes in unitate fidei congregavit (der durch die Verschiedenheit sämmtlicher Sprachen die Völker in der Einheit des Glaubens versammelt hat). Innerhalb dieser vom christlichen Gemeingeiste gestifteten Völkergenossenschaft erscheinen die durch Abstammung und Sprache von einander geschiedenen Stämme wohl als eben so viele Träger besonderer Berufsarten für die Entwicklung des Gesammtlebens; aber es kann und darf nicht mehr die bloße blinde Stammessympathie oder Antipathie über die Bildung und Erhaltung staatlicher Vereine entscheiden. Darum zeigt sich auch, trotz der riesenhaften Anstrengungen des verblendeten Zeitgeistes, der Lauf der Geschichte dem Emporkommen und Gedeihen sogenannter Nationalstaaten immer weniger günstig. Weit entfernt, daß es gelungen wäre, solche in neuerer Zeit auf eine dauerhafte Weise zu begründen, siechen vielmehr die mächtigsten der schon bestehenden und gehen mit desto schnelleren Schritten der Auflösung entgegen, je ausschließlicher sie die Nationalität als ihre eigentliche Basis geltend zu machen bemüht sind. Allein der Geist der Verneinung, der von Anfang an darauf ausgegangen, zu trennen, was Gott verbunden, zu vereinigen, was Gott getrennt hat, sucht nur um so eifriger eben dieses Moment der Nationalität in den Vordergrund zu stellen und zur Entzweiung der Christenheit auszubeuten. Den ersten Versuch der Art weiset die Kirchengeschichte auf in den Zwistigkeiten zwischen den Judenchristen, den getauften hellenisirenden Juden und den aus anderen Völkern in die Kirche eingetretenen Gläubigen, welche durch die Einsetzung der Diaconen und das erste Concilium zu Jerusalem beschwichtigt wurden. In größerem Maßstab und mit größerem Erfolge sehen wir die Nationalität der kirchlichen Einheit entgegentreten bei dem Abfalle der Armenier und der Griechen von der römischen Kirche. Am verhängnißvollsten aber hat sich innerhalb dieser letztern selbst das nationale Element geltend gemacht in und seit dem großem Schisma vom Ende des vierzehnten Jahrhunderts, wo, auf dem Concilium zu Constanz, die Nationalitäten selbst bei Entscheidung kirchlicher Fragen zu einer Art von Berechtigung gelangten. Seitdem hat der nationale Particularismus immer störender sich gegen das Gesammtleben der Kirche geltend gemacht. Während der Protestantismus ganze Länder vom kirchlichen Mittelpuncte losriß und sie in geistlichen Dingen den weltlichen Machthabern unterstellte, haben die Könige von Frankreich auf dem Boden der Kirche selbst im Namen der sogenannten gallicanischen Freiheiten (s. Gallicanismus), in der That aber im Interesse ihrer Herrschaft dem Begriffe der Nationalkirche eine bestimmte Berechtigung zu ertrotzen gesucht, und nach ihrem Beispiele haben die Beherrscher von Spanien und Oestreich, dann aber auch die kleineren bis auf die unbedeutendsten Republiken herab ihren politischen Organismus dem kirchlichen zu Grunde zu legen und in diesem ihren Einfluß zur möglichsten Absonderung ihrer Landeskirchen (s. d. A.) von dem großen Körper der Katholicität geltend zu machen getrachtet. Diesem Beginnen ist aber die Strafe auf dem Fuße gefolgt. In dem Maße, als die Liebe erkaltete und das Gesammtbewußtsein der Christenheit sich schwächte, sind die Leidenschaften und Vorstellungen des Heidenthums in den Völkern wieder aufgetaucht und haben den alten Raçenstolz und Streit wieder entzündet. Aus dem Begriffe der Nationalkirche hat sich von selbst, als ein Postulat der Volksvernunft, der des Nationalstaates entwickelt und die von jener auf diesen übertragenen Grundsätze der Regierungen haben folgerichtig zur Revolution geführt. Dieselbe argwöhnische Mißachtung, die man dort dem Stellvertreter Christi auf Erden entgegengesetzt, wurde nun von unten herauf gegen den Regenten geltend gemacht; wie dort das Concilium über den Papst, so wurde hier die Versammlung der Volksvertreter über das von der Vorsehung gesetzte Staatsoberhaupt erhoben; und wie man den Organismus der Kirche nach menschlichen Zweckmäßigkeitsrücksichten gemeistert und die Religion selbst zu einem Instrument für weltliches Wohl-

ergehen herabgewürdigt hatte, so sollte nun nach gleichen Rücksichten der Staat constituirt und zum vermeintlichen Vortheil der Mehrzahl umgemodelt werden. Das Recht des Stärkeren, das die Regierungen gegen den Papst geltend gemacht, dasselbe wurde nun im Namen des Volkes gegen sie verkündet, und wie sie die Sendung, die sie nur noch von ihrem Schwert herleiteten, als „von Gottes Gnaden“ der des Papstes entgegengesetzt, so wurde aus gleichem Grunde ihnen gegenüber die Majestät des Volkes aufgerichtet. Das „Volk“ wurde fortan als das eigentliche Organ des göttlichen Willens, ja in ächt heidnischer Weise als die Gottheit selbst bezeichnet, vor der jeder Einzelne, wer er immer sei, sich beugen müsse; und da auch diese Gottheit nur in ihrem Worte sich selber fassen und begreifen konnte, so wurde die Sprache als das Organ nicht bloß, sondern auch als die Grundlage des Volksbewußtseins geehrt, die „Nationalität“ aber als bloße Sprachengemeinschaft aufgefaßt, zum **Götzen** erhoben, dem Tausende von Menschenopfern fallen mußten. So aufgefaßt, des alten Rechtsverbandes entkleidet, alles Glaubensinhaltes baar, auf das Band der Sprache allein beschränkt, wird aber diese moderne Nationalität zu einem bloßen Gedankending oder im besten Falle, zu einer lächerlichen Fratze, unter der sich nur die engherzigste Spießbürgerei und Bornirtheit spreizt. Einen andern Inhalt ihr zu geben, ist die Revolution nicht im Stande; denn sie hat nichts als leere Abstractionen und selbstsüchtige Leidenschaften der vom Christenthum gegründeten Gesellschaft entgegenzusetzen. Diese ist ebenso auf die Vermengung und Verschmelzung der Raçen gegründet, wie die der alten Welt es auf deren Sonderung war, und dem fortschreitenden Assimilirungsprocesse gegenüber, vor dem selbst die Eigenthümlichkeiten der Trachten, der gesellschaftlichen Sitten und der häuslichen Einrichtungen der einzelnen Länder immer mehr verschwinden, sucht der Geist der Verneinung und des Umsturzes vergebens im Namen und unter dem Deckmantel der „Nationalität“ die bösen Instincte des Hochmuthes, des Neides und der rohen Begierlichkeit als legitime Mächte wieder auf den Kampfplatz zu führen. [v. Moy.]

Nationalsynode, s. Synode.

Naturalismus und **Supranaturalismus.** Es sind sehr mannigfaltige Auffassungsweisen der Menschen, der Geschichte, der Welt 2c., welche als Naturalismus bezeichnet werden. Findet zwischen ihnen auch eine Verwandtschaft statt, die sich am deutlichsten in ihren Consequenzen kund gibt, so stehen sie doch nicht selten hinsichtlich der speculativen Grundlagen im Gegensatze zu einander und es ist darum schwer, eine Definition des Naturalismus zu geben, die alle seine Formen umfaßte. Aus der Anführung einiger von diesen wird sich übrigens das Gemeinsame aller mit annähernder Bestimmtheit ergeben. — In psychologischer Sphäre hat man bis in unsere Tage den Naturalismus mit dem Materialismus (s. d. A.) vermengt. Jetzt muß zwischen beiden unterschieden werden. Beide wollen zwar eine qualitative Verschiedenheit des vernünftig-freien Lebens im Menschen von dem sinnlichen, unbewußten, organischen oder bewußten, psychischen nicht zugeben; aber, während der Materialismus (nach Analogie der alten Physik) diese vernünftig freien Erscheinungen sich erklärt zu haben meint, wenn er eine feinere, ätherische Flüssigkeit (Nervenäther 2c.) als Agens oder Substrat für selbe annimmt, und so zwischen organischem und geistigem Leben nur einen graduellen Unterschied statuirt, — findet sich der Naturalismus mit dieser Erklärung nicht befriedigt, weil er einen specifischen Unterschied zwischen den genannten Erscheinungen anerkennt. Die Voraussetzungen jedoch, zu welchen die Anerkennung eines solchen specifischen Unterschiedes fuhrt oder auf denen sie beruht, sind sehr verschieden. In der Gegenwart stehen sich hierin die des Monadismus und Monismus gegenüber. Nach dem Ersteren verhalten sich die geistigen Erscheinungen zu dem zeitlich-räumlichen, sinnlichen, wie inneres Geschehene zu äußerem, wie innere Selbsterhaltung einer Monade zu dem äußeren Verhalten der Monaden gegen einander. Die Monaden, in welchen solche geistige Erscheinungen vorhanden, sind von jenen, in welchen diese noch nicht da sind,

deßwegen keineswegs substantiell verschieden zu denken. Auch ist die Gesetzmäßigkeit der innern Selbsterhaltung an sich keine andere, als die, an welche das äußere Verhalten der Monaden zu einander gebunden ist. Jede dieser Monaden aber ist als Seiendes, als schlechthinige Position, als Unentstandenes zu denken. Die psychischen Erscheinungen sind also von den physischen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden, — diese werden nicht durch höhere Entwicklung zu jenen oder jene irgendwie zu diesen. Darum kann die Psychologie ihre Aufgabe lösen ohne Physiologie, ja sie soll es; obwohl die Methode für beide dieselbe sein kann (die Methode aller empirischen Naturwissenschaft), — und obwohl die Mathematik (wegen der gleichen Gesetzmäßigkeit) eben so auf dieß innere wie auf das äußere Geschehene ihre Anwendung hat. — Der Monadismus ist also in dem Sinne Naturalismus, als es seiner speculativen Theorie zufolge nur einerlei Seiendes gibt, eine Gesetzmäßigkeit des Geschehens in und mit diesem Seienden, aber zwei Arten dieses Geschehens. — Einen andern Weg zur Erklärung des angenommenen specifischen Unterschiedes schlägt der Monismus ein. Er denkt sich als realen Grund des Mannigfaltigen der Einzeldinge ein Einziges Seiendes, das als das Real-Allgemeine durch Besonderung sich in dem Individuellen zur Erscheinung bringt, aus dem Ansichsein ins Dasein und Fürsichsein übergeht. Das Ziel dieser Selbstoffenbarung dieses einen Realprincipes ist: Selbstbewußtseiender, Geist zu werden. Da es sich aber seiner Qualität nach nur durch Auseinandergehen in reale Gegensätze zum erscheinenden Dasein bringen kann, so erreicht es jenes Ziel nur in seinen höchsten individuellen Producten, den Menschen, und in diesen nur immer partiell, graduell und vorübergehend; — vollständig, vollkommen und continuirlich aber — im Menschengeschlecht. Das geistige Leben im Menschen ist also allerdings Ziel und Gipfelpunct des Lebens der Einen Natur, des absoluten Begriffes, — und in so ferne auf gleicher Lebensgrundlage ruhend mit dem vegetativen, animalischen, physischen Leben; allein es ist von dem physischen Leben der Thiere dennoch specifisch verschieden als selbstbewußtes. In jenen ist nämlich bereits das früher objective Leben ein subjectives, sichwissendes geworden; jetzt, im Menschen beginnt ein zweiter Subjectivirungsproceß, in welchem das Subjective des ersteren wieder zum Object gemacht wird, und so ein Wissen von dem Wissen sich erzeugt, ein Selbstbewußtsein, Vernunftsein, Geistsein. — Der Monismus ist also Naturalismus, obschon in einem anderen Sinne als der Monadismus. Den mannigfaltigen Erscheinungen liegt hier nicht eine Vielheit von Wesen derselben Qualität, sondern ein einziges Wesen zu Grunde, die Natur; aber ebendarum gibt es auch keinen substantiellen Unterschied der Einzeldinge und nur einerlei Gesetzmäßigkeit ihrer Erscheinungen. — Zwischen diese beide Formen des Naturalismus ließe sich eine dritte stellen, der Spinozismus, insoferne er einerseits das Dasein einer einzigen Substanz annimmt, diese mit zwei verschiedenen Attributen, dem Denken und der Ausdehnung, ausstattet, die Einzeldinge aber sich als Modi des einen oder andern Attributes denkt. — Der Kürze wegen müssen wir uns auf diese Andeutungen über die genannten Formen des Naturalismus beschränken. Die ältere und neuere Geschichte der Philosophie hat allerdings noch manche andere aufzuweisen. — Der directe Gegensatz zum Naturalismus in Betreff der psychologischen oder anthropologischen Frage ist der Dualismus (s. d. A.), insoferne er einen qualitativen Unterschied des sinnlichen und geistigen Lebens im Menschen anerkennt, also letzteres als ein übersinnliches, übernatürliches. Er wird darum auch als Supranaturalismus bezeichnet. Allein, auch den Namen Dualismus tragen sehr verschiedene philosophische Systeme, darum werden auch mannigfache Arten des Supranaturalismus zu unterscheiden sein, wie sich im Folgenden zeigen wird. Wir kehren für jetzt zum Naturalismus zurück und wenden uns zu seiner Antwort auf die sogenannte theologische Frage. Was den Monadismus betrifft, so hat seine Metaphysik auf diese Frage keine Antwort; — da er jedes Seiende als solches auch als absolute Position denken zu müssen meint, so fällt jede

Nothwendigkeit weg, sich außer den beschränkten, aber unentstandenen Monaden noch eine andere unbeschränkte, ebenfalls ewige zu denken, die etwa der Vorstellung: Gott entspräche. Ob eine solche existire oder nicht existire, darüber scheint ihm keine Gewißheit möglich; jedenfalls könne dieses Wesen nicht als Schöpfer der Welt, d. h. der übrigen Monaden gedacht werden. Die Beschränktheit der Weltwesen wo sie diesen zum Bewußtsein kommt als Unzulänglichkeit ihrer Kräfte, als Hilfsbedürftigkeit :c., erzeugt in ihnen die Vorstellung von einem unbeschränkten, allmächtigen :c. Wesen, den Wunsch, daß ein solches existiren möchte und somit auch den Glauben, daß es wirklich existire. Aber, eben weil diese Vorstellung nur auf solchem Wege entsteht, kann sie als objectiv wahre nicht wissenschaftlich gerechtfertigt werden. Ob der Monadismus darum als theoretischer Atheismus bezeichnet werden dürfe, wogegen seine Anhänger sich wehren, mag auf sich beruhen. — Der Monismus muß das Eine, welches in Allen sich darlebt, weil als das Einzige, so auch als das Höchste bezeichnen. Er sieht also in dem religiösen Bewußtsein des Menschen nur das Bewußtsein der Abhängigkeit von diesem Einen, das auch in ihm lebt und welches von dem Menschen, auf den niederen Stufen der Entwicklung seines Selbstbewußtseins, als persönliches, außer- und überweltliches hypostasirt wird, während er das Gesetz dieses seines innern Lebens als Wille dieses persönlichen höchsten Wesens vorstellt. Diese Vorstellungsweise weicht bei fortschreitender Entwicklung der Einsicht, daß das höchste Wesen eben sein eigenes, daß es an sich kein persönliches, wohl aber nach Persönlichkeit strebendes sei, und das Ziel seines Strebens im Menschengeiste erreiche, — daß es kein überweltliches, sondern eben das Weltwesen selbst sei. Fällt mit dieser Einsicht die der niederen Erkenntnißstufe eigenthümliche Vorstellung von einem Gott, der Weltschöpfer ist; so kann doch der Mensch sein eigenes Wesen als das göttliche vorzugsweise bezeichnen, nicht bloß insoferne es das Absolute ist, sondern auch insoferne das Lebensziel dieses Absoluten der Mensch ist. Der Monismus in dieser seiner letzten Consequenz hat also dessen keinen Hehl, daß er Atheismus (s. d. A.) sei im gewöhnlichen Sinne, d. h. daß die Existenz eines persönlichen, überweltlichen Gottes unverträglich mit seiner Theorie sei, — er nennt sich jedoch lieber Anthropotheismus, — oder Humanismus. — Wie sich der Spinozismus zu dieser Frage verhalte, leuchtet von selbst ein. Hegel meint zwar, er verdiene eher Acosmismus als Atheismus genannt zu werden, insoferne ihm die Welt zur bloßen Erscheinung des Einen persönlichen Absoluten geworden. Allein eben damit entspricht der Gott Spinoza's nicht mehr der christlichen Idee von Gott, wenn sich auch dieses absolute Wesen, das in der Geister- und Körperwelt seine Erscheinung hat, noch als ein persönliches denken ließe. — So viel mag aus dem Gesagten gefolgert werden, daß der Naturalismus in jeder dieser Formen unverträglich ist mit der Lehre von einem persönlichen, überweltlichen Gott als Weltschöpfer im christlichen Sinne. Daß sich Gleiches von jeder andern seiner Formen mit Recht sagen ließe, können wir hier nicht nachweisen. Damit ist jedoch noch nicht behauptet, daß der Supranaturalismus in jeder seiner Arten sich mit dieser Lehre vertrage. Wenn auch der Supranaturalismus als solcher für das geistige Leben im Menschen, ein qualitativ von der Natur verschiedenes, höheres, übersinnliches Realprincip voraussetzt, so kann er doch dieses Realprincip als das absolute, als Gott selbst vorstellen, den Menschengeist aber als Erscheinung, als Theil, als Funke des göttlichen Wesens. Diese Vorstellungsweise ist eine der ältesten auf dem Gebiete der Metaphysik, und bis jetzt noch nicht auf demselben verschwunden, obwohl sie sehr viele Modificationen erlebt hat. Der antike Dualismus stellte sich bekanntlich die Welt als das Product zweier absoluten Factoren vor und nannte den einen derselben θεος, die vernünftigen Seelen aber Emanationen, Fulgurationen dieses θεος. In der christlichen Zeit wurde wohl das Wort zur Bezeichnung der christlichen Idee eines Gottes gebraucht, aber dadurch hatte sich nothwendig seine Bedeutung wesentlich geändert, — wenn diese Aenderung auch nicht sogleich mit

voller Deutlichkeit erkannt wurde. Das griechische $\vartheta\varepsilon o\varsigma$ war kein überweltliches Absolutes und es ließ sich auch speculativ nicht rechtfertigen, daß er bei Theilung seiner Wesenheit noch ein persönliches sei. Er war überdieß kein Weltschöpfer, nur Weltbildner und ein Bildner innerlich durch Nothwendigkeit, äußerlich durch den gleich absoluten Urstoff beschränkt. Die späteren Anhänger dieses Supranaturalismus gaben die Absolutheit der Natursubstanz auf, als deren Schöpfer sie Gott bezeichneten, aber daß sie damit noch nicht die christliche Idee des Schaffens und des Schöpfers erfaßt haben, zeigt sich, indem sie zwar auch den Menschengeist Geschöpf Gottes nennen, ihn jedoch als qualitativ gleiches, nur durch seine Beschränktheit von Gott verschiedenes Wesen vorstellen. Wo immer aber zwischen Gott und irgend einem Weltbestandtheil nur eine formelle oder graduelle Verschiedenheit statuirt wird, dort ist der Pantheismus noch nicht vollständig überwunden. Insoferne dieß von dem hier in Rede stehenden Supranaturalismus gilt, gelten von ihm auch alle Consequenzen, zu denen sich der Naturalismus gedrängt findet durch die Voraussetzung, daß das Wesen im Menschen ein Absolutes oder daß der Mensch Erscheinung eines Absoluten sei. — Der christliche Theismus ist Supranaturalismus und allerdings auch Dualismus (s. d. A.), allein er setzt nicht bloß eine substantielle Verschiedenheit der creaturlichen Wesen an, sondern auch eine substantielle Verschiedenheit zwischen dem Wesen des Creators und dem Wesen der Creatur, weil jener diese nicht durch reale Ausströmung aus seinem Wesen, nicht durch Theilung desselben, sondern durch seinen Willen gesetzt hat. Allerdings erkennt er den Geist als geschaffen als Ebenbild Gottes und nach seinem Gleichnisse, aber diese Ebenbildlichkeit ist ihm keine Wesens-Gleichheit. Nimmt man also den Namen Supranaturalismus in der Bedeutung, daß Natur gleich Welt gesetzt wird, so kann nur der christliche Theismus Supranaturalismus heißen, weil nur er in Wahrheit die Idee eines überweltlichen, von allen Weltfactoren wesentlich verschiedenen, nicht bloß formell, sondern substantiell über diesen stehenden Schöpfers besitzt, und zwar als charakteristischen Grundstein seiner ganzen Weltauffassung. — Wenden wir uns von dem metaphysischen Gebiete auf das practische, so begegnet uns hier der Naturalismus als Determinimus (s. d. A.) in mannigfachen Formen, — oder den verschiedenen Formen des Determinismus liegt irgend eine des Naturalismus zu Grunde. Keine der letzteren verträgt sich mit der christlichen Idee der Willensfreiheit des Menschen. Die Ursache dessen ist leicht namhaft zu machen. Die christliche Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens (s. d. A.) hängt untrennbar zusammen mit der Lehre vom menschlichen Wesen, vom Wesen der menschlichen Seele. Wird diese nicht als von Gott gesetzte endliche Substanz aufgefaßt, sondern entweder als absolute Substanz, als Theil, oder als Erscheinung einer solchen, so kann ihr Wille nicht mehr in dem Sinne frei heißen, als ihn das Christenthum als frei bezeichnet. Mit dem Maßstabe dieser Freiheit gemessen, erscheint aber alles, was sonst noch so genannt wird, als Unfreiheit. Der Raum verbietet es, das Gesagte umständlich nachzuweisen; einige Andeutungen werden übrigens genügend erkennen lassen, daß eine solche Nachweisung möglich sei. Der monadistische Naturalismus macht jeden einzelnen Willensact von dem dynamischen Uebergewicht einer Vorstellungsgruppe abhängig und erklärt darum eine Willensentscheidung gegen das klar erkannte Gute für unmöglich, will auch eine Wahl- oder Selbstbestimmung des Willens nicht zugeben. Und hierin spricht er nur eine Consequenz seiner Auffassungsweise des menschlichen Geistes aus, denn, ist dieser ein absolut selbstständiges Reale, dessen inneres Geschehen einerseits in der Qualität seines Wesens, andererseits in den, dieses zur mannigfaltigen Selbsterhaltung nöthigenden äußeren Verhältnissen seine alleinigen Ursachen hat; so kann er sich gegen das klar erkannte Gute, d. h. seinem Wesen an sich Zusagende, unbedingt Wohlgefallende nicht negirend verhalten; er kann nur das Gute wollen, oder Etwas, welches ihm gut scheint, denn, für den Menschengeist als absolutes Seiende wäre gar kein Grund vorhanden, aus

dem er Etwas wollen könnte, was seiner erkannten Wesenheit widerstreitet. Man könnte diese Art des Determinismus den psychologischen nennen. — Der monistische Naturalismus oder moderne Humanismus faßt die Idee der menschlichen Willensfreiheit so, daß sie ihm mit der des Selbstbewußtseins zusammenfällt. Wo das Leben ein selbstbewußtes ist, dort heißt es auch ein freies; nur ist damit keineswegs gesagt, daß sich das selbstbewußt gewordene Individuum jetzt auch selbst, d. h. unabhängig von innerer absoluter Nöthigung das Ziel seines Lebens wählt oder setzt. Im Gegentheile, es erkennt jetzt nur, welchem Ziel das Real-Allgemeine, in ihm sich darlebende Princip zustrebt, das Individuum erkennt jetzt nur das Verhältniß seines individuellen Lebens zum allgemeinen. Diese Erkenntniß befähigt es jedoch nicht, jenes Verhältniß zu ändern; — es wird, was es kann und muß für sich und Anderes. Der monistische Naturalismus behält also nur das Wort: Freiheit bei, das aber bei ihm mit den bisher damit verknüpften Vorstellungen keine weitere Verwandtschaft hat. — Was in dieser Beziehung vom Spinozismus zu sagen sei, oder was er vielmehr selbst als seine Ansicht von der Willensfreiheit erklärt, kann als bekannt vorausgesetzt werden. — Dafür aber muß erwähnt werden, in welcher Weise jener Supranaturalismus diese Freiheit zu denken vermag, welcher den Menschengeist als qualitativ gleiches Wesen mit Gott vorstellt. Ist der Menschengeist ein solches Wesen, dann ist er die in seinem Wesen liegende Gesetzmäßigkeit, sobald er sich derselben bewußt wird, in demselben Sinne sein Wille als sie Gottes Wille ist; er hat nicht nöthig, sein Wollen erst mit diesem Gesetze zu einigen, dieses zum Inhalt von jenem zu machen. Eine Abweichung seines Wollens von diesem Gesetz ist zwar möglich, aber nur in Folge der Beschränktheit des menschlichen Geistes, die ihm bloß eine theilweise und graduelle, allmählich sich entwickelnde Erkenntniß dieses Gesetzes gestattet und ihn häufigen Irrthümern, Täuschungen aussetzt. Eine selbstbewußte und freie Uebertretung dieses Gesetzes aber wäre ganz undenkbar, weil ja zwischen ihm und dem Willen nie eine Differenzirung stattfinden kann. Auch würde eine solche Uebertretung seines Lebensgesetzes nicht als Empörung gegen Gott betrachtet werden können, da der Wille des Menschengeistes so absolut autonom als jener Gottes ist, eben weil er der Wille eines göttlichen Wesens ist. Jener Supranaturalismus kommt also mit dem Naturalismus in Betreff der Frage über die Willensfreiheit insoferne auf das gleiche Resultat, daß der Wille an sich nur das Gute wollen kann, und daß bloß Irrthum die Ursache sei, wenn sein Inhalt nicht das wahrhaft Gute ist. — Der christliche Supranaturalismus lehrt die Möglichkeit eines selbstbewußten und freien Ungehorsams gegen den göttlichen Willen von Seite des geistigen Geschöpfes, einer Uebertretung des in seinem Wesen durch die Schöpfung gegründeten göttlichen Gesetzes bei klarer Erkenntniß desselben, — einer Empörung gegen Gott und die von Gott gesetzte Ordnung. Diese Möglichkeit kann der christliche Supranaturalismus lehren, weil er den Menschengeist einerseits als bedingte und beschränkte d. h. endliche, aber real-selbstständige Causalität auffaßt, andererseits aber als eine eben darum von der unendlichen Causalität qualitativ verschiedene. Bei solcher Auffassung des endlichen Geistes ist das Wollen desselben nicht an sich schon geeinigt mit dem Gesetz seines Wesens, dem Willen seines Schöpfers; die Einigung ist erst durch den Willen zu vollziehen; sie muß aber nicht vollzogen werden, der Geist kann sich gegenüber dem erkannten Gesetz seines Schöpfers gegen selbes entscheiden für eine andere, als die durch dieses Gesetz ihm angewiesene Stellung in der Schöpfung. Bei dieser doppelten Möglichkeit, die der christliche Supranaturalismus als von Gott im Wesen des creatürlichen Geistes gesetzte erkennt, erhält das Gute wie das Böse, die Erfüllung wie die Uebertretung des göttlichen Gesetzes einen Charakter, der, wie es von selbst einleuchtet, wesentlich verschieden ist, von jenem, den beides in den oben bezeichneten Formen des Naturalismus und Supranaturalismus hat. Diese Verschiedenheit hat entscheidende Folgen für das Verhältniß dieser Theorieen zum positiven Christen-

thume. — Es erübrigt noch ein Wort über die Weise, in welcher der Naturalismus die Geschichte der Menschheit aufzufassen vermag, — versteht sich, — ohne seine speculative Grundlage zu verlassen. Wo von Freiheit in christlicher Bedeutung des Wortes nicht die Rede ist, dort kann auch nicht von einem Zweckverhältnisse die Rede sein im eigentlichen, durch das Christenthum gewöhnlich gewordenen Sinne des Wortes. — Für den Naturalismus hat die Entwicklung des einzelnen Menschen, wie des ganzen Geschlechtes, ja der ganzen Welt allerdings ein Ziel, dem der Theil wie das Ganze in Folge innerer Nothwendigkeit zustrebt, und zwar ein gemeinsames Ziel. Insoferne dieses Ziel von den menschlichen Individuen erkannt wird als Endzweck ihres Lebens und des Gesammtlebens, heißt es Zweck, Endzweck. Und insoferne das Streben nach diesem Ziele jetzt von der Erkenntniß desselben begleitet ist, heißt es ein sittliches. Die Ausdrücke: Zweck, Sittlichkeit haben aber hier eine neue Bedeutung, wie dort das Wort: Freiheit. Der Naturalismus denkt dabei an keine Setzung jenes Zieles oder Annahme desselben von Seite des menschlichen Individuums, — weil dieses es auch nicht verwerfen kann, sobald es selbes überhaupt als das Ziel erkannt hat, dem sein Leben bewußt oder unbewußt zustrebt. Auch ist dieses Ziel insoferne nur Ziel, nicht Zweck, als es von keinem persönlichen Absoluten gesetzt ist, das sich etwa der Welt nur als Mittel bediente zur Erreichung desselben. In dem, was wird, offenbart sich also dem Naturalismus nirgends eine freie Causalität, sondern eine blinde absolute Nothwendigkeit. Das Leben der Welt ist ein Proceß; aber weder sie noch irgend einer ihrer Theile hat eine Geschichte im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Naturalismus ist also Fatalismus (s. d. A.), — oder umgekehrt, die verschiedenen Formen des Fatalismus haben zur Grundlage irgend eine Form des Naturalismus. — Daß der oben erwähnte Supranaturalismus, welcher das Wesen des Menschengeistes als qualitativ gleich mit dem göttlichen denkt, ebenfalls zu einer fatalistischen Auffassung der Geschichte gedrängt würde, wenn er seiner Metaphysik treu bliebe, ist aus dem über seine Idee der Willensfreiheit Gesagten leicht zu entnehmen. — Der christliche Supranaturalismus bildet den directen Gegensatz zu jeder Form des Fatalismus. Das Wie? bedarf keiner weitern Ausführung, wenn man an die christliche Lehre über die Weltschöpfung durch ein von Ewigkeit her selbstbewußtes und absolut freies Wesen, an das Motiv dieses Schöpfens denkt, an die Lehre von der Freiheit der geistigen Geschöpfe, an den Fall der Engel und des Menschen, an die Lehre von der Welterhaltung und Weltregierung durch dieselbe absolute Causalität, — die auch Weltrichter ist; — ferner an die Erziehung des Menschen und die Erlösung des Geschlechtes durch den Gottmenschen, an die Sendung des heil. Geistes und das Verhältniß des menschlichen Willens zur Gnade Gottes, — an das Verhältniß des im Fleische lebenden Menschen zu den rein geistigen Geschöpfen und den Seelen der Abgestorbenen, — an das Verhältniß des diesseitigen Lebens zum Leben nach dem Tode und das Verhältniß der Natur zum Menschengeiste rc. Allerdings hat die Welt als Ganzes wie jeder ihrer Theile auch hier ein Ziel, aber es ist ein von einem persönlichen, überweltlichen Gott gesetztes, — es ist ein Zweck. Als Ziel der geistigen Geschöpfe kann es von diesen angenommen, aber auch nicht angenommen werden. Der Weltzweck wird also durch Freiheit verwirklicht unter dem freien Einfluß des dreipersönlichen Gottes. Weder ein blindes Fatum, noch eine selbstbewußte Nothwendigkeit liegt dem Werden zu Grunde, sondern der absolut freie Wille Gottes und der relativ freie seiner geistigen Geschöpfe. Es ließe sich, wie aus dem Angeführten vielleicht einleuchtet, wohl erweisen, daß nur der christliche Supranaturalismus mit Consequenz dem Fatalismus widerstreitet, daß jede andere naturalistische oder supranaturalistische Weltanschauung sich dem Fatalismus zuneigen müsse, wenn sie consequent bleiben will. Doch zu solchen Erweisen ist hier der Platz nicht. — Wenden wir uns zu dem positiv-theologischen Gebiete und den Ansichten, welche auf diesem mit dem Namen Naturalismus

bezeichnet werden. Es kommen hier nur mehr jene Ansichten in Betracht, die das Dasein eines persönlichen Gottes über der Welt anerkennen, also theistisch sind und vom metaphysischen Standpuncte aus als Supranaturalismus gelten müssen, weil der Naturalismus die Offenbarung eines persönlichen Gottes als Undenkbares bezeichnen muß. Wird der Mensch als Gottesgeschöpf erkannt und hat er als solches ein von Gott gesetztes Lebensziel, eine Bestimmung: so denkt man sich die Erreichung dieser Bestimmung als möglich ohne einen göttlichen Einfluß oder nur durch einen solchen. Die erstere Ansicht wäre also im Allgemeinen hier als Naturalismus zu bezeichnen, insoferne die einmal geschaffene menschliche Wesenheit (oder Natur) keiner weitern göttlichen Hilfe bedarf, um das zu werden, was sie werden kann und dem Willen des Schöpfers gemäß werden soll. Der diesem Naturalismus gegenüber stehende Supranaturalismus aber lehrt, daß schon die erste Entwicklung des geistigen Lebens im Menschen einer göttlichen Hilfe bedurft habe, daß der Mensch ein *θεοδιδακτος* sei, nicht ein *αυτοδιδακτος*, — daß ohne diesen erziehenden Einfluß der Mensch nicht zur Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zu Ihm kommen konnte, daß also Gott sich nicht bloß in der Schöpfung geoffenbart und offenbare, sondern daß die Geschichte des Menschen mit einer Offenbarung Gottes an den Menschen beginne. Wird eine solche primitive Offenbarung an den ersten Menschen als möglich oder nothwendig zum Beginne seines geistigen Lebens anerkannt; so tritt eine neue Divergenz der Ansichten darüber auf: ob kein weiteres directes Eingreifen Gottes in die Geschichte des Menschengeschlechtes Bedürfniß sei und stattgefunden habe oder nicht. Der moderne Rationalismus (s. d. A.) ist der letztern Ansicht und heißt insoferne ebenfalls Naturalismus. Er hält den gegenwärtigen Zustand des Menschen nicht für einen, durch die Sünde des ersten Menschen verschlimmerten. Diese Sünde, von der die Tradition erzählt, ist ihm der nothwendige Uebergang aus dem Zustand kindlicher Unschuld in den Zustand selbstbewußter Freiheit, durch welche die Menschheit zur anfänglichen Lebensharmonie und Glückseligkeit sich wieder erheben soll, aber als einen ächt menschlichen, weil frei erzeugten. Er sieht also in jener Uebertretung des göttlichen Gesetzes keinen Abfall von Gott, keine Verschuldung, Nichts, was einer Sühne bedürfte, oder den Menschen hätte unfähig machen können zur Erreichung des, von Gott seinem Leben gesetzten Zieles. Er erblickt in der ganzen Geschichte des Geschlechtes ein allmähliges Fortschreiten von Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, wie es eben die Beschränktheit des Menschen gestattet; die Uebel, Verirrungen 2c. erscheinen ihm nur als Folgen dieser Beschränktheit und als Mittel oder Durchgangspuncte zum Bessern. Er findet also ein weiteres Eingreifen in den Entwicklungs- oder Vervollkommnungsproceß der Menschen von Seite Gottes nirgends als nothwendig. Die Natur des Menschen, sich selbst überlassen, strebt der Vollkommenheit zu und wird und muß die entgegenstehenden Hindernisse selbst überwinden. Im Gegentheil, — ein directes Einwirken Gottes, also ein Wunder schiene ihm als eine Aufhebung des ursprünglichen Weltplanes, als eine Störung der Weltgesetze, oder als eine nachträgliche Verbesserung. Wenn schon ein Einfluß Gottes als des moralischen Weltregenten zu denken sei, so müsse dieser als ein indirecter gedacht werden, — und als ein solcher könne etwa die Erweckung ausgezeichneter Lehrer in Zeiten sittlicher Verwilderung bei einzelnen Völkern betrachtet werden. Gegenüber diesem Naturalismus, der in der Geschichte in verschiedenen Abarten und unter verschiedenen Namen sich findet (s. d. A. Deismus), steht der Supranaturalismus, welcher den gegenwärtigen Zustand als einen aus der Sünde des ersten Menschen entstandenen, verschlimmerten erkennt, aus welchem der Mensch sich zu der von Gott ihm gegebenen Bestimmung nicht erheben kann ohne Gottes Hilfe. Es versteht sich von selbst, daß diese Auffassungsweise des dermaligen Zustandes der Menschheit noch nicht den Supranaturalismus als christlichen charakterisirt; denn diese Erkenntniß findet sich als Grundlage fast aller traditionellen Religionsformen. Das Christenthum lehrt die That-

sächlichkeit einer göttlichen Offenbarung zur Wiederbefähigung der Menschheit für ihre Bestimmung, welche die ganze Geschichte des Geschlechtes seit dem Sündenfalle umfaßt und durchdringt und die ihren Mittelpunct in der Menschwerdung des göttlichen Logos, dem Opfertod des Gottmenschen, der Sendung des heiligen Geistes und Gründung der Kirche hat. Nähere Bestimmungen werden erfordert, um den Supranaturalismus der katholischen Kirche von jenem der christlichen Secten zu unterscheiden, Bestimmungen, die vorzugsweise durch die Lehre der katholischen Kirche über die Willensfreiheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande und ihr Verhältniß zur göttlichen Gnade gegeben sind. (Inwieferne der Supranaturalismus der katholischen Kirche Suprarationalismus sei, siehe diesen Artikel.) [Ehrlich.]

Naturdienst, s. Götzendienst.

Naturgesetz. Unter diesem versteht man im moralischen Gebiete den Inbegriff der sittlichen Ideen, welche Gott unmittelbar in die sittliche Natur des Menschen gelegt hat. Es enthält sonach die Impulse, durch welche der sittliche Wille des Menschen sich unmittelbar bestimmt findet. Das ethische Naturgesetz unterscheidet sich von dem physischen Weltgesetz dadurch, daß es eine bestimmende Norm für den freien, selbstbewußten Geist ist, während dieses auf die unfreie, bewußtlose Natur geht. Dieses ist unmittelbar bestimmend und vollzieht sich selbst in dem Wirken und Weben der Naturkräfte; jenes vollzieht sich nicht selbst, ja es schließt sogar die Möglichkeit eines ihm widerstrebenden Willens nicht aus. Das sittliche Naturgesetz als gottgegebenes, oder was dasselbe ist, das natürliche Sittengesetz (lex naturalis) offenbart dem Menschen die Wahrheit seiner sittlichen Existenz, und indem es sich an seinen Willen wendet, fordert es ihn zur freithätigen Verwirklichung derselben auf. Der göttliche Wille selbst ist es, was dem Menschen sich im Naturgesetze kund gibt und ihm als eine sittliche Macht entgegentritt, die einerseits ihm den Weg der sittlichen Wahrheit zeigt und beleuchtet, andererseits seinen Willen auffordert und leitet, denselben zu wandeln. Das sittliche Naturgesetz erscheint in seinem tieferen Grunde als unmittelbarer Ausdruck des Gott immanenten Sittengesetzes, das die Schule lex aeterna nennt. Thomas von Aquin bestimmt die lex naturalis als participatio legis aeternae, secundum quam homines bonum et malum discernunt. Als solche nimmt sie aber auch an dem Vorrecht Theil, auf das Thomas mit den Worten hindeutet (Summ. theolog. 1. 2. qu. 93. art. 3): Certum est omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum a lege aeterna derivari. In der engen Beziehung, worin das natürliche Sittengesetz zu dem ewigen steht, wurzelt seine durchgreifende hohe Bedeutung, die wir näher werden in's Auge zu fassen haben, wenn zuvor die Existenzfrage bereinigt ist. A. Die Existenz eines natürlichen Sittengesetzes erhellt 1) aus der hl. Schrift. Die classische Stelle enthält der Römerbrief 2, 14. 15. Die lex naturalis wird in dieser Stelle das ursprünglich in das menschliche Herz geschriebene Gesetz genannt, im Gegensatze zu dem durch geschichtliche Offenbarung äußerlich verkündigten (mosaischen) Gesetz; oder insofern nur letzteres als eigentliches Gesetz betrachtet wird, so ist die Behauptung des Apostels die, daß der Inhalt desselben, die von dem Gesetzesbuchstaben gestellten Grundforderungen den Herzen der Menschen eingeprägt seien. Die lex naturalis bedarf keiner äußern Verkündigung; sie kündigt sich Jedem unmittelbar in seinem Innern an; sie ist der unmittelbare Ausdruck der sittlichen Menschennatur. Diese allgemeine Thatsache des menschlichen Bewußtseins hat der Apostel im Auge. Er sagt: Die Heiden haben das (positive) Gesetz, den νόμος nicht; das Gesetz ist ihnen nicht, wie den Juden, äußerlich promulgirt worden; die sittlichen Forderungen und Bestimmungen sind denselben nicht in der Form des νόμος gegenübergetreten. Aber nichtsdestoweniger erfüllen sie in Kraft der sittlichen Menschennatur die gesetzlichen Forderungen und besitzen in dem unmittelbar sich aufdrängenden Bewußtsein desselben ein Gesetz, jenes Gesetz nämlich, das die sittliche Men-

schennatur sich selbst gibt (ἑαυτοῖς εἰσι νόμος). In diesem innern Selbstgesetze erfahren die Heiden das Grundwesentliche und Hauptsächliche des äußern, positiven Gesetzes (τὸ ἔργον τοῦ νόμου). Das, worauf es bei diesem vornehmlich und hauptsächlich ankommt, ist jedem Menschen in das Herz, in das unmittelbare sittliche Bewußtsein hineingelegt; ein Jeder fühlt sich zur Befolgung desselben durch seine sittliche Natur angetrieben und gedrungen. Dieß ist der Sinn der φύσις, von der Paulus spricht; es ist die sittliche Natur des Menschen, ihr nie ganz zu verläugnender Trieb und Drang. Die innere sittliche Gesetzgebung ist eine unläugbare Thatsache des menschlichen Bewußtseins. Wenn der Apostel anerkennend auf dieselbe hinweist, so bedarf es kaum der Bemerkung, daß sein: ἑαυτοῖς εἰσι νόμος einen ganz andern Sinn hat, als die Kantische Autonomie. Paulus faßt die innere Selbstgesetzgebung des Menschen im Zusammenhange mit der göttlichen, schöpferischen Thatsache, der die sittliche Natur des Menschen ihre eigenthümliche Einrichtung verdankt. Aus dieser gottgeschaffenen, unvertilgbaren sittlichen Natur heraus gibt sich der innere Mensch das sittliche Gesetz und muß es sich geben, da dieses ihm von Gott aufgegeben ist. Die sittliche Gesetzgebung erscheint als eine Aufgabe, die der Mensch mit moralischer Nothwendigkeit lösen muß, eine Aufgabe, die ihren Grund in derjenigen Organisation der sittlichen Natur des Menschen hat, daß sie gesetzgebend in sich selbst ist. Der menschliche Geist muß ein sittliches Gesetz anerkennen, jenes Gesetz, das aus seiner anerschaffenen sittlichen Natur von selbst mit unabweisbarer Nothwendigkeit hervorgeht. Dieses Gesetz ist aber kein anderes, als das von Gottes Finger in das Menschenherz eingeschriebene. Damit zerfließt der Schein einer auf der abstracten, leeren Subjectivität der menschlichen Vernunft erbauten Autonomie, mit der das paulinische Sichselbstgesetzsein nichts gemein hat. Dieses ist dem Begriffe nach identisch mit dem Gewissen (s. d. A.), in der Bedeutung, die es als erkennendes und anerkennendes, wie vollziehendes Princip des sittlichen Gesetzes (als „Synteresis“ der Schule, conscientia habitualis) hat. Was nun dieses betrifft, so steht es dem Menschen nicht frei, ein Gewissen zu haben oder nicht; es ist für ihn eine sittliche Nothwendigkeit, eines zu haben; umsonst versucht er es, sich der göttlich authorisirten Macht desselben zu entziehen, wie der Apostel in der zweiten Hälfte des V. 15 es deutlich genug hervorhebt. 2) Für die Existenz und den göttlichen Ursprung sprechen patristische Zeugnisse, und zwar theils direct, theils indirect dadurch, daß sie den Inhalt des Decalogs (s. d. A.) auf das sittliche Naturgesetz zurückführen. Wir beschränken uns, des Raumes wegen, auf die Anführung von zwei der inhaltlich bedeutsameren. Lactantius bemerkt mit Berufung auf eine Stelle aus Cicero, dessen Ansicht er sich aneignet, hierüber Folgendes (Instit. divin. VI. 8): „Wenn du deine Blicke unverrückt zum Himmel richtest, den Aufgang der Sonne in's Auge fassest und diese, wie auf einer Schifffahrt, zur Führerin deines Lebens hast, so werden deine Füße wohl von selbst den Weg finden. Jenes himmlische Licht, das einsichtsvollen Seelen heller leuchtet als die dem irdischen Auge sichtbare Sonne, wird dir auf der Lebensreise zum Leitstern dienen und dich ohne Irren in den Hafen der Weisheit und Tugend gelangen lassen. Wir müssen also jenes Gesetz Gottes zur Richtschnur unserer Reise machen, jenes heilige, himmlische Gesetz, dessen Grundzüge Marcus Tullius im dritten Buche vom Staate, wie von göttlicher Eingebung geleitet, uns entworfen hat. Um nicht mehr davon sagen zu müssen, führe ich seine Worte hier an: „Ein wahres Gesetz ist die gesunde Vernunft, die mit der Natur im Einklange steht, die Einer hat wie der Andere, die sich selbst gleich bleibt, unwandelbar ist, die zur Uebung der Pflicht durch Gebot aufruft, durch Verbot vom Unrecht abschreckt; es gebietet aber oder verbietet den Rechtschaffenen eben so wenig vergebens, als es auf die Schlechtgesinnten durch sein Gebieten oder Verbieten Eindruck macht. An diesem Gesetze darf weder im Einzelnen (durch Abänderung), noch durch Beschränkung seines Umfanges, noch (im Ganzen) durch Abschaffung, etwas geändert werden; auch kann uns von dessen Er-

füllung weder der Senat, noch das Volk frei sprechen, eben so wenig brauchen wir einen andern Erklärer und Ausleger desselben (als die Vernunft): auch wird nicht ein anderes Gesetz zu Rom, ein anderes zu Athen, ein anderes jetzt, ein anderes künftig gelten; sondern alle Völker, und zwar zu jeder Zeit, wird Ein ewig geltendes und unveränderliches Gesetz verbinden; es wird auch nur Einen gemeinschaftlichen Anordner und allgebietenden Gesetzgeber haben, nämlich Gott, der der Urheber, Richter und Feststeller dieses Gesetzes ist; und wer diesem nicht gehorchen wird, wird aus sich selbst heraustreten, und, indem er die menschliche Natur verschmäht, eben dadurch die größten Strafen leiden, gesetzt, daß er auch den andern Uebeln, die man für Strafen hält, entgeht." „Wer, der mit Gottes Geheimniß vertraut ist, könnte klarer vom göttlichen Gesetze reden, als es hier ein Mann thut, der von der Erkenntniß der Wahrheit weit entfernt ist?" Hören wir noch den hl. Augustin über die obschwebende Frage. „Die Hand unsers Bildners, sagt er (Enarrat. in psalm. 57), hat die Wahrheit in unsere Herzen geschrieben: was du nicht willst, daß dir geschehe, das füge auch keinem Andern zu. Auch bevor es ein (positives) Gesetz gab, war es Niemand erlaubt, dieß nicht zu wissen. Aber damit die Menschen sich nicht beklagen könnten, als ob noch irgend etwas mangelte, so ward das, was sie in ihrem Herzen nicht lesen wollten, auf die Steintafeln geschrieben. Es wurde ihnen vor Augen gestellt, was sie in ihrem Gewissen wahrzunehmen gezwungen waren. Die Stimme Gottes erscholl von Außen, um den Menschen in sein Inneres zurückzudrängen, da die Schrift sagt: in den Gedanken des Gottlosen wird ein Fragen sein. Wo aber ein Fragen ist, da ist ein Gesetz. Aber weil die Menschen, in ihrem begierigen Streben nach der Außenwelt, auch ihrem eigenen Selbst sich entfremdeten, so ward das geschriebene Gesetz gegeben; nicht, als wäre es etwa in deinem Herzen nicht geschrieben, sondern weil du von deinem Herzen als Fremdling entfernt warest; so solltest du von Dem, der überall ist, ergriffen und zu dir selbst in dein Inneres zurückgewiesen werden. Was ruft daher das geschriebene Gesetz denen, die das in ihre Herzen eingeschriebene Gesetz erlassen haben, zu? Kehret zurück, ihr Untreuen, in euer Selbst! Denn wer hat dich gelehrt, nicht zu wollen, daß ein Anderer deinem Weibe nahe? Wer hat dich gelehrt, kein Unrecht zu erdulden und was sonst im Allgemeinen oder Besondern sich sagen läßt? Denn es gibt viele Dinge, fragt man darüber die Menschen, so antworten sie im entschiedenen Tone, daß sie es nicht leiden wollen. Aber wohlan! bist du allein ein Mensch? Lebst du nicht in der Gesellschaft des menschlichen Geschlechtes? Sind nicht alle diese deine Genossen Ebenbilder Gottes? Was du also nicht willst, daß dir geschehe, das füge auch keinem Andern zu. Ist der Diebstahl gut? Nein. Ich frage, ist der Ehebruch gut? Alle rufen: Nein. Ist der Mord gut? Alle versichern ihren Abscheu dagegen. Ist das Begehren nach des Nächsten Besitz gut? Nein! ist nur Eine Stimme." Vgl. Augustin. Confess. II. 4; Conc. I. in psalm. 58. De libero arbitrio I. 6. In ähnlicher Weise, bald mehr die religiöse Seite hervorhebend, bald mehr die ethische, sprechen Origenes (Explan. in ep. ad Rom. I. 1. 2), Tertullian (Lib. de testim. anim. adv. gent. contr. Marcion. V. 13. De coron. c. 6), Ambrosius (Epist. V. 41), Hieronymus (Epist. 151 (121) ad Algasiam, quaest. 8. Comment. in cap. 1. ep. ad Galat.), Basilius (Hom. LX. in hexaëm.), Chrysostomus (Hom. XII. ad popul.), Theodoret (Serm. VII. de graecis affectionibus curandis), Prosper (Carm. de provid. Dei) u. A. sich über unsern Gegenstand aus. 3) Auch aus dem classischen Alterthume lassen sich für die Existenz eines höheren sittlichen Gesetzes unter den Menschen Beweisstellen anführen. Eine derselben haben wir bereits oben mitgetheilt, und wir fügen sogleich eine andere aus demselben beredten Munde bei: „Die Ansicht der weisesten Männer, sagt Cicero (de legib. II. 4), ging dahin, daß das Gesetz weder in den Köpfen der Menschen ausgedacht, noch daß es irgend ein Volksbeschluß, sondern etwas Ewiges sei, welches die Welt durch die Weisheit des Gebietens und Verbietens regiere. Das höchste und oberste Gesetz, sagten sie sodann, sei der Sinn

der Alles mit Vernunft gebietenden oder verbietenden Gottheit .... Was nun die Gebote und Verbote (positiven Gesetze) der Völker betrifft, so kommt ihnen als solchen die Kraft nicht zu, zu guten Handlungen aufzurufen und von Vergehungen abzumahnen. Diese Gewalt ist nicht nur älter, als die Geschichten aller Völker und Staaten, sie ist gleichzeitig mit dem Himmel und Erde erhaltenden und regierenden Gotte. Denn der göttliche Sinn kann nicht ohne Vernunft sein, die göttliche Vernunft aber muß nothwendig die Kraft haben, das Gute und Schlechte zu bestimmen. Auch werden wir, wenn gleich nirgends geschrieben stand, daß ein Einziger sich allen Schaaren der Feinde gegenüber auf die Brücke stellen, und dieselbe hinter sich abbrechen lassen solle, nichtsdestoweniger glauben, daß jener Cocles eine so große That dem Gesetze und Gebote der Tapferkeit gemäß gethan habe; und ob es schon unter Tarquinius kein geschriebenes Gesetz über Schändung gegeben hat, so hat Sextus Tarquinius doch nicht anders, als gegen jenes ewige Gesetz der Lucretia, der Tochter des Tricipitinus Gewalt angethan. Denn es gab ein von der Natur der Dinge ausgehendes, zum Rechtthun antreibendes, vom Verbrechen abmahnendes Gesetz, welches nicht erst anfängt, Gesetz zu sein, wenn es geschrieben, sondern wenn es entstanden ist. Entstanden aber ist es zugleich mit dem göttlichen Geiste." Vrgl. Cicer. de legib. I. 6. Or. pro Milon. c. 10. Diese Ansicht theilen Socrates (in Xenophon's Denkw. I. 4), Plato (de legib. I. p. 4. Bip.), Aristoteles (Polit. V. 17), Sophocles (Antigone V. 455—457. König Oedipus V. 863—872), Seneca (Ep. 124. De benef. IV. 17) u. A. Epictet (s. d. A.) anerkennt, daß der Mensch vom Guten und Vollkommenen eine ἔμφυτος ἔννοια besitze, und Demosthenes nennt Orat. I. contr. Aristogiton.) das Gesetz: εὕρημα καὶ δῶρον Θεοῦ, und gründet auf diesen Charakter die Hauptstütze seiner Verbindlichkeit. — B. Nachdem wir die Existenz eines sittlichen Naturgesetzes nachgewiesen haben, so drängt sich uns zunächst die Frage nach seiner specifischen Bedeutung auf. In dem Begriffe des sittlichen Naturgesetzes unterscheiden wir zwei Momente: die Natur und das Gesetz, beide in Beziehung auf das Sittliche. Auf welcher Seite liegt nun das constitutive Princip des Sittlichen? Sind die menschlichen Handlungen sittlich oder unsittlich, gut oder böse von Natur aus, oder sind sie es durch das Gesetz? Ueber diese Frage herrscht großer Zwiespalt unter denen, die ihre Lösung sich zur Aufgabe gemacht haben. Die Einen nehmen sittliche Begriffe und Elemente an vor aller gesetzlichen Bestimmung. So sagt Evodius in Augustin's Schrift de libero arbitrio (I. 3): Peccatum non ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo lege vetatur, quia malum est. Und Thomas von Aquin bemerkt (1. 2. qu. 100. art. 8): Volitum divinum secundum rationem communem quale sit scire possumus. Scimus enim, quod Deus, quidquid vult, vult sub ratione boni; ideo quicunque vult aliquid sub ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae. Umgekehrt führen die Andern den Inhalt des sittlichen Gesetzes auf den grundlosen Willen Gottes (merum arbitrium Dei) zurück und machen die Begriffe von Recht und Pflicht abhängig von der so oder anders bestimmten und bestimmbaren Feststellungen des Gesetzes oder der gesetzgebenden Macht. Hieher wird die Tertullianische Stelle gerechnet: Non quia bonum est, auscultare debemus, sed quia Deus praecepit. Daran schließt sich der Ausspruch des Duns Scotus (Lib. I. sententt. dist. 44): Ideo potest aliam legem statuere rectam; quae, si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a Dei voluntate acceptatur. Noch bestimmter spricht sich sein Schüler Occam aus (Sententt. lib. II. qu. 19): Ea est boni et mali moralis natura, ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit amoveri et refigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est, possit evadere injustum. Indem wir nun auf den Gegensatz der unsere Frage betreffenden Ansichten eingehen, müssen wir zugleich zwei andere Fragen berühren, die eine Frage über das Verhältniß der sittlichen Elemente zu Gott, und die andere über den Unterschied des natürlichen

und positiven Gesetzes. Auf dem Wege der zu unternehmenden Erörterungen werden die verschiedenen möglichen Auffassungen und Gesichtspuncte der betreffenden Fragen sich uns der Reihe nach darstellen, wobei zumeist schon die einfache Stellung in der Dialectik des Ganzen geeignet sein wird, das Wahre oder Falsche und Einseitige kenntlich zu machen. Es ist die Frage, ob es sittliche Acte gibt, die gut oder böse sind an und für sich, also *vor* allem göttlichen Wollen (antecedenter ad voluntatem divinam). Bezieht sich diese Frage auf das innere Verhältniß Gottes, so ist sie zu verneinen. Denn gäbe es ein sittlich Gutes *vor* der innern göttlichen Willensbestimmung, so müßten wir ein von Gott unabhängiges, über ihm stehendes, gleich ewiges Princip annehmen: was ein Widerspruch ist. Bezieht sich diese Frage aber auf das Verhältniß Gottes nach Außen, so ist sie in *dem* Sinne zu bejahen, daß es von Natur sittlich gute oder sittlich böse Handlungen gibt, welche also das Eine oder Andere sind, wenn Gott sie auch durch kein förmliches Gesetz gebietet oder verbietet. Es läßt sich ein doppelter Act des göttlichen Willens unterscheiden: der eine, wodurch er die menschliche Natur sittlich einrichtet, sie zu einer sittlichen macht; der andere, wodurch er das, was mit der sittlichen Natur im Einklange steht oder nicht, als ein Gesetz feststellt oder verkündigt. Dieß führt uns zu einem Unterschied im Begriffe des Gesetzes selbst. Das Gesetz läßt sich nämlich betrachten als der Ausdruck der sittlichen Menschennatur, welcher Auffassung gemäß die gesetzlichen Bestimmungen nothwendige, aus der sittlichen Natureinrichtung des Menschen fließende Verhältnisse, auf sich selbst beruhende sittliche Categorien bezeichnen und bei ihren Geboten und Verboten keine andere Absicht haben, als das zum Bewußtsein zu bringen, was der sittlichen Natur des Menschen entspricht oder widerspricht. Es kann aber auf der andern Seite das Gesetz auch solche Dinge gebieten oder verbieten, die nicht in der unmittelbaren Menschennatur liegen. Was nun den ersten Gesichtspunct betrifft, so sind von ihm aus zwei Fälle möglich. Es kann nämlich schon der die sittliche Natur des Menschen begründende Wille Gottes als gesetzgebend (im *uneigentlichen* Sinne) betrachtet werden. In diesem Fall ist die sittliche Natur des Menschen als solche Gesetz und kommt von selbst zum Bewußtsein ihrer Bestimmtheit. Oder — und dieß ist der zweite Fall — Gott kann in einem besondern Act ein Gesetz aufstellen, um dadurch den Menschen zum Bewußtsein der in seiner anerschaffenen Natur begründeten sittlichen Forderungen zu bringen. Obwohl in diesem Falle die Natur des Menschen schon sittlich bestimmt ist und es nicht erst durch das Gesetz wird, so käme sie doch ohne Beihilfe des Gesetzes nicht zum Bewußtsein dieser ihrer ursprünglichen Bestimmtheit. An diese Unterscheidungsweise knüpft sich von selbst ein Unterschied des natürlichen und positiven Gesetzes an, und zwar in der Art, daß die Positivität des Gesetzes mit seinem Geoffenbartsein in Eins zusammenfällt. In dieser Hinsicht bilden sich zwei Ansichten, die darin übereinstimmen, daß sie die menschliche Natur als sittlich bestimmt voraussetzen, aber darin von einander abweichen, daß die eine, um den Menschen zum moralischen Bewußtsein kommen zu lassen, einen speciellen Offenbarungsact Gottes für nöthig erachtet, die andere aber dem Menschen die Fähigkeit zuschreibt, sich seines sittlichen Wesens und des Unterschiedes von dem Guten und Bösen selbst bewußt zu werden. Wird angenommen, daß der Mensch mit *Naturnothwendigkeit* zum Bewußtsein seiner sittlichen Naturbestimmtheit kommt, so gibt es in Betreff der lex naturalis *keine Unwissenheit*; im Falle einer bloß *moralischen Nothwendigkeit* aber gibt es keine *unverschuldete* Unwissenheit, die, wie unmittelbar einleuchtet, bei der entgegengesetzten Ansicht wohl stattfinden kann. Dieser zufolge wäre ohne einen speciellen Offenbarungsact des göttlichen Gesetzgebers die anerschaffene sittliche Natur des Menschen entweder unentwickelt geblieben, oder wenn sie auch in unwillkürlichen Acten sich kund gegeben, so wäre doch der Mensch sich ihrer eigentlichen Bedeutung nie bewußt geworden. In beiden Fällen erscheint das sittliche Bewußtsein und Leben der Menschheit als Nachhall und Nachwirkung einer uranfänglichen

positiven Gottesoffenbarung; übrigens läßt der erstbezeichnete Fall nicht verkennen, wie äußerst lose der Zusammenhang des menschlichen Wesens mit dem sittlichen Principe sein muß, wenn das Sittliche im Menschen auch gänzlich unentwickelt, gänzlich verborgen bleiben kann. Diese Anschauungsweise streift nahe genug an das andere Glied des oben ausgesprochenen Gegensatzes und führt uns von selbst zu demselben hinüber. Die zweite unsern Fragepunct betreffende Ansicht betrachtet die unmittelbare Menschennatur als sittlich unbestimmt und indifferent. Die sittliche Bestimmtheit des Menschen ist durch das Gesetz bedingt. Dieses selbst hat völlig freie Hand, indem es im Menschen keine sittliche Natur zur Voraussetzung hat und keinerlei sittlichen Inhalt vorfindet. Das Gesetz vermag also die sittlichen Elemente, die Begriffe von Pflicht und Recht, nach freiem Ermessen und Gutdünken zu bestimmen; es kann sich einen Inhalt geben, welchen es will; es kann mit einem beliebigen Inhalt an den Menschen herantreten, da dieser in sittlicher Beziehung eine tabula rasa und gegen alle sittlichen Bestimmungen an und für sich gleichgültig ist. Sittlich gut ist sonach, was das Gesetz gebietet, und weil es dasselbe gebietet; sittlich böse ist, was es verbietet und weil es dasselbe verbietet. Es gibt keine Handlungen, die von Natur aus gut oder böse sind; alle Handlungen sind als solche indifferent; sie werden gut oder böse erst durch das Gesetz und den Stempel, den dieses ihnen aufdrückt. Alle sittlichen Unterschiede entstehen erst durch die Bestimmungen des Gesetzes, das nicht anders als positiv und statutarisch sein kann und für seine Bestimmungen keinen andern Grund hat, als die Willkür des Gesetzgebers, das Stat pro ratione voluntas. Diese Bestimmungen, wie sich leicht begreift, sind nichts weniger als unabänderlich. Was sollte auch ihrer Abänderung oder ihrem Umsturze im Wege stehen, da sie in keiner innern, vernünftigen Nothwendigkeit begründet sind, und dem wesentlichen Willen des Gesetzgebers nicht weniger fremd sind, als dem Willen derer, denen sie von außen her gegeben werden? Es wird kaum der Bemerkung bedürfen, daß die eben dargelegte Ansicht wohl um nichts besser ist als die ihr entgegenstehende, eben von uns abgewiesene, nach welcher Gott einer absoluten, logischen Nothwendigkeit unterworfen und an sie sowohl in seinem innern als äußern Thun und Wirken gebunden wäre. Indem wir dieser gegenüber die göttliche Freiheit in Schutz nehmen müssen, wäre es nicht wohl von uns gethan, wenn wir diese sofort als absolute, schrankenlose Willkür geltend machten; als solche müßte sie aufhören, eine sittliche, eine göttliche zu sein. Gott kann nie aufhören, er selbst zu sein, und damit das in sich bestimmteste Wesen; in dieser wesentlichen Bestimmtheit wurzelt sein Wollen wie sein Denken zumal, so daß die göttlichen Willensbestimmungen unmittelbar göttliche Wesensoffenbarungen oder, was auf dasselbe hinausläuft, Abspiegelungen göttlicher Ideen sind, die ihren gemeinschaftlichen Grund mit jenen in den göttlichen Wesensbestimmungen, in seiner immanenten Selbstoffenbarung haben. Die gesetzgebende Thätigkeit Gottes kann auf dem Grunde dieser ebenso rationell als lebendig aufgefaßten Gottesidee nicht als bloßes Setzen betrachtet werden, sondern erscheint als Sichselbstoffenbaren, also im unzertrennbaren Zusammenhang mit dem göttlichen Wesen, mit der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit. Fügen wir noch den Satz hinzu, daß der Mensch seiner geistigen, sittlichen Natur nach das Abbild des göttlichen Wesens, eine schöpferische Selbstoffenbarung Gottes ist, kein bloßes künstlerisch-willkürliches Machwerk oder Spielwerk (lusus ingenii), so wird eine Ansicht, wie die in Rede stehende, in dem Maße in sich zusammensinken, als sich immer bestimmter herausstellt, daß sie bei ihren ursprünglichen Vertretern aus einem mißverstandenen Freiheitsinteresse hervorgegangen ist, und als sich aus dem von uns dagegen Bemerkten immer klarer die Ueberzeugung ergibt, daß dieses sich gewahrt finde auf eine Weise, die den harten Widersprüchen jener mit dem vernünftigen Denken ebenso als den unvermeidlichen, dem moralischen Skepticismus in die Arme führenden, sittlich gefährlichen Consequenzen die Spitze zu brechen im Stande ist (vgl. hierüber

Fuchs, System der christlichen Sittenlehre S. 55—60 u. 41—44). — C. Es erübrigt noch die Erörterung der Fragen über den Inhalt und die Eigenschaften oder Eigenthümlichkeiten des natürlichen Sittengesetzes, worüber wir uns um so kürzer fassen können, je unmittelbarer die meisten der hieher gehörigen Bestimmungsmomente aus dem bisher Ausgeführten hervorgehen. Was zunächst den Inhalt der lex naturalis betrifft, so leuchtet aus der bisherigen Darstellung ein, daß er Alles in sich faßt, was an und für sich sittlich gut oder böse ist. In dieser Hinsicht erhebt sich die Frage, ob derselbe sich auf die allgemeinen sittlichen Principien und Grundsätze beschränke, oder ob er auch specielle Vorschriften umfasse. In die erstere Categorie gehören Sätze, wie der oben angeführte: Quid tibi non vis fieri, alteri ne feceris; zur letzteren zählen abgeleitete specielle Sittenregeln, z. B. du sollst nicht stehlen, Niemand Unrecht zufügen. Die herrschende Lehre der Moralisten dehnt den Inhalt der lex naturalis auf eine größere oder geringere Anzahl specieller Gebote und Verbote aus. Als obersten Grundsatz des natürlichen Sittengesetzes erklärt Augustin den Satz: Beobachte in allem Thun und Handeln die sittliche Naturordnung und hüte dich, sie zu verletzen. Von der lex aeterna (die bei ihm das ist, was die Schule lex naturalis nennt) behauptet er (contra Faust. XXII. c. 61. vgl. c. 27. 73. et de libero arbitrio I. 6) daß sie jenes Gesetz sei, quae ordinem naturalem conservari jubet, perturbari vetat. Thomas von Aquin führt (1. 2. qu. 94. art. 2) alle Vorschriften der lex naturalis auf das Grundgebot zurück, das die Vollbringung des Guten und die Meidung des Bösen verlangt. — Die Eigenschaften der lex naturalis anlangend, wird es Niemand zweifelhaft finden, wenn nach dem bisher Auseinandergesetzten Allgemeingültigkeit, Unabänderlichkeit, unbedingte Verbindlichkeit und unmittelbare Gewißheit ihrer Bestimmungen und Vorschriften unter denselben geltend gemacht werden (siehe das Nähere hierüber bei Fuchs a. a. O. S. 61. f.). Ebenso schön als wahr sagt in dieser Hinsicht Julius Müller (die christl. Lehre v. d. Sünde. 3. Aufl. I. Bd. S. 45): „Das Innewerden des sittlichen (Natur-) Gesetzes als einer unbedingt gebietenden Norm gehört so wesentlich zum menschlichen Bewußtsein, daß wir, wo es in einem Individuum gänzlich mangelte, auch an der Vollständigkeit der menschlichen Natur in ihm zweifeln müßten. Doch fehlt es niemals gänzlich; es ist eine Thatsache von großer Bedeutung, ein bewunderungswürdiges Zeugniß von dem ursprünglichen Adel des menschlichen Geistes, daß auch in seiner tiefsten Verfinsterung durch die Sünde noch immer einige Buchstaben der höchsten Erkenntniß, einige Züge dieser idealen Wahrheit leuchten. Zugleich bewährt sich dasselbe sittliche Gesetz practisch als objective geschichtliche Macht, indem die Ordnungen und Rechte in Familie, Staat und allem menschlichen Verkehr den unwandelbaren Inhalt dieses Gesetzes zu ihrem gediegenen Kern haben. Als solche objective Macht umfängt es den Einzelnen von der ersten Stufe seines Lebens an mit stiller, aber nie gänzlich abzuweisender Gewalt und nöthigt ihn, sich in irgend einem Grade an seine Ordnungen anzuschließen." [Fuchs.]

Naturreligion, s. Religion.

Nauclerus, Johannes, war im 15ten Jahrh. Professor des canonischen Rechts an der Universität Tübingen. Ursprünglich hieß er Verge, aus welchem Vergenhans und später Ferge = Fährmann entstanden ist. Den griechischen Namen gleicher Bedeutung hat Nauclerus nach der Sitte jener Zeit wahrscheinlich selbst angenommen. In der Unterschrift eines Werkes über die Simonie führt er bereits denselben. Ueber das Jahr, den Ort seiner Geburt (Justingen) und die Zeit seines Todes (5. Januar 1510) wissen wir nichts Zuverlässiges. Nachdem er längere Zeit der Lehrer des Grafen Eberhard und Propst der Kirche zu Stuttgart gewesen war, finden wir ihn 1477 als Lehrer und ersten Rector, später als Propst der Kirche und Kanzler der Hochschule Tübingens, die dem freundlichen und vertraulichen Verhältnisse Nauclers zu seinem hohen Zögling viel zu verdanken hat. Im J. 1495

begleitete er diesen auf den Reichstag zu Worms, auf welchem Eberhard zum Herzog erhoben wurde. Handschriften academischer Reden und öffentlicher Verhandlungen bezeugen in mehrfachen Anreden, daß Naucler in allgemeiner hoher Achtung stand. Er ragte nicht bloß durch seine Geltung beim Stifter der Universität, sondern auch durch seinen biedern Charakter und seine vielseitige Bildung unter seinen Collegen hervor. Indeß hinterließ er als Jurist bloß ein Werk über die Simonie und ein handschriftliches Consilium mit den Fragen: an clerici possint disponere de fructibus intuitu ecclesiae perceptis in vita et morte und quis succedat clerico ab intestato. Berühmter ist er durch seine Chronik, welche nach damaliger Sitte mit der Schöpfung der Welt beginnt und nach Generationen sich abtheilt. Sie enthält aus dem Zeitalter ihrer Abfassung interessante Notizen und wichtige Geschichtsquellen, besonders eine ausführliche Schilderung des Grafen Eberhard. Doch erhebt sie sich in formeller und kritischer Beziehung nicht über die gewöhnlichen Chroniken ihres Jahrhunderts. Naucler ist wie in den andern so in dieser Schrift durch eine Menge von Citaten außerordentlich weitläufig. Die Sprache ist schwerfällig. Die Quellen sind ohne Sichtung benützt. Sie wurde von Melanchthon revidirt, von Reuchlin durch eine Vorrede empfohlen, und erlebte drei Ausgaben. Vgl. Beschreibung und Geschichte der Stadt und Universität Tübingen von Dr. Eisenbach, 1822. S. 234 bis 240; Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen von Dr. Klüpfel S. 12.) [Stemmer.]

Naumburg-Zeitz, Bisthum. Dasselbe wurde im J. 968 mit dem Erzbisthume Magdeburg und den Bisthümern Meißen und Merseburg (s. diese Art.) zur Christianisirung der Slaven gegründet. Der erste Bischof Hugo wurde mit Burchard von Meißen und Boso von Merseburg durch den Erzbischof Adalbert von Magdeburg consecrirt. Das Gebiet des Bisthums Zeitz (Cizi) lag südlich von dem Bisthume Merseburg, an der obern Saale und an der (weißen) Elster, welche in die Saale fließt. Die Stadt Zeitz liegt an einem Abhange gegen die Elster, die Stadt Naumburg aber, der nachmalige Bischofssitz, liegt an der Saale. Von dem Bisthume Meißen war Zeitz durch die Mulde getrennt. Der erste Bischof Hugo mußte in kurzer Zeit vor den Böhmen fliehen, von welchen Zeitz erobert und geplündert wurde; doch kehrte er wieder auf seinen Sitz zurück. Sein Tod erfolgte um das J. 980, der zweite Bischof war Friederich 980—983. Bei der Zertrümmerung des Bisthums Merseburg durch Giselar erhielt Friederich den Theil des Bisthums Merseburg, der zwischen der Saale und Elster und Mulde lag, und die Gaue Plisni; Vedu und Tuchurini (Teuchere), mit den Gütern Passini (Possenheim, nicht weit von Naumburg) und Piscini (Pissen bei Lützen). Das derart vergrößerte Bisthum bestand nur bis zum J. 1004. Durch Heinrich II. wurde Merseburg wieder hergestellt. Der (4.) Bischof Hildeward von Zeitz gab die obigen Besitzungen willig an den rechtmäßigen Eigenthümer zurück, und das Bisthum Zeitz beschränkte sich wieder auf das Voigtland und einen großen Theil des Ostenlandes. Der 3. Bischof war Hugo II., welcher im J. 992 nebst 10 andern Bischöfen der Einweihung der Domkirche in Halberstadt (s. d. A.) beiwohnte. Im J. 1000 kam Kaiser Otto III. auf seiner Wallfahrt zu dem Grabe des hl. Adalbert in Gnesen nach Zeitz, und wurde von Hugo mit allen Ehren aufgenommen. In die Regierungszeit des vierten Bischofs Hildeward 1003—1039, fällt die Verlegung des Bischofssitzes von Zeitz nach Naumburg (Nuenburg). Kaiser Conrad II. wandte sich an Papst Johann XIX. um die dazu nöthige Erlaubniß. Die Söhne des Markgrafen Eckard I. von Meißen, Hermann und Eckard II., denen Naumburg gehörte, traten bereitwillig diese Stadt an den Bischof von Zeitz ab. In einem unter dem J. 1029 an Hildeward erlassenen Breve verlegt der Papst das Bisthum Zeitz nach Naumburg, als in eine feste, von feindlichen Angriffen entfernte Stadt, was den Kirchengesetzen nicht zuwider, und schon öfter geschehen sei. Im J. 1032 bestätigte Papst Johann XX. die Verlegung des Bisthums. Der Kirche von Zeitz sollen, an der Stelle der nach Naum-

burg übersiedelnden Cleriker, Mönche oder Canoniker vorstehen, die mit hinreichenden Einkünften daselbst Gott dienten und ihrer Mutterkirche Naumburg gehorsam wären. So ist die Collegiatkirche zu Zeitz entstanden. In demselben Jahre — 1032 erließ Kaiser Conrad II. eine feierliche Bestätigung der Verlegung des Bisthums, wobei er der Kirche in Naumburg eines seiner Güter in Thüringen schenkte. Papst Gregor IX. erließ im J. 1228 auf Verlangen des Bischofs und Domcapitels in Naumburg ein Breve, in welchem er die Verlegung des Bisthums bestätigte. Cadulus (auch Casso, Cazo, Cattulo), ein Lombarde, war der fünfte Bischof von Zeitz=Naumburg — 1045. Bischof Eppo (Eberhardus), unter den berühmten Männern seiner Zeit hervorragend, erhielt seine Weihe durch Humfried von Magdeburg. Im Jahr 1061 wurde er in einer Schlacht in Ungarn zwischen dem Könige Andreas, der die Hilfe des teutschen Kaisers angefleht hatte, und dessen Bruder Peter gefangen genommen. Im J. 1073 war Eppo auf dem zu Erfurt gehaltenen Convente gegenwärtig. Im J. 1077 ertheilte ihm Gregor VII. den Auftrag, die Anhänger Kaisers Heinrich IV. vom Banne zu absolviren, worüber ihm diese fluchten, und erklärten, daß sie seine Absolution nicht brauchten. Kurz darauf, als Eppo mit seinem Pferde über ein kleines Bächlein setzen wollte, stürzte er und fand den Tod — 1079. Bischof Guntherus regierte bis 1088. Bischof Walramus (Walrobonus) erhielt seine Weihe durch den sogenannten Hirschfeld'schen Hardewick, den Kaiser Heinrich IV. als Erzbischof über Magdeburg gesetzt hatte. Walram wohnte im J. 1096 der Einweihung des Klosters St. Jacob in Pegau bei. Bischof Theodorich regierte von 1112 bis 1123. Nach Bischof Richwin's frühem Tode — 1125 übernahm Udo (Utho) die Regierung, ein Zeitgenosse des hl. Norbert von Magdeburg — 1148. Wichmann folgte ihm, der im J. 1154 durch die Bemühungen Kaisers Friedrich I. gegen den Willen der Wähler auf ungewohnten Wegen sich die Würde eines Erzbischofs von Magdeburg erwarb, und nachmals in der Geschichte sich einen so großen Namen erwarb. Wichmann starb erst im J. 1192. Nach seinem Abgange regierte Udo II. in Naumburg — 1154—1186. Berthold folgte ihm 1206. In der stürmischen Zeit Kaisers Friedrich II. regierte Engelhard — 1242, der zu seinen Nachfolgern in den Tagen des zügellosen Faustrechts den Theodorich II. — 1258 und Meinherus — 1266 hatte. Nach Ludolphus — 1284 regierte Bruno — 1304. Im J. 1286 traten Bischof Bruno von Naumburg, Heinrich von Merseburg und Witigo von Meißen in Naumburg zusammen, wo sie die Bulle des Papstes Honorius IV. gegen die Angreifer der Geistlichen promulgirten, sowie die Bestimmungen einer im J. 1266 zu Magdeburg gehaltenen Synode erneuerten. Im 14ten Jahrh. saßen auf dem Bischofsstuhle zu Naumburg: Udalricus (1304—1316); Henricus (— 1326); Witigo (1327—1347); Johannes (— 1352); Rodolphus (— 1362); Gothardus (Gerhard) (— 1372); Witigo II. (— 1381); Christianus (1382 — 1396); endlich Udalricus II. (— 1410). Im 15ten Jahrh. hatte Naumburg viel von den Einfällen der Hussiten zu leiden. Es regierten die Bischöfe: Gerhardus (1410 — 1428); Johannes II. (— 1434); Petrus (— 1463); Theodoricus III. (— 1471); Henricus II. (— 1481); Theodoricus IV. (— 1492); endlich Joannes III., welch' letzterer noch im J. 1515 in Angelegenheiten der Canonisirung des hl. Benno von Meißen thätig war. Nach ihm regierte Philippus — 1541; endlich der in den Zeiten der Reformation vielgenannte Julius (Pflug) von Naumburg. Unter Bischof Philipp, einem schwachen Manne, auf den der Churfürst von Sachsen ungemessenen Einfluß übte, war die Reformation im Stifte Naumburg eingedrungen. Nach dessen Tod wählte das Capitel den Julius Pflug. Der Churfürst, trotz des Kaisers Mahnung, widersetzte sich, und ließ — 20. Jan. 1542 durch Luther den Niclas von Amsdorf mit Gewalt als Bischof einführen. Erst nach der Schlacht bei Mühlberg wurde Julius in sein Bisthum eingeführt — Mai 1547. Doch schon das ganze Bisthum war von der Kirche abgefallen; es fand sich, daß alle Geistliche, Einen ausgenommen, beweibt und der neuen Lehre zugethan waren. Alle Bemühungen, den

Katholicismus zurückzuführen, waren vergeblich. Julius starb den 3. Sept. 1564, und wurde in der Cathedrale zu Zeitz begraben. Mit seinem Ableben wurde auch die katholische Kirche begraben. Das Domcapitel wählte sofort den achtjährigen Prinzen des Churfürsten August, und als dieser in zwei Jahren starb, den Churfürsten selbst zum Administrator des Bisthums. Ihm folgte Churfürst Christian, dann dessen dritter Sohn, August, hierauf dessen älterer Bruder Johann Georg I., der schon Administrator von Merseburg war, und nachher Churfürst wurde. Nach dem Tode Johann Georgs — 1653 trat dessen vierter Sohn Moriz die Regierung des Hochstifts Naumburg-Zeitz an, wozu er noch den Neustädter- und Voigtländerkreis erhielt. Diese Linie Sachsen-Zeitz starb schon im J. 1718 aus, und das Land fiel wieder an Chursachsen. Im J. 1815 kam das Hochstift an Preußen. Der Dom zu Naumburg hat drei Schiffe und eine Krypta, den hohen Chor nach Osten, und einen Chor nach Westen, vier Thürme, wovon der vierte nur bis zum Kirchendach aufgeführt ist; der ursprüngliche Bau ist romanisch, die Fortführung im germanischen Styl. Vgl. Lange, chronicon Citizense; Sagittarius, historia Episcopp. Naumburg.; Lepsius, über das Alterthum und die Stifter des Doms zu Naumburg. N. 1822. Dr. Puttrich, Denkmale der Baukunst des Mittelalters in Sachsen. [Gams.]

Naumburg, Convent daselbst im J. 1561. War schon bei Luthers Lebzeiten große Glaubensverschiedenheit unter den Anhängern der Neuerung ausgebrochen, so steigerte sich diese nach seinem Tode im J. 1546 noch in hohem Grade, und namentlich war die Abendmahlslehre ein Zankapfel der protestantischen Parteien, die sich nun gegenseitig verdammten. Dazu kam, daß die in den Jahren 1540 und 1542 an den neuen Auflagen der Augsburgischen Confession vorgenommene Vermehrung dieses symbolischen Buches nicht nur den Streit der Parteien vermehrte und die Verwirrung vergrößerte, sondern auch den Katholiken Gelegenheit gab zu der Behauptung: die jetzigen Protestanten hätten kein Recht mehr an die Zugeständnisse, die den Bekennern der Augsburger Confession im Passauer Vertrage und im Religionsfrieden vom J. 1555 gemacht worden seien, und es sei zweifelhaft, welche der streitenden Parteien sich zur wahren Confession von Augsburg bekenne. Um nun unter den teutschen Protestanten wieder Einigkeit herzustellen und ein Exemplar der Augsburger Confession zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, lud Churfürst August von Sachsen die protestantischen Stände auf das J. 1561 zu einem Fürstentage nach Naumburg ein, und Viele erschienen persönlich, Andere durch Bevollmächtigte. Ebenso waren viele protestantische Theologen gegenwärtig, unter denen David Chyträus (s. d. A.) der berühmteste war. Die Majorität der Anwesenden kam darin überein, die älteste unveränderte Ausgabe der Augsburger Confession zu unterschreiben und allgemein anzunehmen (vgl. Hase, libri symbolici eccl. evang. p. IV). Aber in der Vorrede, die sie dem recipirten Exemplare voranstellten, zeigte sich doch wieder die innere Haltlosigkeit und Zerrissenheit darin, daß ausdrücklich bemerkt wurde, man wolle damit dennoch von den Editionen der Jahre 1540 und 1542 nicht abweichen, welche in den meisten Schulen in Gebrauch seien. Mit dieser Restriction aber war der eigentliche Zweck des Naumburger Conventes von vorneherein wieder zerstört. Doch noch nicht genug; die Minorität der Anwesenden, den Herzog Johann Friedrich von Sachsen an ihrer Spitze, war mit der Anerkennung der ursprünglichen Confession nicht zufrieden, weil diese, zumal in ihrem zehnten Artikel, die lutherische Abendmahlslehre nicht genau genug ausdrücke und auch im Sinne der Calvinisten und Sacramentirer gedeutet werden könne. Die Worte der Vorrede: „es werde im Abendmahl der wahre Leib und das Blut Christi ausgetheilt und empfangen", genügten der genannten streng lutherischen Partei nicht, sie verlangte eine ausdrückliche Verwerfung der Irrthümer in den Abendmahlslehren, und da man dieß wegen einiger reformirten Stände, namentlich wegen Churpfalz nicht thun wollte, reiste der Herzog von Sachsen alsbald von Naumburg wieder

ab und zog sich ganz von der Sache zurück. Die Uebrigen hielten jedoch an ihrem Beschlusse fest und übergaben dem Kaiser das von ihnen unterschriebene Exemplar der Confessio mit der Bitte, sie in dem Genusse der Zugeständnisse des Religionsfriedens ꝛc. zu beschützen. Während dieser Verhandlungen kamen auch kaiserliche und päpstliche Gesandte (Paul IV. hatte die Bischöfe Delfino und Commendone geschickt) nach Naumburg, um die protestantischen Fürsten zur Beschickung der wieder nach Trient berufenen Synode zu bestimmen. Aber die Protestanten wiesen diesen Antrag mit herben Worten zurück, und nahmen das an sie gerichtete päpstliche Schreiben gar nicht an, weil sie auf der Ueberschrift „geliebte Söhne“ betitelt seien. Vgl. den Art. Commendone und Joh. Heinr. Gelbke, der Naumburger Fürstentag, Leipz. 1793. [Hefele.]

Nazaräer, s. Ebioniten.

Nazareth (*Ναζαρέτ* und *Ναζαρέθ*, hebräisch nach Hengstenberg Christol. II. 1. נצר, nicht נצרת), Stadt auf einem Hügel in Unter-Galiläa, im Stamme Sabulon, an der Grenze des Stammes Issachar (Lightf. hor. hebr. 919), 2 m. p. westlich vom Thabor, 15 m. p. östlich von Legio (Eus.), 3 Tagereisen weit von Jerusalem. Im A. T., im Thalmud und bei Josephus wird Nazareth nicht erwähnt. Nach Hieronymus bedeutet der Name „Blume“ (Ibimus et Nazareth, et juxta interpretationem nominis ejus florum videbimus Galilaeae), nach neuern „Reiß, Sprößling“ (נֵצֶר, von der buschigen Umgebung!). Dort wohnte die hl. Jungfrau, und der Heiland verlebte da seine Jugend (Matth. 2, 23; Luc. 4, 16), daher *Ναζαρηνός* oder *Ναζωραῖος* (letztere Form bei Joh. und in der Apgesch. immer). Die Stadt heißt jetzt Naszera und hat (nach Robinson, Scholz u. Geramb) 3000 Einwohner, Katholiken, Maroniten, Griechen und Türken. Sie hat ein lateinisches Kloster, eine griechische Kirche und eine türkische Moschee. In der Kirche des lateinischen Klosters steigt man auf einer Marmortreppe zu dem Hause der hl. Jungfrau herab, wo ihr der Engel die Botschaft brachte. Der Altar dieser Krypta hat auf einer Marmorplatte die goldene Inschrift: Verbum hic caro factum est.

Nazianz, Gregor von, s. Gregor v. Nazianz.

Neander, Johann August Wilhelm, einer der ausgezeichnetsten protestantischen Kirchenhistoriker, wurde am 16. Januar 1789 in Göttingen von jüdischen Eltern geboren. Im Johanneum in Hamburg erhielt er seine Vorbildung, ward Christ, studirte von 1806 zuerst in Halle Theologie und von Plank angezogen auch in Göttingen. 1811 ward er Docent in Heidelberg. 1813 erhielt Neander einen Ruf nach Berlin, wo er blieb und zwar in großer, einflußreicher Thätigkeit als ordentlicher Professor der Theologie und Oberconsistorialrath, wo er nach kurzer Krankheit am 14. Juli 1850 im 62. Jahre seines Lebens allgemein betrauert starb. Seine Schriften sind: Kaiser Julian und sein Zeitalter, 1812. Der hl. Bernhard und sein Zeitalter, Berl. 1813, 2. Aufl. 1848. Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berl. 1818. Chrysostomus und die Kirche des Orients in dessen Zeitalter, Berl. 1821. 2 Bde. Antignosticus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften, 1824, 2. umgearbeit. Aufl. Berlin 1849. Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christl. Lebens, 3 Bde. Berl. 1822. Geschichte der Pflanzung und Leitung der Kirche durch die Apostel, 2 Bde. 1832. 4. Aufl. 1847. Das Leben Jesu in seinem geschichtlichen Zusammenhange, Hamburg 1837, erlebte 4 Auflagen und war durch Strauß's Leben Jesu hervorgerufen. Neanders Hauptwerk aber ist seine allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamburg 1825—43 in 10 Bänden (geht bis zum Jahre 1300, oder Papst Bonifaz VIII.). Ein Augenleiden verhinderte die rüstige Fortsetzung dieses Werkes, daher Neander sich seinen ältern Werken zuwandte, deren Vervollkommnung er mit Hilfe fremder Augen vollbringen konnte. (S. Theolog. Quartalschrift von Tübingen 1850, 2. Quartalheft S. 334—344.) Zur Bezeichnung seiner Richtung berufe ich mich auf den Artikel „Kirchengeschichte“ in diesem

Kirchenlexicon S. 156 u. 157 und bemerke nur noch Folgendes: Neander schrieb mehrere Programme, academische Abhandlungen, seine „kleinen Gelegenheitsschriften" sind gesammelt erschienen Berlin 1829. Neander's Gelehrsamkeit, Gläubigkeit und Humanität gewannen nicht bloß die Herzen seiner Schüler, sondern regten auch zum ernsten Studium an und bildeten eine hoffnungsvolle Schule. [Haas.]

Neapel, Belehnung der Normannen. Nach altgermanischer Sitte zog der normannische Adel in Frankreich gerne auf Abenteuer aus, um Kriegsdienste in fremden Ländern zu suchen, und so kamen, gerufen von apulischen Herren, seit 1017 französische Normannen nach Süditalien, wo sie sich bald unentbehrlich machten, indem sie einem Herrn gegen den andern, einem Fürsten gegen den andern dienten, auf Kosten der Saracenen und Griechen Eroberungen machten und bald mehrere Grafschaften errichteten. Da die Päpste von den rasch vorwärtsschreitenden Eroberern den Kirchenstaat bedroht sahen, da diese bereits die Güter der römischen Kirche in Calabrien und Apulien angegriffen hatten und im Dienste der longobardischen Fürsten Pandulph III. und Landulph VI. das dem Papste Leo IX. von dem Kaiser statt des Bisthums Bamberg überlassene Gebiet von Benevent dem Papste streitig machten: so überzog sie Leo mit Krieg, allein die Normannen siegten und nahmen den Papst selbst gefangen, begegneten ihm jedoch mit der größten Achtung, geleiteten ihn sicher nach Benevent, wohin er verlangte, und er verständigte sich mit ihnen dahin, daß er sie mit allen schon gemachten Eroberungen und im voraus auch mit Allem, was sie in Calabrien und Sicilien noch den Saracenen entreißen würden, belehnte. Nach dem Tode Leos IX. († 1054) erhielt das normannische Apulien durch die kühne und glückliche Führung des Grafen Robert Guiscard und seines Bruders Roger einen bedeutenden Zuwachs; gleichzeitig gestalteten sich die Verhältnisse zwischen den Normannen und Päpsten im Ganzen zu ziemlich friedlichem und freundschaftlichem Verkehr, woran den Päpsten besonders auch darum so viel lag, weil sie für Nothfälle an den Normannen eine Stütze zu haben wünschten, daher denn Papst Nicolaus II. im J. 1059 dem Grafen Robert Guiscard den Titel eines Herzogs von Apulien und Calabrien verlieh oder bestätigte und ihn mit diesem Herzogthum und im voraus zugleich mit dem Besitz von Sicilien gegen die Entrichtung eines jährlichen Zinses belehnte, wogegen Robert das dem römischen Stuhle an Patrimonien Entzogene restituirte, dem Papst Vasallentreue schwor und sich verpflichtete, den römischen Stuhl und dessen Besitzungen, sowie die Freiheit der Papstwahl zu beschützen. Während nun einerseits Robert seine Eroberungen auf dem festen Lande fortsetzte und vollendete und von Papst Gregor VII. mit dem Beneventanischen (ohne die Stadt) im J. 1080 belehnt wurde, so eroberte andererseits sein Bruder Roger 1061—1090 die Insel Sicilien, bekam von seinem Bruder Robert 1062 halb Calabrien, ließ sich vom Papste Alexander II. im J. 1063 belehnen und wurde 1098 von Papst Urban II. zum apostolischen Legaten in Sicilien ernannt (s. den Art. Monarchia Sicula). Robert junior, vom Papste Honorius II. im Jahr 1128 mit Apulien und Calabrien belehnt, erhielt vom Gegenpapste Anacletus II. das Zugeständniß des Titels „König von Sicilien" und die Belehnung mit dem Fürstenthum Capua und dem Herzogthum Neapel (1130), aber 1137 verlor er beinahe Alles auf dem festen Lande an Kaiser Lothar II. und Papst Innocenz II. und wurde von letzterm auf dem Lateranconcil vom J. 1139 (s. den Art. Lateran, Lateran-Synoden) als der vorzüglichste Beförderer des Schisma excommunicirt, jedoch bald darauf wieder losgesprochen, indem er das Schisma aufgab und Innocenz II. als dem rechtmäßigen Papste huldigte, wogegen ihn Innocenz mit Sicilien als Königreich, mit den Herzogthümern Apulien und Calabrien und auch mit dem Herzogthum Capua belehnte. Nachdem sich dem Roger auch das Herzogthum Neapel unterworfen hatte und er sich dazu noch das Land der Marsen genommen hatte, wurde sein Nachfolger Wilhelm I. der Böse vom Papste Hadrian IV. im J. 1156 auch mit dem Herzogthum Neapel und dem Marsenlande belehnt. In dieser

Weise entstand und entwickelte sich die Oberlehnsherrlichkeit des apostolischen Stuhles über Neapel und Sicilien, woran derselbe fortan als einem ihm zustehenden Rechte festhielt. Als im verflossenen Jahrhunderte auch in Italien die Staatsphilosophie der Encyclopädisten durch Gelehrte wie Beccaria (geb. 1735 zu Mailand † 1793, Verfasser des Werkes „dei delitti e delle pene") und Filangieri (geb. 1752 zu Neapel † 1788, Verfasser einer „scienza della legislazione") und durch Minister wie Tanucci die Oberhand gewann, mußte natürlich die päpstliche Oberlehnsherrlichkeit als mittelalterliche päpstliche Anmaßung, wie man damals alle päpstlichen Rechte zu nennen beliebte, fallen. König Ferdinand IV. von Neapel ließ bei der zum Zeichen des alten Lehnsverbandes gebräuchlichen Uebergabe des Zelters im J. 1777 erklären, daß sie bloß aus Verehrung gegen die hl. Apostel geschehe. Im J. 1788 unterblieb die Uebergabe ganz. Zwei Jahre nachher verglich man sich zwischen Rom und Neapel dahin, daß die Uebergabe des Zelters aufhören, der König von Neapel nicht mehr Vasall des apostolischen Stuhles sein, aber dagegen bei seiner Thronbesteigung jedesmal 500,000 Ducati entrichten solle. [Schrödl.]

Neapel, in seiner gegenwärtigen kirchlichen Organisation, siehe Italien.

Neapolis, am Sinus Strimonicus des ägäischen Meeres gelegen, wird von Herodot und Skylax als eine reiche Stadt unter dem Namen Dathos oder Dathon aufgeführt. Sie hatte einen herrlichen Hafen, und war wegen der nahen Goldminen von hoher Wichtigkeit. Im Perserkriege hatten sich die Athener der Stadt wie der Goldbergwerke bemächtigt, und ihr wie es scheint den Namen Neapolis gegeben. Da sie aber bald das westlicher am Strymon gelegene Amphipolis zum Hauptstappelplatze machten, sank Neapolis von seiner früheren Blüthe. Zu Bedeutung kam es erst wieder durch die Gründung des nur zwölf römische Meilen entfernten Philippi. Neapolis galt von nun als Hafen von Philippi, doch wurde es nie eine große Stadt. Hier betrat der hl. Apostel Paulus auf seiner zweiten Missionsreise zum ersten Mal den Boden des europäischen Festlandes. Apostg. 16, 11. Vgl. hiezu d. Art. Macedonien. Ueber Neapolis in Palästina siehe Art. Sichem.

Nebenaltar, s. Altäre.

Nebo (נְבוֹ, Vulg. Nabo), Stadt im Stamme Ruben (Num. 32, 38), später von den Moabitern besetzt und darum von Isaias (15, 12) und Jeremias (48, 1. 22) zu den moabitischen Städten gezählt. Nach dem Onom. lag es 8 m. p. südlich von Hesebon. — Ein anderes Nebo (נְבוֹ, Vulg. Nebo) lag im Stamme Juda (Esr. 2, 29; 10, 43; Neh. 7, 33 wird es, wohl zum Unterschied von dem erstern, „das andere Nebo" (נְבוֹ אַחֵר) genannt); Calmet hält dieses „andere Nebo" für identisch mit Nob (s. d. A.). — Nebo (נְבוֹ) heißt auch ein Berg im Lande Moab, Jericho gegenüber (Deut. 32, 49; 34, 1); derselbe gehört zum Gebirge Abarim, näher zum Gebirgszuge Pisga (Deut. 34, 1), welcher einen Theil des Gebirges Abarim (s. d. A.) bildet. Von da aus sah Moses vor seinem Tode das gelobte Land.

Nebrissensis, Antonius, s. Lebrija.

Nebucadnezar oder Nabuchodonosor, König der Chaldäer, Zerstörer Jerusalems. Sein hebräischer Name lautet in den alttestamentlichen Schriften נְבוּכַדְנֶצַּר oder נְבוּכַדְנֶאצַּר, einmal נְבוּכַדְנֶצּוֹר (Esra 2, 1), auch נְבוּכַדְרֶאצַּר, namentlich bei Jeremias u. Ezechiel (cf. Gesenius, thesaurus philol. crit. linguae hebraeae II. 840) einmal נְבוּכַדְרֶאצּוֹר (Jer. 49, 28). An erstere Form schließt sich das etwas vocalreichere *Ναβουχοδονόσορ* der LXX. und *Ναβουχοδονόσορος* des Josephus an, an letztere das *Ναυοκοδρόσορος* oder *Ναβοκοδρόσορος* des Strabo (XV. 1, 6), das *Ναβουκοδρόσορος* des Megasthenes und *Ναβουκοδρόσσορος* des Alexander Polyhistor (cf. Euseb. chronic. armen. ed. Aucher. I. 44. 58. sq.), sowie auch das Nabucodrossor des Eusebius (l. c. p. 55). Die Bedeutung des Namens wird von den

Gelehrten verschieden angegeben, am richtigsten wohl von Gesenius (Thesaur. l. c.). In Handschriften wird übrigens der Name auch getrennt נבוכד נאצר oder נבוכד ראצר, sowie auch im Thalmud öfters נבוכד נצר geschrieben wird. Der Vater und Vorgänger Nebucadnezars heißt bei Josephus bald Nabopolassar (Ap. I. 19), bald Nabuchodonosor (Antt. X. 11, 1) und erhält letzteren Namen auch im Buche Tobiä (14, 15), weßhalb unser Nebucadnezar auch als Nebucadnezar II. bezeichnet wird. Schon bei Lebzeiten seines Vaters unternahm er in dessen Auftrage einen Feldzug nach Vorderasien, von dem jedoch die Veranlassung nicht genau bekannt ist. Berosus sagt bei Josephus (Antt. X, 11, 1) nur: *Ἀκούσας δὲ ὁ πατὴρ αὐτοῦ Ναβουχοδονόσορος, ὅτι ὁ τεταγμένος σατράπης ἔν τε Αἰγύπτῳ καὶ τοῖς περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν καὶ τὴν Φοινίκην τόποις ἀποστάτης αὐτοῦ γέγονεν, οὐ δυνάμενος αὐτὸς ἔτι κακοπαθεῖν, συστήσας τῷ υἱῷ Ναβουχοδονοσόρῳ ὄντι ἐν ἡλικίᾳ μέρη τινὰ τῆς δυνάμεως ἐξέπεμψεν ἐπ᾽ αὐτόν.* Bei Circesium traf Nebucadnezar den Pharao Necho mit seinem Heere, lieferte ihm eine Schlacht und besiegte ihn, und wurde in Folge dessen Herr von ganz Syrien bis nach Pelusium. Darauf kam er nach Jerusalem, belagerte die Stadt und machte sich den von Pharao Necho eingesetzten König Jojakim tributpflichtig. Jetzt gedachte er auch die Aegyptier in ihrem eigenen Lande zu demüthigen, sah sich aber durch die Nachricht von dem Tode seines Vaters veranlaßt, eilig nach Babel zurückzukehren, wohin er zugleich auch viele Gefangene von den so eben unterworfenen Volksstämmen, namentlich auch viele Juden von vornehmer Abkunft, darunter auch Daniel und seine Genossen, und einen Theil der Tempelgeräthe als Beute mit sich nahm (2 Kön. 24, 1 ff. Dan. 1, 1. ff.). Drei Jahre später wurde Jojakim abtrünnig und verweigerte den Tribut. Da zogen zunächst, ohne Zweifel im Auftrage Nebucadnezars, feindliche Kriegsvölker aus der Nachbarschaft Palästina's gegen Juda, um es zu Grunde zu richten, und zuletzt erschien Nebucadnezar selbst an der Spitze eines großen Heeres vor Jerusalem, als jedoch Jojakim schon gestorben und sein Sohn Jojachin ihm auf den Thron gefolgt war. Dieser mußte sich ergeben und wurde mit einer großen Anzahl Juden besseren Standes, worunter auch Ezechiel, gefangen nach Babel abgeführt und sein Bruder statt seiner auf den Thron erhoben (s. Jojakim u. Jojachin). Dieser stund natürlich unter chaldäischer Oberhoheit und hatte an Nebucadnezar Tribut zu entrichten. Neun Jahre lang that er dieses, dann aber fiel er ab und verweigerte den Tribut im Vertrauen auf Beistand von Seite der Aegyptier. Da zog Nebucadnezar mit einem großen Heere gegen Juda und Jerusalem und belagerte die Stadt. Als aber ein Heer aus Aegypten zum Entsatze herbeieilte, hob er die Belagerung auf, zog gegen die Aegyptier und trieb sie in ihr Land zurück, begann dann die Belagerung auf's neue (Jerem. 37, 7. ff. Jos. Antt. X. 7, 3) und eroberte die Stadt nach anderthalbjähriger Anstrengung im 11. Jahre des Zedekias (s. Exil. III. 850. Hebräer IV. 912). Ueber Nebucadnezars Verhältniß zu Daniel und seinen Genossen und der letztern Thätigkeit und Schicksale am babylonischen Hofe während seiner Regierung vergl. Daniel und Loblied der drei Jünglinge. Nach Jerusalems Zerstörung wollte Nebucadnezar auch Tyrus erobern, mußte aber nach 13jähriger Belagerung wieder abziehen, ohne seinen Zweck erreicht zu haben, wenigstens wird von einer Eroberung der Stadt durch ihn nirgends etwas gesagt, wohl aber heißt es bei Ezechiel ausdrücklich, es sei ihm und seinem Heere kein Lohn geworden von Tyrus für den Dienst, den er wider die Stadt gethan (Ez. 29, 18). Josephus berichtet, Nebucadnezar habe im fünften Jahre nach Jerusalems Zerstörung auch einen Feldzug gegen Aegypten unternommen und das Land sich unterworfen (Ant. X. 9, 7); und diese Angabe steht im Einklange mit einem Ausspruch bei Ezechiel, wo Jehova sagt, er wolle dem Nebucadnezar, König von Babel, das Land Aegypten geben, zum Lohn für den Dienst, den er ihm gegen Tyrus geleistet (Ez. 29, 19. f.). Nach Megasthenes (bei Josephus Antt. X. 11, 1. c. Ap. I. 20) und Strabo (Geogr. XV. 1, 6. Euseb. praep. evang. IX. 41) soll Nebucadnezar sogar bis zu

den Säulen des Hercules gekommen sein und durch seine Großthaten sich noch mehr als dieser ausgezeichnet, auch bei den Chaldäern größern Ruhm erlangt haben, als Hercules bei den Griechen. Seine Regierung muß jedenfalls eine thatenreiche gewesen sein. Außerdem daß er sein Reich durch Eroberungen nach außen vergrößerte, suchte er seine Macht auch im Innern mehr zu sichern und befestigte und verschönerte namentlich seine Hauptstadt, wie dies Berosus (bei Josephus c. Ap. I. 19) ausführlich beschreibt (vgl. Jahn, bibl. Archäologie II. 1. S. 213. f.). Seine Regierung dauerte 43 Jahre (Berosus bei Josephus c. Ap. I. 20. Alexand. Polyhist. bei Eusebius Chronic. Armen. I. 44), endete aber nicht mit dem bei Daniel 6, 22. 30 beschriebenen thierischen Zustande des Königs, wie es nach einer von Eusebius (Praepar. evangel. IX. 41) aus Abydenus mitgetheilten Nachricht scheinen könnte, sondern mit einer gewöhnlichen Krankheit, nachdem er von jenem Zustande längst wieder frei geworden und seitdem die Regierung des Reiches wieder geleitet hatte (Dan. 6, 23. 31—34). Es muß daher entweder was in jener Nachricht vom plötzlichen Verschwinden Nebucadnezars gesagt wird, nicht auf seinen thierischen Zustand sich beziehen, oder die Angabe über den damit zusammenhängenden Thronwechsel auf einem Versehen beruhen. [Welte.]

Nebusaradan (נְבוּזַרְאֲדָן Fürst-Herr des Nebo, נְבוֹ = נבֹא Mercurius, (Gesenius, Thes. s. v. Mercurius dux dominus i. e. dux cui Mercurius favet? wohl eher: Fürst-Herr, von Mercurius bestellt, eingesetzt, Vulg. Nabuzardan) der Oberst der Leibwache (רַב טַבָּחִים praefectus carnificum) des Chaldäers Nebucadnezar. Diese Obersten (die Vulg. hat princeps militiae) waren nicht nothwendig zugleich auch Feldherrn im engern Sinne, Anführer besonderer größerer Corps, sondern mit ihrer Garde in der unmittelbaren Umgebung des Königs, den sie beschützten. In den Darstellungen der Schlachten und Kriegszüge auf den ägyptischen Monumenten sieht man diese Garde, ausgezeichnet durch eigenthümliche Kleider und Waffen immer an der Seite des Königs. Daraus erklärt es sich, daß Nebusaradan nicht unter den Feldherrn und Großen des Chaldäer-Heeres aufgezählt wird, welche ihren Einzug in das endlich eroberte Jerusalem hielten (Jer. 39, 3), indem er bei Nebucadnezar in Ribla war; denn der König hatte die Belagerung Jerusalems persönlich nur eröffnet (2 Kön. 25, 1); dann sein Hauptquartier in Ribla aufgeschlagen, indem neben Jerusalem auch zugleich die festen Städte Lachis und Aseka (Jer. 34, 7) belagert wurden. Die Obersten der Leibwache genossen das unbeschränkteste Vertrauen ihrer Herrn und Könige, daher ihnen meistens die wichtigsten Geschäfte übertragen wurden, wo sie gleichsam als alter Ego ihres Herrn auftraten. Mit solchen Vollmachten sehen wir den Nebusaradan in Jerusalem handeln, indem er die eroberte Stadt dem Erdboden gleichmacht, den Rest des Volkes in's Exil führen läßt, den wenigen Zurückgelassenen einen Statthalter setzt, und insbesondere den Propheten Jeremias (s. d. A.) aus seiner schimpflichen Gefangenschaft befreit, und freundlich an den Hof Nebucadnezars einladet, ohne ihm aber einen Zwang aufzulegen, nach dem bestimmten, so ehrenvollen Auftrage seines Herrn „in jedem Dinge nach dem Rathe des Jeremias zu thun" (Jer. 39, 11. ff.). [Schegg].

Nechao (Necho), s. Josias.

Nectarius, erster Patriarch von Constantinopel. Nach der Abdankung des friedliebenden Gregor von Nazianz bestieg Nectarius, aus Tarsus in Cilicien, Senator und Stadtprätor zu Constantinopel, den bischöflichen Stuhl dieser Stadt. Der Clerus und das Volk hatten ihn als ihren Oberhirten verlangt; die bei der ersten allgemeinen Synode von Constantinopel anwesenden Bischöfe, hundertundfünfzig an der Zahl, und der Kaiser Theodosius in dieß Verlangen eingewilligt. Bald darauf verliehen die Väter derselben Synode dem bischöflichen Stuhl von Constantinopel den ersten Rang nach dem römischen, und erkannten ihm die Würde eines Patriarchalsitzes zu (can. 3). Dieß Alles geschah noch vor vor Beginn des Monats

August im J. 387 (Socrat. hist. eccles. l. 5. c. 8, Theodoret. hist. eccles. l. 5. c. 9, Cod. Theodos. l. 16. tit. 1. leg. 3). Sozomenus erzählt in seiner Kirchengeschichte (l. 7. c. 8), daß Nectarius bis zu seiner Erhebung auf den Patriarchalstuhl Katechumen gewesen sei, und berichtet von außerordentlichen Umständen, welche die Wahl begleitet und gerechtfertigt hätten; ferner meldet er (l. 7. c. 12) in Uebereinstimmung mit Socrates (l. 5. c. 10) von der allzu großen Nachgiebigkeit des Nectarius gegen die Novatianer. Allein das Erstere erzählt Sozomenus nur vom Hörensagen, und in Betreff des letztern Punctes möchten beide Geschichtschreiber, welche wie bekannt den Novatianern geneigt waren, die Nachgiebigkeit des Nectarius mißverstanden und zu ihren Gunsten übertrieben haben. Das Wahre ist, daß Nectarius als ein bescheidener, mäßiger und kluger Mann allgemein bekannt, bei dem Kampfe widersprechender Parteien, welchem der kräftige Gregor von Nazianz ausweichen zu müssen glaubte, am geeignetsten schien, die Kirche von Constantinopel zu leiten (Socrat. l. c. c. 8); aber auch entschiedenen Männern durch seine zwar gut gemeinte, aber zu weit gehende Nachsicht Anlaß zur Unzufriedenheit gegeben habe, wie dieß namentlich Gregor von Nazianz beklagt (epist. 202. ed. Maurin. T. II. p. 166. al. orat. 46). Uebrigens berichtet uns die Geschichte nur Weniges von der Wirksamkeit des Nectarius; aber in diesem Wenigen findet sich etwas, das in der Polemik zwischen Katholiken und Protestanten wichtig geworden ist. Ich erzähle es getreu, wie die Zeitgenossen Socrates (l. 5. c. 19) und Sozomenus (l. 7. c. 16) und nach letzterm die nicht viel spätere Historia tripartita (l. 9. c. 35) uns dasselbe berichten. Eine vornehme Frau hatte sich zu Constantinopel dem Bußpriester vorgestellt und auf seine Anordnung der öffentlichen Buße unterworfen. Allein die schwache Frau unterhielt zur Zeit, die sie der öffentlichen Buße wegen in der Kirche zubrachte, mit einem gottvergessenen, frevelnden Diacon sündhafte Vertraulichkeiten und wurde von ihm geschändet. Diese nämliche Sünde gestand sie dann in der öffentlichen Beichte, und das Volk ward erbittert gegen die Priester und Diener des Heiligthums. Nectarius entschloß sich nach dem Rath des Priesters Eudemon, um ähnlichen Fällen für die Zukunft vorzubeugen, das Amt der Bußpriester aufzuheben, und ihm folgten beinahe alle Bischöfe des Orients. Daher nahmen die Reformatoren Anlaß zu behaupten, daß das geheime Bekenntniß der Sünden oder die Beichte der Katholiken entweder gar nie bestanden oder von Nectarius aufgehoben worden, in jedem Falle aber nur Sache der Disciplin gewesen sei. Allein das Bekenntniß der Sünden, insofern es einen wesentlichen Theil des Bußsacramentes bildet, wird in der fraglichen Anordnung des Nectarius gar nicht berührt; durch dieselbe ward ja nur die öffentliche Buße und das damit für gewisse Sünden verbundene öffentliche Bekenntniß aufgehoben. Nach der grausamen Verfolgung des Decius, in welcher sehr viele Gläubigen gefallen waren, so daß der Bischof allein die Bußdisciplin nicht mehr leiten konnte, und zugleich um den Vorwürfen der schismatischen und strengen Novatianer besser zu begegnen, wurden eigene Bußpriester aufgestellt, welche die geheimen Beichten hörten, dann den Büßenden die Art und den Grad der Buße, je nach Umständen auch das öffentliche Bekenntniß vorschrieben und das Verhalten derselben überwachten. Dieß Institut der Bußpriester, nicht aber das geheime Bekenntniß der Sünden hat Nectarius aufgehoben. Ausdrücklich sagt Socrates am Anfang seiner Erzählung: Sub idem tempus presbyteros ecclesiarum, qui poenitentiae praeerant, placuit aboleri, idque ob hujusmodi causam. Das Nämliche sagt, dem Sozomenus folgend, die Historia tripartita und Nicephorus Callist in seiner Kirchengeschichte l. 12. c. 28. Die Beichte dauerte bei den Griechen nach der Zeit des Nectarius fort, wie sie schon früher vor ihm gewesen ist, und bei den vielen Vereinigungsversuchen war über diesen Gegenstand nie eine Frage zwischen Griechen und Römern (vgl. Natalis Alexand. Hist. eccles. ed. Venet. 1778. l. 8. pag. 506. sq. und Bellarmin, de controvers. fidei, sacrament.

poenitent. l. 3. c. 14). Nectarius endete sein Leben am 27. Sept. 397; sein Andenken blieb den Griechen gesegnet. Vgl. hiezu d. Art. Beicht. [G. Tinkhauser.]

Nehemias (נְחֶמְיָה, LXX. *Νεεμίας*, vulg. Nehemias), Sohn eines gewissen Hachalja (Neh. 1, 1. 10, 1), Mundschenk des persischen Königs Artachschaschta (Neh. 2, 1). Nach einigen war er von priesterlicher, nach anderen von königlicher Abkunft. Für beides werden aber nur unbedeutende Gründe vorgebracht. Für Ersteres beruft man sich auf Neh. 10, 1—8 und 2 Macc. 1, 21, wo es nach der Vulgata heißt: Jussit sacerdos Nehemias aspergi ipsa (sc. sacrificia) aqua. Allein an ersterer Stelle ist es willkürlich, das אֵלֶּה הַכֹּהֲנִים auch auf Nehemias V. 2 zu beziehen und an letzterer wird Nehemias im griechischen Text nicht als Priester bezeichnet, und daß er in der That kein solcher war, scheint schon daraus hervorzugehen, daß er es als schlechthin unerlaubt für sich betrachtet, den Tempel zu betreten (Neh. 6, 11). Für die königliche Abkunft beruft man sich auf sein Mundschenkenamt am persischen Hofe und auf die vieljährige Verwaltung des jüdischen Staates; aber es bedarf kaum der Bemerkung, daß weder das eine noch das andere beweisend ist. Nehemias wird öfters „der Tirschata“ (הַתִּרְשָׁתָא) genannt (Esra 2, 63. Neh. 7, 65. 70. 8, 9. 10, 2), was wahrscheinlich nur ein Ehrentitel ist und „der Gefürchtete“ (vor dem man Furcht und Ehrfurcht haben muß) bedeutet, vom persischen ترسيدن (fürchten).

In der königlichen Burg zu Susa, im zwanzigsten Jahre des Königs Artachschaschta, erhielt Nehemias durch einige Männer, die aus Judäa gekommen waren, Nachrichten über die dortigen Zustände, die ihm vielen Kummer verursachten, daß nämlich die heimgekommenen Exulanten in großem Elende sich befänden, und die Mauern Jerusalems zerrissen und die Thore mit Feuer verbrannt seien (Neh. 1, 2 f.). Er benützte daher die nächste Gelegenheit, an den König die Bitte zu richten, daß er ihn nach Judäa senden und mit der Wiederherstellung der Stadt und ihrer Mauern beauftragen, auch die zu diesem Behufe erforderlichen Vollmachten ihm ertheilen wolle. Der König gewährte seine Bitte, machte ihn zum Statthalter (פחה) von Judäa und gab ihm Briefe an die Statthalter westlich vom Euphrat und befahl ihnen, dem Nehemias das zu seinen Bauunternehmungen nöthige Holz zu verschaffen. Bald nach seiner Ankunft zu Jerusalem untersuchte er heimlich bei Nacht die Stadtmauern, und da er sie sehr schadhaft fand, traf er sogleich Anstalten zur Ausbesserung und Erneuerung derselben; die Arbeit wurde an die Familien der Zurückgekehrten vertheilt und sogleich begonnen. Jetzt suchten aber wieder, wie früher, die Samaritaner unter ihrem Statthalter Sanballat das Werk zu hindern. Zuerst spotteten sie über das Unternehmen der Juden und glaubten, es werde wenig zu Stande kommen; als sie aber das rasche Fortschreiten der Arbeit sahen, und daß Jerusalem durch Mauern befestigt wurde, beschlossen sie, die Bauenden unvermuthet zu überfallen und zu tödten, und so der Sache auf einmal ein Ende zu machen. Nehemias bekam jedoch Kenntniß von ihrem Plane und wußte denselben zu vereiteln und sein Unternehmen glücklich zu vollenden. Dann suchte er noch manchen Mißständen zu steuern, namentlich dem Wucher, und die Noth des Volkes durch Freigebigkeit zu lindern. Inzwischen ruhten aber seine Gegner nicht; und da Sanballat durch offene Gewalt nichts ausgerichtet hatte, suchte er den Nehemias durch Hinterlist in seine Gewalt zu bekommen. Nehemias merkte aber die bösen Absichten und ging nicht in die gelegte Schlinge, arbeitete vielmehr unbeirrt fort an der Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten, stellte namentlich Stadtwachen auf, nahm eine Volkszählung vor und sorgte, daß die Priester und Leviten wieder ihrem gesetzlichen Dienste obliegen konnten, ordnete dann gemeinsam mit Esra ein Laubhüttenfest an, wobei das Gesetz vorgelesen wurde, dann einen Bußtag, an welchem das Volk feierlich zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verpflichtet wurde. Nach einer zwölfjährigen Wirksamkeit in Jerusalem, durch die er in die dortigen Verhältnisse erst Ord-

nung und festen Bestand gebracht, kehrte Nehemias wieder an den persischen Hof zurück (5, 14. 13, 6). Nach seiner Entfernung traten aber bald wieder so bedeutende Uebelstände ein, zum Theil unter Mitwirkung sogar des Hohenpriesters selbst, daß er sich nach einiger Zeit zu einer zweiten Reise nach Palästina genöthigt sah. Der gesetzliche Dienst beim Heiligthum war gestört, Tobia, der alte Feind Nehemia's, hatte dort sogar eine eigene Zelle erhalten; die Leviten bekamen ihre gesetzlichen Einkünfte nicht mehr, und mußten auf andere Weise, als durch den Dienst beim Heiligthum, für ihren Unterhalt sorgen; die Sabbathfeier wurde nicht beobachtet, sondern wie an andern Tagen, so auch am Sabbath, Feldgeschäfte und Handel getrieben; endlich waren viele Israeliten mit ausländischen Frauen verbunden und richteten sich nach deren Sitten, so daß religiöse Gleichgültigkeit und Verachtung des Gesetzes immer mehr überhand nahmen. Da begab sich Nehemias zum zweiten Male nach Palästina, um den Unordnungen zu steuern, und wendete, wo Güte nicht ausreichte, auch Strenge an, wie namentlich in Betreff der Sabbathfeier und der gemischten Ehen. Wie lange diese zweite Abreise des Nehemias vom persischen Hofe nach seiner Rückkehr dorthin Statt gefunden, ist nicht ganz gewiß. Manche glauben, ein Jahr, und stützen sich dabei auf לְקֵץ יָמִים (13, 6), welches sie mit: „am Ende des Jahres“ übersetzen (z. B. de Wette). Allein abgesehen davon, daß die fragliche Stelle etwas undeutlich ist, so konnten nicht schon im Laufe eines Jahres jene Unordnungen in Judäa entstehen, zu deren Abstellung die Anwesenheit des Nehemias nöthig war. Ob Nehemias fortan zu Jerusalem geblieben, oder wieder nach Persien zurückgekehrt sei, ist nicht bekannt, so wie überhaupt über seine späteren Schicksale, und Zeit und Ort seines Todes nichts berichtet wird. Josephus sagt nur, er sei in hohem Alter gestorben (ἐτελεύτησεν εἰς γῆρας ἀφικόμενος. Antt. XI. 5, 8.) Nach 2 Macc. 1, 19 ff. ließ Nehemias auch das vor dem Exil von den Priestern verborgene heilige Feuer wieder aufsuchen (vgl. Herbst, Einl. II. 3. S. 49 f.) und beschäftigte sich nach 2 Macc. 2, 13 auch mit Sammlung heiliger Schriften; die Stelle hat zwar ihr Unklares, indem namentlich nicht recht deutlich ist, was unter den Briefen der Könige in Betreff der Weihgeschenke gemeint sei, zeigt aber immerhin, daß Nehemias auch um Sammlung der hl. Schriften und wohl auch sonstiger Werke der Nationalliteratur sich kümmerte. — Das **Buch Nehemiä** hat zum Inhalt eine ausführliche, wiewohl nicht ganz vollständige Berichterstattung über die eben berührte Wirksamkeit des Nehemias. Und wenn wir zu dem Gesagten noch beifügen, daß es außerdem noch in einem ausführlichen Berichte anzeige, von welchen Familien die verschiedenen Thore und die Mauerstrecken Jerusalems wieder hergestellt oder ausgebessert worden seien (Cap. 3), und außer dem Volksverzeichnisse (Cap. 7.) auch noch Verzeichnisse von Priestern und Leviten und Notizen über solche Verzeichnisse enthalte (12, 1—26), so ist der Inhalt des Buches im Wesentlichen angegeben. Die Frage nach dem Verfasser und der Aechtheit des Buches scheint hier keine große Schwierigkeit machen zu können, weil der Verfasser das, was Nehemias gethan, als seine eigene Thätigkeit beschreibt, indem er gleich von Anfang an, des Nehemias Thaten erzählend, in der ersten Person redet und damit eben sich selbst als den Nehemias bezeichnet. Nur in den drei Capiteln 8—10 ist von Nehemias in der dritten Person die Rede, wiewohl sich der Verfasser auch hier mitunter durch die communicative Rede (10, 1. 31. 33 ff.) wenigstens unter die Mithandelnden stellt. Eben diese drei Capitel aber werden dem Nehemias abgesprochen und für eine spätere Interpolation erklärt (de Wette, Einleitung. S. 291 f.), nicht gerade wegen der berührten Eigenthümlichkeit, sondern aus anderen Gründen; weil nämlich die Persönlichkeit des Nehemias nicht hervortrete, weil ferner die Vorlesung des Gesetzes (8, 1 ff.) und die Feier des Laubhüttenfestes (8, 14 ff.) die erstmalige in der nachexilischen Zeit zu sein scheine, gegen Esra 3, 4. und weil endlich auch bedeutende sprachliche Differenzen zwischen diesem Abschnitte und den übrigen Theilen des Buches vorlägen. Allein beweisend sind diese Gründe keines-

wegs. Der erste Punct erklärt sich einfach daraus, daß es sich in dem fraglichen Abschnitte um religiöse und gottesdienstliche Vorkehrungen und Einrichtungen handelt, und eben darum nicht Nehemias, sondern Esra, der Priester, die Hauptperson dabei war. Der zweite Punct ist eine völlig willkürliche Annahme. Jene Vorlesung des Gesetzes schließt eine frühere nicht aus, aber wenn sie auch als die erstmalige genannt wäre, würde sie gegen Nehemias nichts beweisen, denn daß man erst damals das Laubhüttenfest aus dem Gesetze kennen gelernt habe (de Wette), wird Neh. 8, 14 ff. weder gesagt, noch angedeutet. Wenn aber in Bezug auf dieses Fest gesagt wird, seit den Tagen Josua's, des Sohnes Nuns, haben die Israeliten nicht so gethan (8, 17), so bezieht sich dieses nicht auf die Festfeier überhaupt, sondern auf die besondere Art derselben. Die berührte sprachliche Differenz endlich ist nicht so groß, als die gegnerische Einwendung meinen lassen will; so weit sie aber wirklich vorhanden ist, erklärt sie sich eben aus dem Inhalte des fraglichen Abschnittes. Derselbe bezieht sich auf gottesdienstliche Gegenstände und muß daher nothwendig nicht nur einzelne Ausdrücke und Redeweisen enthalten, die sonst in dem Buche nicht mehr vorkommen, sondern muß sich auch der zur Zeit des Verfassers üblichen Ausdrücke bedienen. Und gerade aus letzterem Grunde erscheint auch die Folgerung, daß der Abschnitt, weil er in seinen eigenthümlichen Ausdrücken mit der Chronik und dem Buche Esra zusammentreffe, von dem Verfasser dieser Bücher herrühren müsse, als eine ganz übereilte und unstatthafte. Somit haben wir keinen genügenden Grund, den Abschnitt dem Nehemias abzusprechen. Es wird ihm aber außerdem auch noch der Abschnitt 12, 1—26 streitig gemacht, weil in demselben eine Genealogie Josua's vorkommt, die bis auf den Hohenpriester Jaddua zur Zeit Alexanders des Großen herabreicht (V. 10 f.), und überdieß die Bemerkung, daß unter Darius dem Perser die Stammhäupter der Priester seien aufgezeichnet worden (V. 22). Allein jene Genealogie sowohl als diese Bemerkung sind augenfällig spätere Zusätze, denn sie erscheinen als etwas Fremdartiges in ihrer Umgebung, und werden als solches schon durch die Ueberschriften und Schlußformeln der Abschnitte, in denen sie sich finden, ausgeschieden (vgl. Herbst, Einl. II. 1. S. 246 f.). Endlich wird auch noch Cap. 12, 44—13, 3 für „eine Einschaltung, welche eine Lücke in Nehemias' Denkwürdigkeiten ausfüllt, wahrscheinlich von eines späteren Priesters (vielleicht des Sammlers) Hand" erklärt (de Wette, Einleitung. S. 293). Ein anderer Grund wird jedoch dafür nicht angegeben, als daß 12, 47 Serubbabels und Nehemias' Zeit zusammengefaßt werde. Allein diese Zusammenfassung besteht nur in der Bemerkung, daß man zu Nehemias' Zeit ebenso, wie zur Zeit Serrubabels, für die Diener des Heiligthums die ihnen gebührenden Einkünfte bestimmt habe. Warum aber diese Bemerkung nicht von Nehemias selbst ebenso gut als von einem Spätern sollte gemacht worden sein können, läßt sich gewiß nicht absehen. So scheint also, von den besprochenen drei Versen im zwölften Capitel abgesehen, überall kein genügender Grund vorzuliegen für die Annahme, daß das Buch Nehemiä auch nur theilweise nicht von Nehemias selbst herrühre. Bei der sofort entstehenden Frage nach dem Zeitalter handelt es sich zunächst um die Zeit der Wirksamkeit des Nehemias. Dabei aber kommt Alles darauf an, wer unter dem Perserkönig Artachschaschta gemeint sei, in dessen zwanzigstem Regierungsjahre Nehemias nach Palästina kam. Die Exegeten und Chronologen denken unter demselben bald den Xerxes, wie schon Josephus (Antt. XI. 5, 6), bald den Artaxerxes Longimanus, wie die meisten neueren Gelehrten, bald den Artaxerxes Mnemon (vgl. Bertholdt, Einl. III. 1014 f.). Allein weder der erstere, noch der letztere, sondern nur Artaxerxes Longimanus kann gemeint sein, wie schon im Art. Esra gezeigt wurde (s. Esra. III. 713). Nun ist die Entstehungszeit des Buches annäherungsweise leicht zu bestimmen. Wenn, wie gezeigt worden, daß Nehemias selbst es geschrieben hat, so hat er es gethan gegen das Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit und sofort gegen das Ende der Regierung des Artaxerxes Longimanus. Nur die Meinung, daß die vorhin berührten zwei Interpolationen im zwölften

Capitel ursprüngliche Bestandtheile des Buches seien, hat auf die Ansicht geführt, daß dasselbe erst zur Zeit Alexanders des Großen geschrieben worden sei. [Welte.]

Neigung des Hauptes beim Gebet, s. Gebet.

Nemesius, ein christlicher Philosoph, soll Bischof von Emisa gewesen sein. Er lebte wahrscheinlich zu Ende des vierten und Anfangs des fünften Jahrhunderts. Seine Lebenszeit weiter hinauf zu rücken, verbieten die von ihm bekämpften Systeme. Ihn für den vormaligen Statthalter von Cappadocien gleichen Namens zu halten, den Gregor von Nazianz in Briefen vor der Abgötterei warnt, dazu fehlt uns jeder sichere Anhaltspunct. Wir besitzen von Nemesius ein Werk über die Natur des Menschen (περὶ φύσεως ἀνθρώπου), das ehedem Gregor von Nyssa zugeschrieben worden, weil dieser eine Schrift gleichen Inhalts verfaßt hatte. In demselben zeigt der Verfasser für seine Zeit sehr anerkennenswerthe, naturphilosophische, anthropologische und psychologische Kenntnisse, sowie Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie, deren Begriffe er mit Gewandtheit zur Erläuterung der theologischen benützt. In 45 Hauptstücken behandelt er die Natur des Menschen, die der Seele, die Verbindung von Leib und Seele, die Beschaffenheit des Körpers, die Kräfte der Seele, die Freiheit des menschlichen Willens und die göttliche Vorsehung. Je bei Gelegenheit bekämpft er die Lehre der Manichäer, der Eunomianer, Apollinaristen und die des heidnischen Fatums. Indeß vertheidigt Nemesius darin auch die Lehre des Traducianismus und der Präexistenz der Seelen. Von diesem Werke besorgte Professor Matthäi die neueste Ausgabe, erschienen im Jahre 1802 zu Halle. (Vgl. Guilielmi Cave script. eccl. historia literaria S. 176; Nouvelle Biblioth. des Auteurs eccl. part. II. tom. III. S. 280; christl. Krchgsch. von Schröckh. 7. Thl. S. 157 ff.). [Stemmer.]

Nennius, Abt des britischen Klosters Bangor, ein Schüler Elbods, Erzbischofs von Gwynedh († 809), schrieb um 858 eine „historia Britonum" und nennt dabei als seine Quellen die „Annales Romanorum, chronica s. patrum et scripta Scolorum Anglorumque et traditio veterum." In der Folge erhielt diese Geschichte, auch „Eulogium Britanniae" betitelt, mancherlei Einschiebsel und Zusätze, mit welchen sie auf unsere Tage gelangt ist; doch läßt sich der Originaltext gut von den späteren Zusätzen unterscheiden, da eine vaticanische Handschrift dieses Werkes, geschrieben von dem Anachoreten Marcus um 945, die meisten jener fremdartigen Zusätze noch nicht hat. Wie für die Profan-, so auch für die britische Kirchengeschichte ist Nennius Werk von Wichtigkeit, daher haben die späteren englischen Geschichtschreiber, insbesondere aber Heinrich von Huntingdon, es oft benützt. Die Chronologie, welcher Nennius folgt, ist die des Eusebius. Nennius Werk findet sich abgedruckt in Dr. Gale's Script. hist. Brit. Oxoniae 1691; eine mit lehrreichen Anmerkungen versehene Ausgabe der vaticanischen Handschrift hat W. Gunn edirt: The historia Britonum etc. by Mark the Hermit. London. 1819. S. Lappenbergs Geschichte von England. B. I.

Neologie, s. Orthodoxie.

Neophyt, oder Anfänger in der christlichen Religion, s. Katechumenen.

Neophyten (νεόφυτοι) heißen im bildlichen Sprachgebrauche der Kirche die Neubekehrten, die als Erwachsene aus dem Juden- oder Heidenthume eben erst in die christliche Kirche aufgenommen worden, oder, wie der hl. Gregor der Große (Epistt. lib. V. ep. 51) sagt: „qui adhuc noviter erant plantati in fide." Solche sollen nicht ohne weitere Prüfung zum Clericate zugelassen werden. Unter Hinweisung auf die apostolische Vorschrift: „Oportet ergo episcopum irreprehensibilem esse, . . . non neophytum, ne in superbiam elatus in judicium incidat diaboli" (I Timoth. III. 6), verordnet schon das erste allgemeine Concil (Conc. Nic. I. ao. 325. c. 2), daß künftig kein noch im Katechumenate Begriffener oder jüngst erst Getaufter alsbald zum Bischof oder Priester ordinirt werden, oder (nachdem einmal

der stufenweise Empfang der ordines gesetzlich eingeführt war) auch nur eine niedere Weihe empfangen sollte; obschon es in der Geschichte nicht an Beispielen fehlt, daß ausnahmsweise auch noch späterhin Neugetaufte in den Clericalstand aufgenommen, ja sogar (wie z. B. der hl. Ambrosius) zur bischöflichen Würde erhoben wurden. Solche singuläre Ausnahmen aber gewahren wir auch nur bei Männern, die mit den ausgezeichneten Vorzügen, die ihre Wahl bestimmt hatten, eine so innige Demuth des Geistes besaßen, daß die Befürchtung des Apostels, es könnte ihre Erhebung ihnen durch Hochmuth ein Fallstrick des Satans werden, keinen zureichenden Grund fand; wie derselbe Kirchenlehrer Ambrosius in seinem Briefe an die Bürger von Vercelli von sich selbst sagt: „Neophytus prohibetur ordinari, ne extollatur in superbiam. Sed si non deest humilitas competens sacerdotio, ubi causa non haeret, vitium non imputatur. Itaque ordinationem meam Occidentales episcopi judició, Orientales etiam exemplo probarunt" (c. 9. Dist. LXI). Fortwährend aber blieb es die herrschende Vorschrift und Praxis der Kirche, daß alle diejenigen vor der Hand von den Weihen zurückgehalten werden sollten, von denen man, wie in der Regel bei Neophyten, annehmen kann, daß sie in den Glaubenswahrheiten der katholischen Kirche noch nicht allseitig genug unterrichtet, und in der Gemeinschaft des kirchlichen Lebens nicht hinlänglich erstarkt sind. Man nennt diesen wirklichen oder präsumtiven Mangel an gehöriger Glaubensfestigkeit den defectus firmae fidei (s. den Art. Irregularität Bd. V. 835. nr. 4). Die Dauer der Probezeit ist dem Ermessen des Bischofs überlassen, und wurde bisweilen durch Provincialconcilien auf ein bestimmtes Zeitmaß festgesetzt. Schon im sechsten Jahrh. mußte im Frankenreiche ein Neophyt mindestens ein Jahr bereits getauft sein, ehe er in den geistlichen Stand eintreten konnte (Conc. Arelat. III. ao. 524. c. 3; Conc. Aurel. III. ao. 538. c. 3). Bei der großen Verschiedenheit der individuellen Geistesanlagen, des Unterrichtes und der Erziehung hat das Tridentinum von einer bestimmten Probedauer zwar abgesehen, aber schon die Ertheilung der Tonsur von dem vorläufigen Unterrichte in den Grundwahrheiten der katholischen Kirche und von dem Empfange des Sacramentes der Firmung abhängig gemacht (Conc. Trid. Sess. XXIII. c. 4. De ref.). Aehnliche Vorsicht und aus dem nämlichen Grunde beobachtet die Kirche bei Clinikern (s. clinische Taufe Bd. II. 636) und Convertiten oder solchen, die von einer häretischen oder schismatischen Secte in den Schooß der katholischen Kirche zurückgekehrt sind (s. Aufnahme eines Akathol. Bd. I. 517). Gelegentlich sei hier noch bemerkt, daß zuweilen auch Klosternovizen „Neophyten" genannt werden. [Permaneder.]

Nephtali, s. Naphtali.

Nepomuk, Johannes von, s. Johannes von Nepomuk.

Nepos, ein ägyptischer Bischof, der zu Ende der ersten Hälfte des dritten Jahrh. in der Landschaft Arsinois in Mittelägypten wahrscheinlich zu Arsinoe (Krokodilopolis) selber einer christlichen Gemeinde vorstand, wurde nach seinem Tode der Urheber einer aber wieder sehr bald verschwundenen chiliastischen nach ihm benannten Secte der Nepotianer. Sein Gegner Dionys der Alexandriner (s. d. A.) schildert uns ihn als einen frommen, tugendhaften, durch Thätigkeit und Fleiß in Erklärung der hl. Schriften ausgezeichneten Mann, dessen sonstige Rechtgläubigkeit außer allem Zweifel stand (Dionys. Alex. apud Eus. hist. eccl. VII. 24). Auch hatte er sich durch Abfassung mehrerer Psalmen und Hymnen zum kirchlichen Gebrauche einen rühmlichen Namen gemacht. Dieß Alles hinderte aber doch nicht, daß Nepos dem damals noch ziemlich selbst unter den Katholiken verbreiteten Wahne eines zu erwartenden tausendjährigen Reiches verfiel (s. den Art. Chiliasmus). Den ernsten wissenschaftlichen Angriffen, denen der Chiliasmus damals von Seite des Origenes und dessen Schule ausgesetzt war, glaubte er durch eine Schrift begegnen zu müssen, welcher er den Titel ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν gab, in der er auf buchstäbliche Auffassung der Apocalypse und des darin prophezeiten neuen Jerusalems drang. Dionys der Alexandriner erzählt l. c., daß dieses Buch, obgleich es „statt der herr-

lichen und göttlichen Zukunft unsers Herrn, statt unserer Auferstehung und unserer Verähnlichung mit ihm nur kleine und vergängliche Dinge vom Reiche Gottes hoffen lehrte", doch viele Bewunderer im Arsinoitischen Nomos fand und als eine Schrift, die große und tiefe Geheimnisse enthalte (ὡς μέγα τι καὶ κεκρυμμένον μυστήριον) von Hand zu Hand lief. Ohne Zweifel trug nebst der verehrten Persönlichkeit des Schriftstellers die bald darauf eintretende decische Verfolgung dazu bei, dem von Nepos vertretenen Chiliasmus im Arsinoitischen Nomos noch größern Anhang zu verschaffen. Nepos war inzwischen gestorben, die Verfolgung hatte nachgelassen, die chiliastische Richtung aber mehrerer Gemeinden der arsinoitischen Landschaft wurde nun so heftig, daß es bereits zu einer Trennung von der Alexandrinischen Mutterkirche gekommen war. Zum Glücke stand damals der Kirche von Alexandrien der Schüler des Origenes Dionysius vor, der mit warmem kirchlichen Eifer ächte Liberalität des Geistes und mit tiefem theologischen Wissen liebevolle Sanftmuth gegen Irrende verband. Dionys begab sich in eigener Person im J. 254 in die Landschaft Arsinois, rief die Priester und Lehrer aus den Flecken zu einer Unterredung zusammen, zu welcher auch Laien sich einfanden und in welcher die Lehre des Nepos einer sorgfältigen Prüfung unterworfen wurde. Diese Conferenz dauerte durch drei Tage vom frühen Morgen bis Abend. Obwohl ihm Anfangs das Buch des Nepos als ein Schild und eine unbezwingbare Mauer entgegengesetzt wurde, zeigten sich doch die Nepotianer besserer Belehrung zugänglich. In der schönsten Ordnung, mit der größten Bescheidenheit wurden Fragen aufgeworfen, Zweifel erhoben, Sätze zugestanden. Keiner erlaubte sich darum eine Meinung noch hartnäckig zu behaupten, weil er ihr bisher angehangen, noch strebte Jemand einleuchtenden Gründen sich zu entziehen. Mit frohem gegen Gott weit geöffneten Herzen erkannten alle die Wahrheit an, Coracion nicht ausgenommen, das Haupt dieser chiliastischen Parteiung. Freilich unter Thränen im Auge gestand er dem Dionys den Sieg zu, entsagte öffentlich dem Irrthum und versprach, nie demselben mehr das Wort sprechen zu wollen. Dionys. Alex. apud Eus. l. c. Lumper, hist. theol. crit. SS. Patrum P. XIII. p. 17 sq. p. 104. sq. Joannis Georg. Walch, hist. eccl. p. 1194. sq. [Franz Werner.]

Neri, St. Philipp, und die Congregation des Oratoriums. Läßt sich je der Ausspruch des königlichen Psalmisten: Wunderbar ist Gott in seinen Heiligen, Ps. 67, 36, auf einen durch den Herrn verherrlichten Diener anwenden, so ist dieß bei unserm Heiligen der Fall: er ist in dieser Beziehung einer der seltensten und großartigsten Erscheinungen, welche die Kirche Christi aufzuweisen hat. Geboren zu Florenz den 21. Juli 1515 von Franz Neri und Lucrezia Soldi, Eltern, ausgezeichnet durch ihre Geburt, mehr aber noch durch ihre Frömmigkeit. Sein ganzes Leben von den ersten Tagen seiner Jugend bis zu seinem seligen Tode war, wie selten in einem Heiligen so zu sagen eine ununterbrochene Kette von Wundern. Als Kind von fünf Jahren erregte er schon die allgemeine Bewunderung jener, die das Glück hatten, ihn im Kreise seiner harmlosen und würdigen Familie zu kennen. Wie durch Tugend, so übertraf er auch durch seine Geistesfähigkeit alle seine Mitschüler, und allen war er ein Muster. Der Erzbischof von Florenz, der gefeierte Anton Altovito und sein Lehrer Cäsar Jacomello, einer der ausgezeichnetsten Philosophen seiner Zeit, nannten ihn nur den guten Philipp. Eine Feuersbrunst hatte seine Eltern um den größten Theil ihrer Habe gebracht, und der Vater, der nichts sehnlicher wünschte, als die übernatürlichen Geistesgaben seines einzigen Sohnes zum Besten der menschlichen Gesellschaft zu entwickeln, sandte ihn zu seinem Vetter, einem reichen florentinischen Kaufmann, der sich des Handels halber im Neapolitanischen zu San Germano, einem kleinen Städtchen am Fuße des berühmten Monte Cassino (s. d. A.) niedergelassen hatte. Dieser, kinderlos, bemühte sich auf alle Weise den holden achtzehnjährigen Jüngling für die hohe Welt zu erziehen, und versprach ihm seine ganzen Reichthümer, wenn er seinen Wünschen nachkäme. Doch der Geist des hl. Philipp war nur nach dem Himmel gerichtet; oft entzog er sich durch die Flucht den listigen

Ueberredungen seines Vetters und vertiefte sich in einem auf hoher und reizender Bergspitze am Mittelmeere nahe bei Gaëta gelegenen Kirchlein, der allerheiligsten Dreifaltigkeit geweiht, vor einem gemalten Kreuzesbilde in Gebet und in himmlischen Betrachtungen über das Leiden Christi, die nicht selten mehrere Tage dauerten. Hier faßte er auch den Entschluß, der Welt für immer zu entsagen und sich allein dem Dienste des Herrn zu widmen. Er verließ sein zweites väterliches Haus und begab sich im 20. Jahre nach Rom, wo er seine Studien der Philosophie und Theologie unter der Leitung der ersten Männer seiner Zeit vollendete. Bald ließ er seine Lehrer weit hinter sich. Ein reicher florentinischer Edelmann, Namens Galeotto Caccia, hatte ihn in sein Haus aufgenommen und übertrug ihm die Erziehung seiner zwei Söhne, welche auch von ihm zu wahren Engeln herangebildet wurden. Aber nicht durch seine Studien, sondern durch seine Tugenden sollte er die Kirche verherrlichen. Dieß zeigte sich früh in ihm. Ganze Nächte brachte er im Gebet zu und vertiefte sich mit der brennenden Liebe eines Seraphs in die Betrachtungen göttlicher Dinge. Das verborgene Leben Christi und seine Leiden, die Undankbarkeit der Menschen gegen Gott, der Tod und die Ewigkeit waren seine Lieblingsbetrachtungen. Die Flamme der göttlichen Liebe erglühte ihn in seinen Gebeten schon noch als Laie mit einer solchen Fülle, daß er sehr oft die süßen Bewegungen derselben kaum ertragen, sich nicht aufrecht erhalten konnte, und sich zu Boden werfend ausrief: „Es ist genug, Herr! es ist genug. Ich bitte dich den Strom deiner Tröstungen ein wenig einzuhalten. Entferne dich von mir, o Herr! entferne dich von mir. Ich bin ein sterblicher Mensch, unfähig eine solche Fülle himmlischer Wonne zu ertragen. Ich sterbe, mein Gott! wenn du mir nicht zu Hilfe eilest.“ Oft rief er bei ähnlichen Begebenheiten aus: „Mein Gott! da du so liebenswürdig bist, warum hast du mir kein Herz gegeben, dich würdig zu lieben? Warum ist dieses Herz für diese Liebe so klein und enge?“ Hierbei führte er das zurückgezogenste Leben mit den größten Abtödtungen verbunden. Die Kirchen allein, namentlich jene, welche durch die Großthaten der heiligen Blutzeugen des Christenthums verherrlicht sind, wie die Katakomben (s. d. A.) und die sogenannten sieben Basiliken (s. d. A.) waren sein liebster Aufenthalt; öfters verweilte er ganze Nächte in den Vorhallen derselben und in den Katakomben zu St. Sebastian in Gebet und Betrachtungen versunken. Hier war es, wo er am Vorabend des Pfingstfestes im 30. Jahre seines Alters den hl. Geist in Gestalt einer Feuerkugel empfing, was ihm das wunderbare Herzklopfen verursachte, den Knorpel, welcher die Rippen der linken Seite verbindet, auseinander sprengte, die zweite und vierte Rippe erweiterte, und ihm eine faustdicke Erhöhung zurückließ. Die ersten Aerzte des Jahrhunderts haben dieses Ereigniß für wunderbar erklärt, das jedem andern gewöhnlichen Menschen den Tod verursacht hätte, und gelehrte Abhandlungen darüber geschrieben. Der hl. Philipp lebte nachher noch 50 Jahre, ohne auch nur den geringsten Schmerz zu empfinden. Nur nahm das Feuer der göttlichen Gnade in ihm so zu, daß er auch im strengsten Winter keine warmen Kleider tragen konnte; öfters seinen Busen entblößte, und bei offenen Fenstern und Thüre schlafen mußte, was um so wunderbarer war, da er nie Wein außer auf Befehl der Aerzte in Unpäßlichkeiten trank, sich nur von Brod und wenigen Kräutern und grünen Oliven nährte. Dabei war er stets heiter, und zog Alle durch seine feinen Sitten und seine Liebenswürdigkeit an. Wie für Gott, so entbrannte er auch in vollster Liebe für die nothleidende Menschheit. Ein unvergängliches Denkmal hiervon ist die sammt seinem Beichtvater, dem würdigen Priester Persiano Rosa, im J. 1548 gegründete Bruderschaft der allerheiligsten Dreifaltigkeit für die Versorgung der nach Rom wallfahrenden Pilger und für die Genesenden, genannt Confraternità della santissima Trinità de' pellegrini, eines der großartigsten Institute, welches die Nächstenliebe nur ersinnen konnte, und das heute noch die Bewunderung der Christenheit ist (vrgl. d. Art. Dreieinigkeit, Congregation von der). Hier that der hl. Philipp mit seinen Freunden allerlei Liebesdienste diesen Armen, die bisher

ganz verlassen waren, wusch ihnen die Füße, speiste sie, unterrichtete sie in den Lehren des Christenthums, und brachte sie alsdann zu Bette. Auch die Pilgerinnen werden in derselben Weise verpflegt in einem angrenzenden Arm des Gebäudes, und, wie einleuchtend, durch Jungfrauen und Damen, Schwestern der Bruderschaft. Cardinäle, Bischöfe, Prälaten, Könige, Fürsten, Generäle und Prinzessinnen verlangen nach der Ehre, Mitglieder dieser Bruderschaft zu werden, selbst Päpste, und verschmähen es nicht, in einem armen rothen leinenen Gewand mit einer Schürze von grober weißer Leinwand an der Seite armer Jünglinge und achtbarer Männer unter der Leitung der Söhne des hl. Philipp Neri den Pilgern die Füße zu waschen, zu küssen, und nicht selten tiefe und übelriechende Wunden zu heilen. Ja sogar englische Admiräle und andere hohe Staats- und Marineofficiere, Mitglieder der hohen Staatskirche, lassen sich in diese Bruderschaft aufnehmen, von denen einige, durch dieses großartige Schauspiel der Nächstenliebe gerührt, später den falschen Lehren ihrer Kirche entsagt haben, und freudig in den Schooß der katholischen Kirche zurückgekehrt sind. Mit Begeisterung wurde dieser Gedanke ergriffen, und die Freigebigkeit der Gläubigen spendete große Schätze zur Vollendung dieses Institutes. Tausende von Pilgern aus allen Nationen, besonders in der hl. Charwoche und in den Jubeljahren, werden hier für drei und mehrere Tage auf's liebevollste verpflegt, und erhalten noch eine kleine Geldunterstützung für ihre Heimreise. Im Jubeljahr 1650 wurden hier 334,453 Pilger, und in dem von 1720 schon 382,140 beherbergt. Auf den Rath desselben Priesters entschloß sich Philipp nach vielen Kämpfen die heiligen Weihen zu nehmen, und wurde den 29. Mai 1551 Priester. Nun wünschte er nichts sehnlicher, als sein Blut für den Herrn zu vergießen und sich deßhalb nach Indien zu begeben, um an der Bekehrung der Heiden zu arbeiten. Doch gotterleuchtete Männer riethen ihm hiervon ab, da Rom sein Indien wäre, was es auch in der That wurde. Ausschließlich widmete er sich der Ausübung der christlichen Liebeswerke, und um dieß desto besser erreichen zu können, vereinigte er sich mit einigen durch Talent und Frömmigkeit ausgezeichneten Jünglingen, die sich dem geistlichen Stande widmen wollten, und legte so im J. 1556 den Grund zur Congregation des Oratoriums, so genannt, weil er sie vorzüglich auf's Gebet gründen wollte. Seine ersten Jünger waren der große Cäsar Baronius, der im 18. Jahre seines Alters sich an ihn anschloß, und der gefeierte Anton Maria Tarrugi, nachher Cardinal, Legat a latere in Frankreich, Erzbischof von Avignon, der den Süden Frankreichs aus dem Rachen des Hugenottenthums rettete, und vom hl. Philipp der Führer des göttlichen Wortes genannt wurde. Bald vermehrte sich die kleine Schaar durch den sanften Anton Gallonius, den begeisterten Geschichtschreiber der Martyrer und nachherigen Biographen des Heiligen, durch Juvenal Ancina, später Bischof von Saluzzo, Freund des hl. Franz von Sales, und ihm in Geist und Richtung ganz verwandt. Scherzhaft schrieb dieser ehrwürdige Diener Gottes als Bischof von Saluzzo dem großen Bischof von Genf Sal es, und Sie, erwiederte ihm dieser, auf den Namen seines Bisthums anspielend, Sal und Lux. Im Verein mit solchen hochbegabten Männern wirkte nun Philipp Neri für die Reform nicht allein des Volkes, sondern auch des Clerus. Noch beschränkt auf ein armes Kämmerchen im Hospitium zum hl. Hieronymus della carità, hielt er zu gewissen Zeiten des Tages, gewöhnlich des Abends geistliche Conferenzen, wo Alle die gotterleuchtete Weisheit des Heiligen bewunderten; der Zudrang war so groß, daß er solche bald in der Kirche halten mußte. Alle hatten Zutritt. Ganz Rom schaarte sich nun um ihn, der höchste Adel, wie der ärmste Mann, Cardinäle, Bischöfe, Prälaten, Weltpriester und die ausgezeichnetsten Mitglieder der geistlichen Orden; sie vertrauten sich seiner Leitung an und nannten ihn ihren Vater. Bald führte er regelmäßige und mit vieler Weisheit angeordnete Andachtsübungen ein, um den Geist des Christenthums von neuem zu beleben. Als bestes Mittel hierzu erkannte er das häufige Predigen, nicht aber in prunkvollen Worten, sondern im ächtchristlichen katechetischen

Geiste, faßlich und belehrend für Hohe und Niedrige, für Gelehrte und Ungelehrte. Um sich den Irrthümern der Zeit zu widersetzen und den Geist der alten Kirche zu erwecken, ließ er alle Tage, ehe die Predigt anfing, während einer halben Stunde in der Kirche die Leben der Heiligen namentlich der Martyrer vorlesen, und dann lehrreiche Vorträge, abwechselnd über Moral, über die Grundlehren des Christenthums, über die hl. Schrift des alten und neuen Bundes, und über die Kirchengeschichte halten. Baronius mußte letztere halten. Erst nachdem dieser während mehreren Jahren dreimal von heiliger Stätte herab in der salbungsvollsten Weise die ganze Kirchengeschichte vorgetragen, befahl ihm der Heilige in Folge eines göttlichen Gesichtes seine Annales als Gegensatz der Centuriae Magdeburgenses (s. d. A.) zu schreiben, und wurde so der eigentliche Vater der Kirchengeschichte. Auf's liebevollste unterstützte er ihn hierbei, besonders aber durch Gebet um göttliche Erleuchtung, die diesem von Benedict XIV. ohne allen vorhergegangenen kirchlichen Proceß auf Grund seiner übernatürlichen Tugenden zum ehrwürdigen Diener Gottes durch ein besonderes Decret vom 12. Jenner 1745 erklärten Manne in größter Fülle zu Theil geworden. Baronius, vom tiefsten Dank ergriffen, bekannte auch in der Vorrede zum achten Bande seiner Annalen, die er als Cardinal und nach dem Tod des hl. Philipp herausgab, daß dieselben das alleinige Werk seines heiligen Vaters wären, und ließ dieses Geständniß später in der Form einer Votivtafel am Grabe des Heiligen zum ewigen Andenken aufhängen, wo es sich noch heute befindet. Als liebenswürdiger Zug des Heiligen darf nicht übergangen werden, daß er sich einen falschen Schlüssel zum Zimmer des Baronius hatte machen lassen, und demselben, während er in den Archiven arbeitete, die Stube in Ordnung hielt, um ihm Zeit für seine Arbeiten zu ersparen. Lange blieb der freundliche Wohlthäter verborgen, doch eines Tags kehrte Baronius früher als gewöhnlich zurück, und traf seinen liebevollen Vater gerade beschäftigt, ihm die Stube auszukehren. Die Florentiner, stolz auf ihren großen Landsmann, boten ihm ihre schöne Kirche nahe bei der Engelsbrücke an; hierher verlegte nun der Heilige seine Uebungen und schickte seine Jünger dahin; er blieb noch in seinem theuern S. Girolamo della Carità. Baronius besorgte für die kleine und heilige auserwählte Schaar neben seinen Arbeiten zugleich auch die Kirche, und schrieb, als Gregor XIII. der so wunderbar wachsenden Congregation das Kirchlein zur heiligen Jungfrau im Thälchen, S. Maria in Vallicella, geschenkt hatte, bei seiner Uebersiedlung in die neue Wohnung auf das Gesimse des Kamins im Recreationszimmer zu S. Giovanni de' Fiorentini mit einer Kohle in dankbarer Erinnerung die bedeutungsvollen Worte: Caesar Baronius cocus perpetuus: eine Inschrift, die heute noch von den Verehrern des unsterblichen Mannes mit Ehrfurcht gelesen wird. S. Maria in Vallicella wurde nun der eigentliche Schauplatz des Wirkens des Heiligen; das kleine Kirchlein, unfähig die ungeheure Zuhörerzahl zu fassen, wurde abgetragen und von Neuem erbaut. Baronius beklagte sich über die Kühnheit des Stifters, da dieser am Tage, wo er den gleichfalls erstaunten Baumeister in die Kirche brachte, um den Plan zur neuen zu entwerfen, kaum einige Pfennige besaß und sie, die Genossen, kaum zu leben hatten. Der hl. Philipp warf seinem bedächtigen Jünger Mißtrauen in die Vorsehung Gottes vor, und noch vor Sonnenuntergang hatte er einige zwanzigtausend Thaler zum Anfange des Baues vom hl. Carl Borromäus, seinem Beichtkinde, und andern unbekannten Verehrern erhalten. Die Kirche wurde in wenigen Jahren fertig und ist eine der schönsten in Rom. Die Vergoldung des Gewölbes allein kostete 60,000 Thaler. Der berühmte Peter von Cortona malte sie später aus. Jetzt wuchs und blühte die Congregation mit jedem Tage. Die demüthige Zelle und der annoch kleine an die Kirche angrenzende Betsaal, Oratorium genannt, wurde der Versammlungsort aller durch Wissenschaft und hohe Tugenden ausgezeichneten Männer, welche Rom und die nächste Umgebung des Papstes besaß. Kam der Heilige von seinen Predigten, die er nun auch zum Besten des Volkes auf öffentlichen Straßen hielt, des

Abends zurück, so erwarteten ihn an der Pforte Cardinäle, Bischöfe und Prälaten, Fürsten und Andere, um ihn um seinen Segen zu bitten und die Kleider zu küssen, da er sich aus Demuth nicht einmal von seinen liebsten Beichtkindern die Hände küssen ließ. Von hier aus führte er und Baronius sammt seinen Jüngern zwei-, nach Umständen auch mehrmals in der Woche die Gläubigen, weltliche wie geistliche, aller Stände, die sein Oratorium besuchten und von ihm zu einer weltlichen Bruderschaft organisirt wurden, truppenweis zu Hunderten in die ansehnlichsten Spitäler Roms, um den damals sehr vernachlässigten Kranken alle nur mögliche Liebesdienste zu erweisen, um Bette zu machen, vom Unflat zu reinigen, Bart und Haare zu scheeren, während welchen Beschäftigungen fromme Gebete verrichtet werden, und den Kranken Trost zugesprochen wird. Zuletzt werden den Kranken einige kleine Erfrischungen, die aus frommen Almosen der Mitglieder der Bruderschaft bestritten werden, verabfolgt. Mehrmals im Jahre, zu gewissen heiligen Zeiten, besonders aber am sogenannten fetten Donnerstag im Fasching führte der Heilige die Gläubigen in andächtiger Procession unter Gebet und Gesängen auf den Besuch der sieben Hauptkirchen Roms, bisweilen 10 bis 12,000 an der Zahl, um sie auf diese Weise von den rauschenden Zerstreuungen des in Rom so berühmten Carnevals abzuziehen und zu Gott zu wenden. Zu gleichem Zweck, um die Gläubigen vom Theater abzubringen, führte er die geistlichen Oratorien ein, die alle Sonn- und Feiertage von Allerheiligen bis Palmsonntag in dem schon erwähnten Betsaal gehalten werden, und die schönsten Gegenstände des alten wie des neuen Testaments darstellen, wie die Schöpfung, den Tod des Moses, den Auszug der Hebräer aus Aegypten, Aaron, David, Esther, die Wolke des Elias, Daniel in der Löwengrube, den Tod der Machabäer, den Mord der unschuldigen Kinder, die Flucht nach Aegypten, Christus im Tempel, den Verrath des Judas Iscariot, Christus auf dem Oelberge u. v. a. in alter Kirchenmusik, und in den Zwischenacten ergreifende Gebete und zwei kurze Predigten, die auf die Festlichkeit Bezug haben, die eine von einem kleinen begabten Knaben von 8 höchstens 10 Jahren, die andere von einem Priester der Congregation. In den schönen Frühlings- und Sommertagen führte der Heilige die Jünglinge nach dem Nachmittagsgottesdienste in einsame, herrlich gelegene Oerter, gewöhnlich auf den reizenden Berg des Klosters von St. Onofrio, unter die berühmte Eiche des Tasso, und unterhielt sie abwechselnd mit Gesang, Gebet, kleinem katechetischen Vortrag und mit unschuldigen Spielen, wobei er stets die erste Person spielte. Mit Einbruch der Nacht wurden sie wiederum zur Abendandacht in den Betsaal zurückgeführt, wo eine halbe Stunde stilles Gebet verrichtet, und die andere halbe Stunde die Litanei von der hl. Jungfrau, von allen Heiligen, der Rosenkranz, und andere Gebete gemeinschaftlich gebetet werden. Die ganze hl. Charwoche und die Osteroctav brachte der Heilige mit den Vätern und den Mitgliedern der Laienbruderschaft alle Abende im Pilgerhaus zur allerheiligsten Dreifaltigkeit zu. Auf diese Weise heiligte sich Philipp Neri und mit ihm ganz Rom, das ihn freudig und einstimmig seinen neuen Apostel nannte, und die Kirche bestätigte ihm diesen wohlerworbenen Titel. Selten ist ein Heiliger so allseitig und in solcher Fülle mit übernatürlichen Gaben von Gott begabt worden als er, und er gehört zu den größten Taumaturgen nicht allein seines Jahrhunderts, sondern der Kirche. Die überschwengliche Fülle dieser Gaben war bei ihm in den letzten zehn Jahren seines thatenreichen und wundervollen Lebens so groß, daß er sich nicht mehr in der Kirche vernehmen lassen, noch öffentlich das hl. Meßopfer verrichten konnte. Bestieg er die Kanzel, um über die Barmherzigkeit, über die Leiden Christi zu sprechen, oder von der hl. Jungfrau, für die er die zärtlichste Andacht hatte und die er nur seine Mutter nannte, so entquoll seinen Augen ein solcher Strom von Zähren, daß er die Stimme verlor und den Vortrag unterbrechen mußte. Setzte er sich von Altersschwäche auf einen Stuhl in einer Seitencapelle nieder, um der Predigt beizuwohnen, oder seiner Liebe zu Gott in der Anbetung des hl. Altarsacramentes freien Lauf zu lassen, so gerieth

er Angesichts des Volkes in Verzückung, und wurde öfters sammt seinem Stuhl schwebend mehrere Fuß von der Erde in der Mitte der Capelle gefunden. Heiter und gleichsam beschämt erwiederte er, zurückgekehrt in den natürlichen Zustand, den Gläubigen, die ihn schon bei Leben als Heiligen verehrten, lächelnd: ob sie noch nicht wüßten, daß er ein Narr und Phantast sei. Deßhalb las er auch die hl. Messe in einem kleinen Zimmerchen oberhalb seiner Stube und ließ Niemanden zu als einen Laienbruder der Congregation, der mit ihm in geistiger Correspondenz lebte und gleichfalls im Geruch der Heiligkeit gestorben ist. Er diente ihm die hl. Messe bis zum Sanctus, dann entließ er ihn mit dem Bedeuten, er solle zur Arbeit zurückkehren, da er nicht wünsche, daß die Congregation wegen seiner Narrheiten, so nannte er die häufigen Extasen, die er im Augenblick der Consecration und vor der hl. Communion erhielt, keinen Schaden litte. Diese Extasen dauerten gewöhnlich zwei, ja öfters drei und eine halbe Stunde, wobei er mit ausgestreckten Armen in Anbetung des allerheiligsten Sacramentes einige Fuß von der Erde erhoben schwebte. Der Bruder kehrte öfters von der Arbeit zurück und beobachtete den Heiligen durch eine kleine Oeffnung in der Thüre, und erkannte aus seinen Gesichtszügen, wann er wieder in den natürlichen Zustand zurückkehren würde. Alsdann trat er in die Capelle und setzte den Dienst der hl. Messe fort. Was Wunder, wenn selbst die Päpste, wie der hl. Pius V., Gregor XIII., Sixtus V., Gregor XIV. und Clemens VIII. diesen Mann Gottes zu ihrem Gewissensrathe nahmen, ihn liebten und verehrten, ihm sogar öfters die Hand küssen wollten, und ihn bei den wichtigsten Angelegenheiten der Kirche zu Rath zogen. Der hl. Philipp sprach und handelte überall mit apostolischer Freimüthigkeit, nur auf die vielen Verfolgungen, die ihm der Vater des Bösen, der Satan, erregte, erwiederte er nichts, und er trug sie mit englischer Sanftmuth. Weniger bekannt ist, darf aber nicht übergangen werden, daß die Kirche diesem schlichten Manne es verdankt, daß Frankreich der katholischen Religion erhalten worden. Heinrich IV., als König von Navarra, hatte bekanntlich dem Hugenottenthum entsagt und sich zur katholischen Religion bekannt. Im Feuer der bürgerlichen Kriege war er wieder von ihr abgefallen, den 25. Juli 1593 in der Abtei zum hl. Dionys bei Paris aber wiederum feierlich zu ihr zurückgekehrt. Es handelte sich nun um die Absolution vom Papste. Gregor XIV. schleuderte den Bann gegen ihn; sein Nachfolger Clemens VIII. hielt ihn aufrecht und ließ sich durch keine Bitten weder des Königs noch des französischen Episcopates zur Zurücknahme des Bannes und zur Wiederaufnahme des Königs in den Schooß der Kirche bewegen; ja er bedrohte den Herzog von Nevers, der an der Spitze einer glänzenden Gesandtschaft kam, um Verzeihung für seinen König zu erflehen, und sich bereits in Modena befand, mit dem Bann zu belegen, wenn er nur den Kirchenstaat betreten würde. Das hl. Collegium der Cardinäle war, mit Ausnahme sehr weniger, für diese Maßregel und unterstützte den Papst. Philipp Neri, im Geiste voraussehend, welch' großes Unglück durch die Weigerung des Papstes der Kirche von Frankreich bevorstand, das leicht eine Beute des Hugenottenthums und des fürchterlichsten Bürger- und Religionskrieges hätte werden können, zog sich mit seinem theuern Sohn Cäsar Baronius, dem Beichtvater des Papstes, auf mehrere Tage zurück, um in anhaltendem Gebet und Fasten die Erleuchtung des Herrn für den Papst in dieser Angelegenheit zu erflehen. In der Frühe des dritten Tages sagte der hl. Philipp voll von Entzücken zu Baronius: „Heute wird dich der Papst rufen, um bei dir zu beichten. Nach der Beicht, ehe du die Absolution ertheilest, wirst du ihm sagen: der Vater Philipp hat mir aufgetragen, Ew. Heil. weder die Absolution zu ertheilen, noch fortzufahren Ihr Beichtvater zu sein, wenn Sie dem König von Frankreich nicht die Absolution ertheilen." Clemens VIII., tief erschüttert über diesen Auftrag, erwiederte dem zitternden Berichterstatter, er solle ihm nur die Absolution ertheilen, für das Andere werde er schon sorgen. Ohne Verzug rief er das hl. Collegium ein, und Heinrich IV. wurde wiederum feierlich in den Schooß der Kirche aufgenommen.

Der König erfuhr diesen edlen Zug des Heiligen erst einige Jahre später, und drückte dem Baronius, der nach diesem Ereigniß den Purpur erhalten hatte, den 23. August 1601 seinen innigsten Dank aus und schenkte ihm einen vollständigen kostbaren Altardienst, Capelle genannt, bestehend in heiligen Gewändern für Messe, Vesper u. s. w. in Gold gewirkt und mit dem königlichen Wappen Frankreichs geschmückt; gleichfalls einen großen massiven Kelch von Gold und Silber, auch mit dem königlichen Wappen; historische Monumente, welche heute noch im Ordenshause aufbewahrt werden. Die Schreiben Heinrichs IV. an Baronius siehe bei R. Albericius presb. Congr. Oratorii: Venerab. Caes. Baronii S. R. E. Card. Bibliothecarii Epistolae et opuscula. Romae 1759. T. II. p. 63. Reich an Verdienst und verherrlicht durch Wunder starb der hl. Philipp den 26. Mai 1595 im 80. Jahre seines Alters am Tage und zur Stunde, die er lange vorhergesagt hatte. Paul V. erklärte ihn bereits fünf Jahre nach seinem Tode, im J. 1600, selig, und Gregor XV. im Jahr 1622 heilig. Anton Gallonius verfaßte zuerst im J. 1600 das Leben des Heiligen in lateinischer Sprache und chronologischer Weise; und noch in demselben Jahre in schöner italienischer Sprache in zusammenhängender Darstellung. Ausführlicher und nach den Acten der Heiligsprechung sind die Leben von Hieronymus Barnabeo und Jacob Bacci, Priestern der Congregation des Oratoriums von Rom; letzteres, zuerst erschienen in Rom 1622, ist am geschätztesten und erlebte gegen hundert Ausgaben, und wurde mehrmals in's Spanische, Portugiesische und Französische übersetzt. Auch der gelehrte Andreas Du Saussay, Bischof von Toul, verfaßte im Jahr 1664 eine daselbst gedruckte Lebensbeschreibung des hl. Philipp. Die Bollandisten ad 26. Maii T. VI. p. 460—656 nahmen die Leben von Gallonio und Barnabeo auf. Der hl. Stifter hinterließ keine Regeln für sein Institut, aus Demuth, wie er denn auch kurz vor seinem Tode, zum Bedauern Aller, seine ganzen Schriften, Briefe, fromme Gedichte u. s. w. verbrennen ließ, obschon ihn Baronius so oft darum ersuchte. Dieser, nun Superior der Congregation geworden, vereinte sich mit den Vätern, und sie setzten die Regeln, welche ihnen der Heilige bei Lebzeiten mündlich gegeben hatte, auf, vereinigten sie in ein Ganzes und Paul V. bestätigte sie durch eine Bulle den 24. Febr. 1612. Bull. Rom. T. V. p. 4. p. 297. Romae 1754. Dieses Institut ist nur auf Liebe gegründet, und ganz nach dem Geiste der ersten Christen; deßhalb nannte auch der hl. Franz v. Sales die Lebensweise dieser Väter eine vita angelica. Eigentlich sollen in die Congregation nur bereits ausgeweihte Priester bis zum 36. Jahre aufgenommen werden, oder mindestens solche, die bereits ihre theologischen Studien vollendet haben, und nahe daran sind, geweiht zu werden. Die Mitglieder leben alle in Gemeinschaft, und müssen sich auf eigene Kosten ernähren, haben einen gemeinschaftlichen Tisch und bezahlen dafür eine geringe Pension monatlich. So müssen sie sich auch alle andern Bedürfnisse bestreiten, bis auf die kleinsten; bei Krankheiten sogar die Arznei bezahlen, nur der Besuch des Hausarztes ist unentgeltlich; von der Congregation erhalten sie nichts als die nackte Wohnung. Sie verbinden sich durch keinerlei Gelübde, und können nach Belieben jederzeit das Institut verlassen, und alle ihre Habe, die sie mitgebracht haben, wieder mit sich nehmen. Trotz dieser unbegrenzten Freiheit sind die Austritte doch ungemein selten, und nur aus wichtigen Ursachen. Die Regierungsform ist eine rein republicanische; der Superior, der erste der Ehre nach, im Uebrigen jedem Mitglied gleich; auch er muß die verschiedenen Obliegenheiten als Prediger u. s. w. nach der festgesetzten Reihe, die mit ihm anfängt und mit dem letzten Vater, nach der Anciennetät seines Eintrittes in die Congregation, endet, verrichten; sogar vom Tischdienste, den die Väter, und nicht, wie in den übrigen Orden, die Laienbrüder besorgen, ist er nicht ausgeschlossen, mag er auch 80 Jahre haben; nur Krankheit befreit ihn davon. Auch bei Tische sitzen die Väter nicht nach den Aemtern, die sie bekleiden, sondern nach der Anciennetät; der Superior hat den ersten Platz. Bei Tische wird das strengste Stillschweigen beobachtet, und nie davon dispensirt, nicht einmal am

Fest des Heiligen, wo gewöhnlich mehrere Cardinäle, Erzbischöfe und andere ausgezeichnete Prälaten, die Fürsten Massimo und Cäsarini, Freunde und Wohlthäter der Congregation zur Tafel gezogen werden. Doch ist für dieses Stillschweigen, eben so streng wie bei den Carthäusern, ein schöner Ersatz in der herrlichen, vom hl. Philipp eingeführten und streng beobachteten Sitte der sogenannten Lösung der Dubien oder Zweifel. Es wird nämlich Mittags bei Tische eine halbe Stunde gelesen, und zwar sehr weise zuerst für zehn Minuten ungefähr ein Stück aus einem Kirchenvater, aus der hl. Schrift, und der Rest alsdann aus der Kirchengeschichte; am Abend eine starke Viertelstunde aus dem Martyrologium und den Leben der Heiligen. Nach dieser Lesung, Mittags und Abends, trägt ein Vater zwei Casus oder dubia vor, einen aus der hl. Schrift, den andern aus der Moral, die alsdann von den Vätern erklärt und gelöst werden müssen. Sind sie gelöst, so trägt der proponirende Vater dann in kurzer Recapitulation die Antworten für und gegen vor, und fügt, je nach Bedürfniß auch neue Gründe hinzu. Alle Gelehrsamkeit und Spitzfindigkeit ist absichtlich verboten, weil es mehr eine fromme, belehrende als untersuchende Unterhaltung sein soll; dabei muß sich der Proponirende an anerkannte, vom hl. Stuhl approbirte Schriftsteller halten, in der Exegese z. B. an Calmet, Maldonat, Menochius, Cornelius a Lapide ꝛc., in der Moral an hl. Alphons von Liguori, Suarez, Bellarmini, Voit, Antoine, an hl. Thomas v. Aquin, und jedesmal die Gewährschaft dieser Männer anführen, um sich nicht eigenen Phantasien hinzugeben. Das Proponiren der Dubien wie ihre Lösung, die höchstens eine halbe Stunde dauern darf, geschieht der Reihe und der Anciennetät nach; nur der Lösende darf sprechen, die Andern hören still zu; auch darf er immer nur auf ein Dubium antworten. Mehrere können über ein und dasselbe Dubium sprechen, jedoch nur einzeln, und wenn die Reihe an sie kömmt. Diese Uebung ist sehr ersprießlich, namentlich den Beichtvätern. Dem Superior zur Seite stehen vier Räthe, Deputati genannt, und leiten mit ihm die innern Angelegenheiten. Alle öffentliche Acten können nur von der gesammten Congregation entschieden werden, und zwar nach Stimmenmehrheit; der Superior hat wie jeder andere Vater nur eine Stimme, und proponirt bloß. Keiner, wenn er nicht 15 Jahre in der Congregation gewesen, kann Superior werden; vor drei Jahren hat Keiner Stimme; berathende Stimme erlangt man vom vierten bis zum zehnten Jahre; mit dem Eintritt in's eilfte Jahr erhält man entscheidende Stimme. Alle Aemter, selbst das des Superiors, sind bloß auf drei Jahre, die Aemterbekleidenden sind für ihre Amtsführung verantwortlich und müssen vorkommenden Schaden, wenn auch aus Versehen, auf eigene Kosten ersetzen. Die gesetzgebende Gewalt ruht in der Congregation; sie kann den Superior zur Rechenschaft ziehen, und ohne alle Concurrenz einer höhern kirchlichen Gewalt absetzen, auch vor der Zeit, und neu bestätigen, wenn sie es für gut befindet. Die mit der Amtsführung verbundenen Kosten muß Jeder selbst bestreiten, und am Ende des Jahres der Congregation Rechnung ablegen, wo er auch erst die Auslagen zurückerhält; nur die Auslagen für die Unterhaltung des Hauses, der Kirche und der Küche werden, da sie immer bedeutend sind, monatlich ausbezahlt. Unentgeltlich muß Jeder dienen. Die geistlichen Beschäftigungen der Väter haben wir in der Darstellung des Institutes bezeichnet; sie verrichten nebenbei in ihrer Kirche alle Pfarrdienste, ohne eine Pfarrei zu bilden, und unentgeltlich; sie hören Beichte, predigen, spenden die hl. Sacramente aus, versehen die Sterbenden u. s. w. Andere pfarrliche Jurisdictionshandlungen, wie Taufen und Trauungen ꝛc. in ihrer Kirche können sie nur mit Bewilligung und im Beisein der Pfarrer verrichten, und die Emolumente können auch diesen nur zufallen. Der Bischof ist der nächste Oberer der Congregation, kann aber außerhalb dem Bereich des Institutes, dessen Wächter er ist, den Mitgliedern nichts befehlen. Die verschiedenen Häuser stehen ohne allen Verband sich gegenüber, nur das der Liebe ausgenommen, und haben daher keinen General; jedes Haus ist völlig unabhängig, und hat seine eigene Obere. Es ist leicht begreiflich, daß ein

solches Institut von seinen Mitgliedern innigst geliebt wird. Als Baronius, unter Drohungen, genöthigt wurde, den Purpur anzunehmen, weinte er wie ein Kind, da er die Congregation noch am Tage seiner Erhebung verlassen mußte, und bat dieselbe fußfällig, ihm wenigstens den Schlüssel seiner Zelle zu bewilligen, um sich zu Zeiten in derselben in frommem Gebet zurückziehen zu können. Dasselbe that der fromme und gelehrte Fürst Colloredo, als er gleichfalls genöthigt den Purpur annahm; die Kirche verehrt ihn als ehrwürdigen Diener Gottes. Der Stachel der Ehre und des Ruhmes verwundet die Mitglieder des Institutes weniger als die selbst der strengsten Orden. Der hl. Philipp hat hierbei seinen Jüngern das beste Beispiel gegeben. Dreimal wies er mit launigem, ja fast beleidigendem Scherz den Purpur von sich. Mußten sie, was trotzdem sehr häufig geschah, hohe Würden in der Kirche übernehmen, so geschah dieß nur in Folge des heiligen Gehorsams gegen das Oberhaupt der Kirche. Als Scarampi, der Friedensstifter von Irland unter der Schreckenszeit von Cromwell von seiner mit Weisheit und Heiligkeit geführten außerordentlichen Mission in die Congregation zurückkehrte, und Urban VIII. ihn mit dem Purpur schmücken wollte, ersuchte er diesen mit Thränen, ihm, in Folge eines der hl. Jungfrau gemachten Gelübdes, die Erlaubniß zu ertheilen, in der wüthenden Pest, die Rom damals so sehr verheerte, den Kranken beistehen zu können, und fiel hierbei als Opfer seines christlichen Heroismus. Auch für die kirchlichen Wissenschaften brachte die Congregation die ausgezeichnetsten Männer hervor, wie Baronius, Gallonius, Bosius, Severanus, Arringhius (Roma subterranea), Raynaldus, Laderchi, Bianchini, De Magistris, Saccarelli, Gallandi (Bibliotheca Patrum) und Andere. In neuester Zeit bedauert Italien den Tod der Väter Antonio Cesari von Verona, des Wiederherstellers der schönen Sprache und Literatur des Landes, und Semeria von Turin, berühmt durch seine Secoli cristiani della Liguria (Turin 1843. 2 Bde. 4) und andere gediegene historische Werke, und im J. 1845 des Vaters Caraccioli, aus der ältesten fürstlichen Familie des Königreichs beider Sicilien, Cardinals und Erzbischofs von Neapel, Verfassers einiger kleinen salbungsvollen Andachtsschriften, wahren Vaters der Armen, der bei seinem Tode nur einige wenige Ducaten hinterließ. Wichtige Aufschlüsse über die Congregation und ihr Wirken geben: Giovanni Marciano: Memorie istoriche della Congregazione dell' Oratorio etc. Napoli 1693 — 1702. 5 voll. fol. Pregj della Congregazione dell' Oratorio d'un prete dell' Oratorio di Savigliano nel Piemonte. Venezia 1825. 2 voll. 8. Memorie degli Scrittori Filippini ossiano della Congñe dell' Oratorio di S. Filippo Neri, raccolte dal Marchese di Villarosa. Napoli 1837. 1 vol 4., sehr dürftig und unvollständig. Es ist keine bedeutende Stadt in Italien, die nicht ein Haus dieser Congregation aufzuweisen hat. — Auch nach Frankreich verbreitete sie sich bald: hier führte sie der ehrwürdige Diener Gottes, der Abbé und nachherige Cardinal Peter von Berülle (s. d. A.) mit Hilfe zweier Priester des Oratoriums von Rom ein, die sich in kurzer Zeit wunderbar entwickelte und über ganz Frankreich und Belgien sich verbreitete; sie unterscheidet sich nur darin von der italienischen Congregation des Oratoriums, daß alle Häuser unter einem einzigen Oberhaupt, einem General-Superior stehen, und sie sich mit der wissenschaftlichen und theologischen Bildung beschäftigt, Collegien und Seminarien leitet, was die italienische Congregation nicht thut. Auch sie gab dem Staate, der Kirche und der Wissenschaft große Männer. — In neuester Zeit, im J. 1847, führte der berühmte Johann Newmann, Mitglied der Universität von Oxford, zur katholischen Kirche zurückgekehrt, die italienische Congregation in England ein, nachdem er sich in Rom im Mutterhause mit seinen ersten sechs Genossen mit dem Geiste und den Gebräuchen des Institutes bekannt gemacht hatte. Heute zählt diese Congregation schon drei Häuser, zu Liverpool, Birmingham und London, und einige fünfzig Mitglieder, meistens ausgezeichnete Männer, welche zur Pusey'schen Schule gehörten und die englische Hochkirche verlassen haben. — Im eiskalten Boden von Teutschland konnte

diese zarte und warme Pflanze christlicher Nächstenliebe nicht gedeihen. Das Oratorium besaß allerdings zwei Häuser in München und Wien; in Vielem aber verschieden von denen in Italien. Die Mitglieder desselben waren eine Art Kapläne und wurden bezahlt. [Augustin Theiner.]

Nero, der fünfte römische Kaiser, geboren zu Antium am 15. December des Jahres 790 nach Erbauung Roms, war der Sohn des Cnejus Domitius Ahenobarbus und der Agrippina, der unwürdigen Tochter des Germanicus. Jener war so wenig besser als diese, daß er nach Sueton den ihm zur Geburt seines Sohnes Glück wünschenden Freunden sagte, der Abkömmling von ihm und Agrippina könne nur ein Ungeheuer sein, eine Voraussage, welche in der Folgezeit ihre vollste Erfüllung gefunden hat. Nero's, welcher ursprünglich Domitius Germanicus hieß, und der römischen Welt, deren Herr er einst werden sollte, erstes Unglück bestand darin, daß er nach dem frühen Tode des Vaters und der Verbannung der Mutter von seinem mütterlichen Oheim und Miterben Caligula des Vermögens beraubt und bei seiner Muhme Lepida in ziemlich ärmlichen Verhältnissen unter Aufsicht eines Tänzers und Barbiers erzogen wurde. Diese Vernachlässigung höherer Ausbildung des Geistes und Charakters war um so unheilvoller, als die Aussichten des Knaben mit einemmale vielversprechend zu werden begannen. Seine Mutter wurde von Kaiser Claudius in vierter Ehe zur Gemahlin genommen. Diese, in Absicht auf Ehrgeiz und Herrschsucht eine zweite Livia, wußte es bald dahin zu bringen, daß ihr Sohn mit Octavia, der Tochter des Kaisers verlobt und aus dem domitischen Geschlecht in das der Claudier aufgenommen wurde. All' das war von Agrippina darauf berechnet, ihrem Sohne auf Unkosten des jüngern Britannicus, des leiblichen Sprossen ihres Gemahles, die Nachfolge auf dem Throne der Cäsaren zu verschaffen. Der berühmte Philosoph Seneca war von Claudius nach Sardinien verbannt worden. Ueberzeugt nun, daß er dem Kaiser wegen des erlittenen Unrechts grolle, bewirkte Agrippina die Aufhebung seines Exils, verhalf ihm zur Prätur und wählte ihn zum Erzieher ihres Sohnes, um an ihm einen ergebenen Diener und Beförderer ihres großen Planes zu gewinnen. Auf dieselbe Absicht lief es hinaus, wenn der junge Domitius Germanicus, nach seiner Adoption Tiberius Claudius Nero Drusus Germanicus Cäsar genannt, außerordentlicherweise schon nach zurückgelegtem vierzehnten Lebensjahr mit der männlichen Toga bekleidet, mit proconsularischer Gewalt außerhalb Italiens ausgerüstet und zum Princeps Juventutis ernannt wurde; wenn endlich der blöde Claudius sich bereden ließ, dem Stiefsohn die Gunst des großen Haufens dadurch zu sichern, daß er Geschenke an die Soldaten und das Volk zu Rom austheilte und Spiele im Circus Maximus veranstaltete, bei denen — ominös genug — Britannicus in der Prätexta, Nero im Gewande des Triumphators erschien. Agrippina fühlte das Gewicht der Prätorianer. Um daher ihren Plan auch von dieser Seite aus zu fördern, wußte sie den Kaiser ohne Mühe zu bereden, an die Spitze der Leibwache den Burrus Afranius zu stellen, einen Militär von ausgezeichneten Eigenschaften, der indeß nicht vergessen konnte, wem er seine Erhebung vornehmlich zu verdanken habe. Zu Anfang des J. 806 ward die Vermählung des 15jährigen Nero mit seiner Verlobten Octavia vollzogen und der junge Ehemann angehalten, durch Vorträge im Senat seine Beredtsamkeit und seine Fürsorge für Rom und die Provinzen an den Tag zu legen. Ebenso wurde jede andere Gelegenheit benützt, ihm Gunst und Zutrauen des Volkes zu erwerben. Unterdeß hatten aber die Gegner Agrippina's und ihres Sohnes dem Kaiser die Augen geöffnet über das unwürdige Spiel, welches die ehrgeizige Gemahlin bisher mit ihm getrieben. Es war eine Eigenschaft des Claudius, durch Furcht, die man ihm erregte, sich leicht zu dem Aeußersten fortreißen zu lassen. Daher ließ er jetzt, über die Pläne Agrippina's in's Klare gesetzt, Aeußerungen fallen, aus denen diese nicht nur schließen mußte, daß den Kaiser seine letzte Heirath und die Adoption Nero's gereue, sondern auch, daß sich über ihrem Haupte ein Gewitter zusammenziehe, dessen verderblichen

Ausbruch sie nur durch zuvorkommende Maßnahmen zu beschwören vermöchte. Um also ihren eigenen Untergang durch den des Gatten abzuwenden, beeilte sie sich, denselben durch den Genuß vergifteter Pilze aus dem Wege zu räumen. Alsbald wußte Nero durch das Versprechen eines Donativs die Prätorianer für sich zu gewinnen. Von denselben zum Imperator ausgerufen, fand er von Seite des Senates und der Heere in den Provinzen willige Anerkennung. Das in der Curie vorgetragene Regierungsprogramm des neuen Herrschers war ein sehr hoffnungsreiches; dem Senat und den Magistraten sollten ihre alten Befugnisse bleiben, die Oeffentlichkeit der Criminalgerichte sollte wieder hergestellt, die übermäßige Macht der Freigelassenen in ihre Schranken zurückgewiesen werden. Doch die Rolle, welche Agrippina zu spielen gedachte, stand im schroffsten Gegensatze zu diesen Versprechungen; sie wollte nach der Ermordung ihres Gemahles im Namen des Sohnes über das römische Reich das Scepter führen. Von welcher Art diese Herrschaft sein würde, zeigte sich alsbald dadurch, daß sie nicht bloß den nichtswürdigen Freigelassenen Narcissus, der am Hofe des Claudius ihr hauptsächlichster Gegner gewesen, zum Tode nöthigte, sondern auch den M. Junius Silanus, einen reichen, einfältigen aber unbescholtenen Mann ohne Vorwissen Nero's einzig deßwegen aus dem Wege räumen ließ, weil man von ihm dem Nachkommen der Cäsaren als einem Manne sprach, welcher des Thrones würdiger wäre als der 17jährige durch Gattenmord erhobene Nero. Doch Seneca und Burrus thaten den weitern Plänen Agrippina's nicht bloß Einhalt, sie wußten der verbrecherischen Mutter die Herrschaft gänzlich aus den Händen zu winden. Beide blieben als Lehrer und Leiter an der Seite des jungen Kaisers, den sie zunächst in die Staatsgeschäfte einweihen sollten. Die Wichtigkeit dieser Stellung wuchs aber noch unendlich dadurch, daß Nero den ernsten Beschäftigungen seines kaiserlichen Amtes sich ganz und gar abhold bezeigte. Dadurch wurden Seneca und Burrus die bedeutendsten Männer des damaligen Roms, dessen sowie des ganzen Reiches factische Regenten sie lange Zeit waren. Und läßt es sich auch unmöglich läugnen, daß beide von dem schlimmen Geiste ihrer Zeit nicht unberührt geblieben, so muß doch andererseits anerkannt werden, daß sie sich allen Zweigen der Staatsverwaltung mit großer Hingebung, Festigkeit und Gerechtigkeitsliebe widmeten. Ist es daher auch eine Hyperbel, was Kaiser Trajan so oft geäußert haben soll, keines andern Fürsten Regierung sei so vortrefflich gewesen als Nero's erste fünf Jahre, so bleibt doch unwidersprechlich: Bis zum Tode von Burrus wurde die Regierung zu Rom in so löblicher Weise geführt, daß das Reich alle Ursache hatte, damit zufrieden zu sein. Unterdeß war Nero's Streben zumeist auf die schrankenlose Befriedigung seiner künstlerischen Einbildungen oder der sinnlichen Gelüste gerichtet. Seneca und Burrus von der Unmöglichkeit ihrer Bezähmung und Unterdrückung überzeugt, konnten daher — und zwar nicht ohne glücklichen Erfolg — einzig und allein nur darauf hinarbeiten, die Ausschweifungen seiner ungezügelten Leidenschaften für den Staat unschädlich zu machen. Um also ehrbare Frauen aus guten Häusern vor den Verführungskünsten des kaiserlichen Wüstlings zu sichern, hatten sie nichts dagegen, daß Nero sein Auge auf die Freigelassene Acte warf. Ganz anders aber benahm sich seine Mutter. Seit ihr Seneca und Burrus die Leitung der Staatsgeschäfte aus den Händen gewunden, wollte das durch und durch unsittliche Weib als strenge Sittenrichterin wenigstens das Privatleben des Sohnes beaufsichtigen und regeln. Weil aber all' ihr Eifern und Schelten ihren Absichten nur entgegenwirkte, suchte sie, zum andern Extrem hinüberspringend, den Sohn durch Liebkosungen und Bitten ihrem Willen wieder zu unterwerfen. Doch auch dieser Weg führte ebensowenig zum Ziel ihrer Wünsche. Deßwegen nimmt sie die Drohung in den Mund, mit Britannicus in's Lager zu gehen und demselben den Thron der Cäsaren zu verschaffen. Dadurch wurde die erste Unthat Nero's, die Ermordung des Britannicus herbeigeführt und der Bruch zwischen Kaiser und Mutter zu einem unheilbaren gemacht. Zugleich überließ sich Nero immer ungescheuter seinen Ausschweifungen, indem er

nächtlicher Weile in Sclaventracht vermummt mit seinen losen Genossen in den Gassen, Schenken und Hurenhäusern der Hauptstadt herumschwärmt, Raufhändel aufsucht und gelegentlich eine Tracht von Schlägen mit nach Hause nimmt, die Theaterparteien aneinander hetzt und in deren Raufereien seine unterhaltendste Kurzweil findet. Hatte aber Nero trotz aller Ausbrüche einer verwilderten Natur bis jetzt das Schimpflichste noch zu verbergen gewußt, so ward er dagegen im fünften Jahre der Regierung durch eine neue Buhlerin Poppäa Sabina in ein neues für den Staat höchst unheilvolles Stadium seiner verbrecherischen Laufbahn geführt. Nachdem Poppäa Sabina zuerst den Otho, einen der vertrautesten Freunde des Kaisers zum Ehebruch verleitet und dann geheirathet hatte, wurde sie mit einemmale die Buhlerin Nero's. Aber das letzte Ziel ihrer Wünsche lag höher — sie wünschte den Buhlen zum Gemahl zu bekommen. Doch wohl wissend, daß bei Lebzeiten Agrippina's eine Scheidung Nero's von seiner Gattin nie erfolgen würde, nährte und schürte sie den Haß zwischen Sohn und Mutter bis zu dem Grade, daß sie jenen vermochte, die Ermordung dieser zu befehlen und in's Werk zu setzen. Beängstigt durch diese fürchterliche Unthat richtete Nero von Neapel aus ein Klagschreiben wider Agrippina an den Senat. Doch obgleich die Väter aus dem Briefe des Kaisers das indirecte Geständniß des Muttermordes ohne Mühe herauslasen, so begnügten sie sich doch keineswegs, Nero's Rechtfertigung einfach zu genehmigen, sondern ordneten Dankgebete, Spiele und die Errichtung von Standbildern an. Der große Haufe der Hauptstadt wollte hinter solchen Bezeigungen nicht zurückbleiben und nahm den in ängstlicher Stimmung nach Rom zurückkehrenden Muttermörder mit den größten Ehren auf. Die nächsten Folgen dieser Unthat traten im Privatleben des Kaisers zu Tage. Nero, der lästigen Fesseln, welche ihm die Rücksicht auf die Mutter noch angelegt hatte, los und ledig geworden, warf sich nunmehr mit aller Leidenschaft der Jugend auf die Uebung seiner künstlerischen Liebhabereien. Hiebei begnügte er sich nicht, in einem geschlossenen Circus vor einem ausgewählten Publicum seine Kunst im Wagenlenken zu zeigen; er wollte auch seinen Hang für das Schauspiel befriedigen. So stiftete er, ohne anfänglich die öffentliche Bühne zu betreten, die scenischen Spiele der Juvenalia, welche er im Palaste oder in seinen Gärten zu geben pflegte; ebenso ordnete er im J. 813 in Nachahmung der olympischen Spiele, die nach seinem Namen benannten Neronia an, welche außer musicalischen und gymnastischen Kämpfen auch Wettrennen in sich begriffen. Nicht minder fand sich die Eitelkeit des jungen Kaisers durch den Gedanken geschmeichelt, sich den Lorbeerkranz des Dichters um die Schläfe zu winden. Demgemäß versammelte er um seine Person eine Schaar von Poetastern, welche entweder vorlasen oder schlechte Verse machten oder Nero's eigene übelgerathene Versuche verbesserten. Im gleichen Grade lächerlich war sein Verkehr mit den ihm später so verhaßt gewordenen Philosophen. Bei den Darstellungen der Bühne, bei den Spielen des Circus und Amphitheaters trat der Kaiser nicht nur selbst auf, sondern Männer und Frauen aus den erlauchtesten Häusern folgten gegen alle nationale Sitte und Wohlanständigkeit freiwillig oder gezwungen seinem Beispiele. „So ward Rom vor sich selbst entehrt und versank unter Anleitung Nero's jetzt in den Schlamm des tiefsten sittlichen Verderbens.“ Bisher hatten Seneca und Burrus den Kaiser wenigstens vor der entehrendsten Herabwürdigung, vor dem Auftreten auf öffentlichen Theatern fern zu halten vermocht. Wenn aber die Aussicht, ihn in den bisherigen Schranken zu halten, sich immer mehr verringerte, so stand noch außerdem zu befürchten, daß Nero die ungeheuern Kosten seiner so unkaiserlichen Liebhabereien auf dieselbe Weise wie früher Caligula aufzubringen versuchen möchte, ein Fall, der mit dem achten Jahre seiner Regierung wirklich eintrat und die gräuelvollste Periode derselben herbeiführte. Die Einleitung dazu bildete die Wiederherstellung des von Claudius aufgehobenen Majestätsgesetzes. Geistige Vorzüge, öffentliche Verdienste, großer Reichthum gaben der wieder erstandenen Rotte der Delatoren die vollkommensten und ausgiebigsten Argumente zu Anklagen auf Leib und Leben. Und jetzt,

da Gegenwart und Zukunft sich immer mehr zu umdüstern begann, starb auch Burrus nicht ohne den gegründeten Verdacht, daß der Kaiser durch Giftmord sich des mächtigen und unbequem gewordenen Mannes entledigt habe. Sein Tod brach auch Seneca's Einfluß, welcher in klarer Voraussicht des auch ihm drohenden Verhängnisses Haß und Abneigung seines kaiserlichen Zöglinges umsonst dadurch zu versöhnen strebte, daß er sich von dem öffentlichen Leben zurückzog und später seine Reichthümer dem Imperator zum Opfer brachte. Alle Macht vereinigte sich nunmehr in der Person des einen Gardecommandanten Tigellinus, „des ärgsten Schandbuben der Kaiserzeit". Das erste Opfer dieses Ungeheuers war der mit dem kaiserlichen Hause verwandte, in seinen Grundsätzen und Sitten strenge Rubellius Plautus nebst Cornelius Sulla, welche Männer Nero auf die grundlosesten Verdächtigungen und Einflüsterungen jenes heillosen Anstifters oder Helfershelfers zu allen Schandthaten ohne den mindesten Schein von Verbrechen und rechtlichem Verfahren durch ausgesendete Centurionen ermorden ließ. Jetzt konnte es der Kaiser auch wagen, einen längst beschlossenen Schritt zur Ausführung zu bringen: er verstieß seine junge, treffliche, von der Gunst des Volkes getragene Gattin Octavia und trat unmittelbar darauf in eheliche Verbindung mit der schändlichen Poppäa Sabina. Nicht zufrieden mit diesem Triumphe wußte es die neue Kaiserin bei Nero bald dahin zu bringen, daß er die schuldlose Octavia auf die Insel Pandataria verbannte und ihr wenige Tage nachher den Tod ankündigen ließ. „Ihr gewaltsames Lebensende im 20. Jahre des Alters war gräßlich wie ihr unverschuldeter Lebensjammer, seitdem sie an das kaiserliche Ungethüm gekettet war. Der ältern Agrippina Geschicke erregen unsere tiefe Theilnahme; aber Octavia's Unglücksloos übersteigt jede menschliche Klage. Ganz Rom trauert, nur der Senat beschließt Geschenke den Tempeln und Dankgebete den Göttern, wie stets, wenn der Fürst Verbannung oder Mord verhängt hat." Von nun an trat Nero in das letzte Stadium der Grausamkeit sinnlicher Lust oder wahnsinnigen Kunstgetriebes. Denn hatte der Kaiser, wie oben angeführt wurde, sich bis jetzt wenigstens damit begnügt, nur an den Juvenalien im Palaste oder in seinen Gärten als Sänger aufzutreten, so ließ sich seine ungemessene Eitelkeit nunmehr nicht mehr länger von dem Auftreten auf öffentlichen Bühnen zurückhalten, und nöthigte wie schon früher Männer und Frauen der edelsten Geschlechter, sich an diesen Entwürdigungen nationalen Wesens zu betheiligen. Eben so ungemessen war die Verschwendung, welche Nero bei seinen öffentlichen Gastmälern zeigte; Gastmäler, welche Leute jeglichen Ranges und Standes, Männer vom höchsten Adel bis herab zu Sclaven und Gladiatoren, Frauen und Mädchen aus den erlauchtesten Häusern wie die Schaaren der liederlichsten Buhlerinnen in einen wüsten Knäuel zusammenwarfen und das Spiel der wildesten Leidenschaften entfesselten. „Nie war das römische Leben so schandbarer Schmach preisgegeben als unter diesem Fürsten, der durch jegliche Unzucht befleckt, selbst das Aergste überbot und sogar mit der Unnatur die empörendste Posse der Oeffentlichkeit trieb." In diese schreckliche Zeit (Juli 817) fällt auch jene verheerende Feuersbrunst, bei welcher von den 14 Regionen der Hauptstadt nur vier unbeschädigt blieben, drei gänzlich niederbrannten, die sieben andern den Anblick der gräßlichsten Verwüstung darboten. Diese fürchterliche Catastrophe gab auch Veranlassung zur Verfolgung der römischen Christengemeinde. Denn wiewohl Tacitus (Annal. XV. 38) es unentschieden läßt, ob der Brand zufällig oder auf Anstiften des Kaisers entstanden, wiewohl die Regierung die löblichsten Anstalten traf, die allernächsten Folgen des schrecklichen Wehes zu lindern, so klagte doch die öffentliche Stimme den Kaiser der Mordbrennerei an, ja es lief sogar von Mund zu Mund die sicherlich falsche Sage, Nero habe an den Jammerscenen der brennenden Stadt sein Auge geweidet und zur Leier Verse auf den Untergang von Troja gesungen. Der Kaiser faßte daher den Entschluß, den ihm aufgebürdeten Frevel Andern, Schuldlosen zuzuschieben. Nun befand sich zu Rom eine große Anzahl von Juden, auf welche sich der Verdacht der

Brandstiftung leicht hätte werfen lassen. Aber diese hatten gerade mächtige Schutzredner im Palaste und selbst in dem Herzen des Tyrannen. War es darum nothwendig, andere Schlachtopfer zu wählen, so wurde das Loos der Schuld den Christen zugeworfen, die in dieser Zeit noch lediglich für eine neue, gefährliche, des Menschenhasses überwiesene Secte der Juden galten. Also wurde eine große Menge von Christen ergriffen, einige an's Kreuz geschlagen, andere in die Häute wilder Thiere eingenäht und der Wuth der Hunde preisgegeben, andere endlich mit brennbaren Stoffen überzogen, um in der Finsterniß der Nacht als Fackeln zu leuchten. Ueber Rom hinaus scheint sich die Verfolgung trotz der entgegengesetzten Nachricht des Orosius nicht erstreckt zu haben. Die verwüstete Stadt ließ Nero nach einem von ihm entworfenen Plane schöner wieder herstellen und erbaute für sich selbst den goldenen mit verschwenderischer Pracht eingerichteten Palast. Wenn aber selbst die entmenschte Hefe des Volkes die an den Christen verübten Gräuelthaten mißbilligte, so wurde der Unwille über die Verschwendung Nero's bei seinen Bauten, über die daraus hervorgehenden Maßlosigkeiten von Willkür und Ungerechtigkeit immer tiefer und allgemeiner. Um den neuen Geldverlegenheiten zu steuern, forderte der Kaiser unter dem Titel freier Geschenke ungeheure Summen von Privatleuten und Communen, und übte so schnöde Erpressung, daß er zu Rom selbst die Weihegeschenke der Tempel, die bei Siegen und Triumphen in den Heiligthümern niedergelegten Gelder plünderte und noch härtere Verluste die Provinzen trafen. Diese Gewaltthaten und die beständigen über dem Haupte eines jeden Mannes von Stand und Vermögen schwebenden Lebensgefahren führten endlich im Frühling des J. 818 die unter Senatoren, Rittern und Soldaten weit verzweigte Pisonische Verschwörung herbei. Doch dieser erste Versuch, das Joch des Tyrannen abzuschütteln, mußte bei dem schwachen und elenden Charakter der Hauptheilnehmer das kläglichste Ende nehmen und dem Kaiser den willkommensten Anlaß zu einer neuen Reihe der entsetzlichsten Blutscenen in die Hand geben. Nero ließ nicht bloß die wirklich Schuldigen ergreifen und hinrichten, sondern suchte sich auch aller derjenigen zu entledigen, welche ihm verhaßt oder verdächtig waren wie Seneca oder durch ihren Reichthum die Grausamkeit des Herrschers herausforderten. Nachdem Nero die Stadt mit Leichen erfüllt hatte, belohnte er die Angeber, die Soldaten besonders aber die Häupter des eben beendigten Blutgerichtes mit den glänzendsten Spenden und der Senat faßte auch dießmals die gewohnten Beschlüsse seiner eigenen Schande. Wenn durch all' das die Finanznoth Nero's nach dem Brande Roms in fortwährendem Steigen begriffen war, so wuchs auch des Kaisers Grausamkeit; sie ging einerseits aus jener hervor, sie war anderntheils eine schreckliche, viele neue Opfer verschlingende Nachwirkung der Pisonischen Verschwörung. Darum beklagte man weniger jene Vornehmen, welche hingerafft wurden von der verheerenden Seuche, die wie im Bunde mit Nero im Herbste 818 zu Rom 30,000 Menschen tödtete. Worüber man sich einzig und allein freute, war der im gleichen Jahre durch den Jähzorn des Wütherichs herbeigeführte Tod der unzüchtigen Poppäa Sabina. Das neue Jahr 819 begann mit denselben Mördereien, mit welchen das alte zu Ende gegangen war. Unter denjenigen, welche jetzt der Grausamkeit Nero's erlagen, stehen Barea Soranus und Thrasea Pätus oben an. Beide Männer, adelig und reich, huldigten den Grundsätzen der Stoa und suchten denselben practische Geltung im Staate zu verschaffen. So trat die Philosophie und besonders die stoische in politische Opposition gegen die Schlechtigkeit der Regierung und das daraus hervorgegangene allgemeine Verderben des privaten und öffentlichen Lebens der Römer. Das auch bei den schmachvollsten Verhandlungen und Beschlüssen des Senates unbeugsame Haupt dieser Opposition war Thrasea Pätus, ohne Frage der größte Charakter dieser Zeit. Als diese Opposition nichts fruchtete, zog Pätus sich vom öffentlichen Leben zurück. Aber statt der Vergessenheit zu verfallen, machte er sich gerade dadurch, daß sein Name und seine Abstimmungen in den actis diurnis umsonst gesucht wurden, nur um so

bemerklicher. Konnte Nero diesen Mann, dessen Bedeutung er kannte, nicht für sich gewinnen, so war sein Verderben entschieden. Unter den nichtigsten Vorwänden wurde er mit Soranus des Hochverraths angeklagt und verurtheilt. Mit den Worten: „diese Spende Jupiter dem Befreier“ ließ er sich die Adern öffnen. So verschied dieser großartige Charakter der Kaiserzeit; mit ihm sank jeder moralische Halt für den Senat und die letzte Schranke gegen die schandbare Herrschaft.“ Mit schlauer Berechnung hatte Nero die Verurtheilung des Pätus auf die Zeit aufgespart, um welche der parthische Prinz Tiridates nach Rom kam, um vom Kaiser die Bestätigung seiner Herrschaft über Armenien zu erlangen. Durch das, was dieses Ereigniß zu sehen und zu hören gab, sollten die Römer von der Erinnerung an jene Schandthat abgebracht werden. Es ist bekannt, daß diese Reise des Tiridates dem römischen Staate ungeheure Summen kostete, daß der Kaiser Alles that, um seinem Gaste die Macht des Reiches und den Glanz seiner kaiserlichen Majestät recht vor Augen zu legen. Ja durch die Unterwürfigkeit des Tiridates geschmeichelt, konnte Nero sich die neue von Tiridates nach Gebühr gewürdigte Selbstentwürdigung nicht versagen, zu Ehren desselben im Theater als Citherspieler und im Circus als Wagenlenker aufzutreten. Bald nach der Abreise des Parthers wandelte den Kaiser die Lust an, seine Künste auch außerhalb Italiens zu zeigen. Daher setzte er im Herbste 819 mit einer großen Schaar anderer Kunst- und Schandgenossen und mit einem 5000 Mann starken Corps von Beifallklatschern nach Griechenland über und trat während des folgenden Jahres in allen Städten, welche Kampfspiele hatten, als Wagenlenker, Citharöde, Herold und Tragöde auf. Auch diese Entehrung der kaiserlichen Majestät verschlang ungeheure Summen. Um dieselben wieder zu ersetzen, wurde ganz Griechenland von Nero ausgeplündert und weder Heiliges noch Profanes verschont. Zugleich wurden ganz wie zu Rom eine Menge von Leuten einzig um ihres Reichthumes willen ermordet, ihr Vermögen zu Gunsten des Fiscus eingezogen. Während Nero in Griechenland verweilte, hatte der Freigelassene Helius zu Rom ganz nach der blutigen Willkür und Grausamkeit seines Herrn geschaltet. Daher war die Unzufriedenheit eine so bedenkliche geworden; daß der Kaiser nicht ohne Bangigkeit nach Hause zurückkehrte. Doch legten sich die Wogen der allgemeinen Unzufriedenheit bei der Rückkunft des Kaisers alsbald wieder so augenblicklich und vollständig, daß alle Stände ihm mit der kriechendsten Unterwürfigkeit entgegenkamen und Nero frohen Muthes abermals seinen gewohnten Liebhabereien fröhnte. Unterdessen aber bereitete sich die Befreiung von dem schrecklichen Tyrannen in den westlichen Provinzen vor. Das mißhandelte Gallien erhob unter C. Julius Vinder zuerst die Fahne des Aufruhrs, der den Kaiser anfänglich nicht im mindesten beunruhigte. Er ward erst erschüttert, als die weitere Kunde erscholl, daß auch Galba und Spanien abgefallen, seine Freunde zur Gegenpartei übergegangen seien. Jetzt wollte er den Senat ermorden, die Stadt in Brand stecken lassen, sich nach Alexandrien begeben, um sich dort von dem Erwerbe seiner Künste zu nähren. Doch als er sich auch von seiner Leibwache verlassen sah, erkannte er, daß sein Loos besiegelt und entschieden war und floh auf das Landgut eines Freigelassenen. Als aber auch dieses Versteck entdeckt war, als die ausgesendeten Reiter bereits herannahten, um ihn zu ergreifen und der gerechten Strafe zu überantworten, gab er endlich mit den bekannten Worten: „Welcher Künstler stirbt in mir“, feige und zögernd sich den Tod (Junius 821). Indeß war mit dem Ende Nero's, des letzten Kaisers der julisch-claudischen Dynastie, für die römische Welt das Ziel ihrer Leiden noch nicht gekommen. Vielmehr sollte sie in dem raschen Wechsel der drei nächsten Herrscher neuen Stürmen und Kämpfen entgegengehen, bis ihr endlich mit der Thronbesteigung der Flavier wieder fröhlichere Zeiten erblühten. [Allgayer.]

Nesroch (נִסְרֹךְ 2 Kön. 19, 37. Js. 37, 38 mit unbekannter Ableitung [vgl. Fürst, Concordantia], indeß gewöhnlich mit Gesenius Thes. s. v. = נֶשֶׁר Adler genommen, mit der persischen Intensiv-Endigung och, ach, d. i. mächtiger

Adler, LXX. Νασαρὰχ und Μεσερὰχ, Vulg. Nesroch), eine assyrische Gottheit, von der uns die Alten, wie überhaupt vom assyrischen Culte, nichts Genaueres berichten. Movers (Phön. I. 68 u. 506) hält Nisroch für die oberste Gottheit der Assyrier, und bezieht auf ihn die Stelle des Philo bei Eusebius (praep. Evang. I. 10) „Zoroaster lehre, die höchste Gottheit werde mit dem Adlerkopfe dargestellt.“ Der assyrische Nisroch entspräche somit dem persischen Ormuzd, dessen Symbol der Adler war (vgl. Creuzer, Symb. I. 723), sowie dem ägyptischen Sonnengotte Phoe, immer mit dem Adler- oder Falkenkopfe abgebildet; im canaanitischen Culte stünde ihm der tyrische Sonnenbaal am nächsten (s. d. Art. Baal). Die Angaben der Rabbinen sind pure etymologische Spielereien und aus einer viel zu späten Zeit, um traditionelles Gewicht zu haben. Möchten die Ausgrabungen um Ninive bald auch über diese Nacht des assyrischen Cultus Licht verbreiten. Vrgl. hiezu den Art. Assyrien, Emanation.

Nestor, der Vater der russischen Geschichte, Mönch des Höhlenklosters zu Kiew, geboren um 1056, trat mit 17 Jahren in dieses Kloster und lebte darin 40 Jahre. Während es unter den viel gebildeteren europäischen Nationen damals eine außerordentliche Seltenheit war, die Geschichte in der Muttersprache zu schreiben, schrieb Nestor die Annalen seiner Nation in der Landessprache, die erste Chronik, welche die Russen bekamen, welche auch bezüglich ihres Inhaltes von Wichtigkeit ist, denn obgleich sie ganz im Geiste und der Art byzantinischer Schriftsteller abgefaßt ist, öffnet sie uns doch in anziehender und glaubwürdiger Weise den Norden und macht uns mit Völkern und deren Sitten und Gewohnheiten bekannt, die sonst im undurchdringlichen Dunkel geblieben wären. Nestors Annalen fangen von der Sündfluth an, gehen aber bald zur Geschichte der Slaven und des russischen Reiches über und beschreiben dessen Schicksale bis zum J. 1110 einschließlich in bestimmter Zeitordnung und selbst mit eingerückten Friedensschlüssen. Nestors Werk erschien zu Petersburg 1767, und Schlözer machte sich durch eine Uebersetzung desselben (Göttingen 1802, 5 Bände) verdient. Nestors Beispiel ermunterte Andere zur Fortsetzung seiner russischen Annalen, den Bischof Sylvester von Perejaslawl († 1124), dann zwei andere Ungenannte, den Bischof Simon und Andere in ununterbrochener Reihe bis in's 17te Jahrhundert herab. Außer den Annalen schrieb Nestor auch das Patericon des kiewischen Höhlenklosters, worin das strenge Leben der Mönche dieses Klosters beschrieben wird, welches damals von höchster Bedeutung für Rußland war als eine Pflanzstätte des klösterlichen Lebens, der Tugend und wissenschaftlicher Thätigkeit. S. Schröckh, Kirchengesch. B. 24; Strahls Gesch. der russ. Kirche und des russ. Staates; Karamsin, russ. Geschichte. [Schrödl.]

Nestorius und die Nestorianer. Nestorius stammte aus Germanicia, einem Bischofssitze in der Provinz Euphratesia unter dem Patriarchate von Antiochien, wahrscheinlich von niedrigem Geschlechte. Nachdem er verschiedene Reisen gemacht, kam er nach Antiochien, wo er den Unterricht des Theodor von Mopsveste genossen haben mag, und mit dem nachmaligen Patriarchen Johann von Antiochien und dem bedeutend jüngern Theodoret von Cyrus näher bekannt wurde. Er wohnte in einem Kloster, nach einem spätern Berichte dem des Euprepius. In Antiochien wurde er zum Presbyter geweiht. Hier stand er besonders bei dem Volke in sehr hohem Ansehen, und in der That hatte er diejenigen äußern Eigenschaften, die ihn empfahlen: eine wohlklingende Stimme und eine Fertigkeit im Sprechen, jedoch ohne höhere geistige Bildung. Von Außen betrachtet, war sein Wandel musterhaft. Er ging selten unter die Leute, saß zu Hause über Büchern, und gab sich durch Kleidung, Abgezehrtheit und Bläße das Ansehen eines sittenstrengen Mannes. Dadurch wurde er in Kurzem weithin berühmt. Als darum im J. 427 der Patriarch Sisinnius von Constantinopel mit Tode abgegangen war, und man über die Wahl eines neuen Patriarchen im Streite lag — es standen sich zwei Parteien gegenüber — so wollte der Hof, um zugleich den Frieden und die beste Wahl zu erzielen, einen Fremden

herbeirufen. Der Ruhm des Nestorius und wohl auch die Erinnerung an den gleichfalls von Antiochien berufenen Johannes Chrysostomus, entschieden für Nestorius. Das Weitere siehe in dem Art. Ephesus, dritte allg. Syn., das. Bd. III. S. 607. — Nachdem der Hof von Constantinopel den Nestorius hatte fallen lassen, so durfte er sich in sein Kloster in Antiochien zurückziehen. Hier blieb er etwa vier Jahre, wurde sehr geehrt, erhielt Geschenke und auch Briefe, besonders von Theodoret. Johann von Antiochien scheint, weil Nestorius der Annahme des Friedens von Seiten der Orientalen im Wege stand, seine Entfernung ausgewirkt zu haben. Nestorius sollte nach Petra, wie man meint in Arabien, kommen; später aber findet er sich in Oasis. Man nennt zwei oder drei Städte und Gegenden dieses Namens, von denen eine einen Bischof hatte. Oasis war ein gewöhnlicher Verbannungsort. Von da wurde er nach seiner eigenen Erzählung durch Einfälle von Barbaren (Blemmyer) vertrieben, und begab sich nach Panopolis, von wo er an den Statthalter von Thebais schrieb. Der Statthalter ließ ihn nach Elephantine an die äußerste Grenze von Thebais durch Soldaten bringen; er gab aber, ehe die Reise vollendet war, Gegenbefehl, und Nestorius sollte an einen andern Ort geführt werden. Auf dieser Reise kam er wahrscheinlich auf eine klägliche Weise um das Leben. Daß Würmer noch zu Lebzeiten die Zunge des Nestorius zernagt haben, ist eine Zuthat Späterer. Socrates, h. e. L. VII, 29—35. Evagrius, h. e. L. I. 2—7. Marius Mercator, T. 48. ap. Migne P., Liberati Diaconi breviarium c. Nestorian. et Eutych. ap. Migne P., T. 68. Mansi, T. IV et V. — Die Nestorianer. Nach der Synode von Ephesus fügte sich ein Theil der morgenländischen Bischöfe, und trat in Kirchengemeinschaft mit dem hl. Cyrill zurück; andere weigerten sich dessen hartnäckig, weil sie den Cyrill für einen Häretiker hielten. Gegen die Widerspenstigen wurde mit Strenge verfahren. Evagrius erzählt, daß die Nestorianer in Constantinopel von dem gegen die Eutychianer so erbitterten Kaiser Marcian verlangten, daß die Ueberreste des Nestorius von Aegypten nach Constantinopel gebracht würden. Während des Concils von Chalcedon (s. d. A.) erhoben sie ihr Geschrei wieder, daß man den Unschuldigen und Heiligen anathematisire. Der Kaiser befahl den Soldaten, sie von da zu vertreiben. Die persische Schule zu Edessa war noch eine Zeitlang ein Halt der Nestorianer im römischen Reiche, bis zum J. 489, in welchem sie Kaiser Zeno schließen ließ. Mit dem J. 489 kann man die Austreibung des Nestorianismus aus dem römischen Reiche als vollendet ansehen, um dieselbe Zeit aber auch die Herrschaft desselben in dem persischen Reiche, besonders durch Barsumas, Babäus u. A. (siehe den Art. Barsumas, Edessa, Ibas u. A.). Babäus, Nachfolger des Acacius als Bischof von Seleucia, erklärte sich offen zu Gunsten der Nestorianer — 498. Der Erzbischof von Seleucia, das geistige Haupt der Nestorianer, nahm den Titel „Patriarch des Morgenlandes" an. Es wird sogar behauptet, daß ein persischer König zu den Nestorianern übergetreten sei. Das politische Interesse und die beständige Feindschaft mit Ostrom machte die persischen Könige zu natürlichen Beschützern der Nestorianer. Diese aber breiteten mit großer Thätigkeit und merkwürdigem Erfolg ihr Christenthum von Persien nach den andern Ländern Asiens aus. Cosmas Indicopleustes, ein Mönch, der zu den Zeiten des Kaisers Justinian Asien durchreiste, berichtet, daß die Nestorianer Bischöfe, Martyrer und Priester in Indien, dem glücklichen Arabien und Socatra, unter den Bactrianern, den Huns, den Persoarmeniern, Medern und Elamitern hätten. Ja ihre Metropolitane seien bis nach China vorgedrungen. Auch von der Insel Ceylon sagt derselbe, persische Christen seien dort, mit einem von Persien erwählten Priester. Wann diese christliche Gesellschaft in Ceylon unterging, ist nicht bekannt. Aber Ibn Batuta und Abu Zeyd im neunten Jahrh. erwähnen keiner Christen daselbst; der letztere erwähnt Manichäer, und Marco Polo im 13ten Jahrh. erwähnt auch keiner Christen. Das Aufkommen der Mohammedaner und die Unterbrechung des Verkehrs mit dem Abendlande mag die kirchliche Blüthe in Ceylon erstickt haben. Vgl. The christianity in

Ceylon, its introduction and progress etc. by Sir-Tennent, und den Bericht darüber im „Tablet“ vom 29. März 1851. „Topographia christiana“ von Cosmas J. — Was China anbelangt, so fanden die Jesuiten im J. 1625 die berühmte Inschrift vom J. 781 n. Ch. zu Se-gan-fu (s. d. A. China), wornach das Christenthum im J. 636 (620) durch den Alopen oder Alopuen zuerst verkündigt wurde. Ueber diese Inschrift heben wir noch das Folgende hervor. Mit alleiniger Ausnahme von zwei Fällen haben sich die Nestorianer in der Zeit von 620 bis 781 n. Ch. der kaiserlichen Gunst zu erfreuen gehabt, und ihre Lehren waren bei Hofe und im ganzen Reiche gepredigt worden. Die Inschrift, deren Aechtheit endlich allgemein zugegeben zu werden scheint, enthält eine Auseinandersetzung des Glaubens der Secte, ihrer eigenthümlichen Lehren und Ceremonien, eine kurze Beschreibung der Fortschritte des Christenthums in China, und die Namen der Missionäre, welche das Evangelium in diesem Lande predigten. Die Zeit der Errichtung des Denkmals ist in den folgenden Worten gegeben: „Unter der Regierung der Familie des großen Tang, im zweiten Jahre der Regierung des Kihn Kong, am Sonntage, dem siebenten Tage des Herbstmonats wurde dieser Stein errichtet, unter der Amtsführung des Bischofs Hing Kiuh in der Kirche von China; ein Mandarin, dessen Name Lieu-sieh-kih-jen und dessen Titel Keao-y-Kuun, hat diese Inschrift mit eigener Hand geschrieben.“ In syrischer Sprache ist an den Rand geschrieben: „In den Tagen des Vaters der Väter Mar Ananjesos, des Patriarchen.“ Unten befinden sich ebenfalls in syrischer Sprache die Worte: „Im griechischen Jahre 1092, Mar Dschezedbuzd ein Presbyter und Chorepiscopus der königlichen Stadt Chumdan, der Sohn des Millesios glücklichen Angedenkens, eines Presbyters von Balkh in Tochuristan errichtete diese Tafel von Stein, auf welcher die Gesetze unsers Heilandes und die Predigten unserer Väter von den Kaisern von China aufgeschrieben sind. Nach diesen Angaben bestimmt sich das Datum der Inschrift auf das J. 781 n. Chr. Zwar starb der Patriarch Ananjesos um 778. Es ist darum höchst wahrscheinlich, daß die Nachricht von seinem Tode um diese Zeit die so entfernten Gegenden von China noch nicht erreicht hatte. Die Inschrift steht bei Assemani, biblioth. orient., sowie bei d'Herbelot in den Supplementen zu seiner bibliothèque orientale. — Daß der Nestorianismus sich auch nach Indien verbreitete, dafür sind die sogenannten Thomaschristen ein Beweis (s. Indien). Als die Portugiesen nach Indien kamen, fanden sie dort an der Küste von Malabar Christen, welche sich Christen des hl. Thomas nannten und damals in 1400 Dörfern wohnten. Sie hatten einen Bischof oder Erzbischof, der ihnen von dem nestorianischen Patriarchen von Babylon oder besser von Mosul zugesandt war. Sie wünschten die Hilfe der Portugiesen gegen die Verfolgungen einiger heidnischen Fürsten. Sie glaubten, ihr Christenthum von dem Apostel Thomas erhalten zu haben. Die Versuche der portugiesischen Missionäre, besonders der Jesuiten, sie zu der Kirche zurückzuführen, hatten großen Erfolg. Die Geschichte dieser Mission beschrieb portugiesisch der Augustiner Govea; sein Buch erschien 1609 französisch zu Brüssel u. d. T.: „Histoire orientale des grands progrès de l'église catholique, en la réduction des anciens Chrétiens dits de St. Thomas.“ Später — seit 1685 — kamen syrische Jacobiten (s. d. A.) an die Küste von Malabar, die unter holländische Herrschaft gekommen war, und die Nestorianer wurden, ohne es zu wissen, Jacobiten oder Eutychianer (s. Monophysiten). Als die Araber das persische Reich stürzten, fanden sie daselbst die Chaldäer (Nestorianer) sehr mächtig. Selbst in Arabien hatten sich dieselben ausgebreitet. Bekannt ist die Behauptung, daß Mohammed (s. d. A.) mit einem nestorianischen Mönche Sergius in Verbindung gestanden. Und man glaubt, daß er die Gelehrsamkeit und die Traditionen, die sich in seinem Koran finden, diesem Mönche verdanke. Mohammed selbst war den Nestorianern gewogen. Als er zur Macht gelangt war, soll er ihnen ein Document ausgestellt haben, das ihnen nicht bloß Schutz verlieh, sondern auch viele Privilegien ertheilte. Sie waren frei vom Kriegsdienste; ihre Geistlich-

keit frei von Abgaben; ihre Gesetze und Gebräuche sollten geachtet werden. Die Abgaben der Laien waren bei den Reichern auf 12, bei den Aermern auf 4 Geldstücke festgestellt. Wenn ein christliches Frauenzimmer in den Dienst eines Muselmanns trete, so ist sie nicht gezwungen, ihre Religion zu wechseln; sie darf den Gebräuchen ihres Glaubens frei nachleben. Ueber dieses sogenannte „Testamentum Mahometi" berichten Bar Hebräus, Maris und Amros (Assemani B. O. IV. p. 59). Doch wird die Aechtheit dieses Tractats von den meistern Neuern angestritten. Wie glücklich sich die Nestorianer unter den Arabern befanden, erhellt aus einem Brief des Patriarchen Jesujabos an Simon, den Metropoliten einer persischen Stadt: „Sogar die Araber, denen in diesen Tagen der Allmächtige die Herrschaft der Erde gegeben," schreibt er, „befinden sich unter uns, wie du weißt. Sie verfolgen aber die christliche Religion nicht, sondern rühmen im Gegentheil unsern Glauben, und ehren die Priester und Heiligen des Herrn und beschenken seine Kirchen und Klöster." Assemani, vol. III. p. 131. Um die Zeit des Einfalls der Araber war die orientalische Gelehrsamkeit hauptsächlich bei den Chaldäern zu finden. Durch ihre Kenntnisse und ihre Brauchbarkeit erlangten sie die Gunst der Kaliphen, die sie zu ihren Geheimschreibern, Aerzten und Schatzmeistern wählten. In diesen hohen Stellungen konnten sie ihre Glaubensgenossen schützen und ermuthigen. Diese Thatsache wirft ein neues Licht auf die sogenannte eigenthümliche und selbstgeschaffene Bildung der Araber. Die Chaldäer hatten eine Menge von griechischen Werken erhalten, und durch sie kamen dieselben zu den Arabern. Auf den Schulen zu Edessa, Nisibis, Seleucia oder Mahuza und Dorkena wurde das Chaldäische, Syrische und Griechische gelehrt, ebenso Grammatik, Rhetorik, Poesie, Dialectik, Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie und Medicin. In öffentlichen Bibliotheken wurden die Abhandlungen der Lehrer aufbewahrt (Assemani, IV. p. 943). Die Werke der griechischen Aerzte und Philosophen waren schon früher in's Chaldäische übersetzt worden. Auf den Befehl der Kaliphen wurden sie von nestorianischen Chaldäern in's Arabische übersetzt. Unter den Werken, die der Kaliphe Al-Mamun — 809—833 — seinen chaldäischen Unterthanen anvertraute, waren besonders die Schriften des Aristoteles und Galenus, sowie andere in griechischer, persischer, chaldäischer und ägyptischer Sprache. Auch schickte er gelehrte Nestorianer nach Syrien, Armenien und Aegypten, um Manuscripte und den Beistand der gelehrtesten Leute zu suchen. Von starren Muselmännern darüber zur Rede gestellt, soll er gesagt haben: „Wenn ich einem Christen die Sorge fur meinen Körper anvertraue, in welchem meine Seele und mein Geist wohnt, warum soll ich ihn nicht mit den Worten einer Person betrauen, die ich nicht kenne, besonders wenn sie Gegenstände betreffen, welche weder mit seinem noch mit meinem Glauben in Verbindung stehen?" Assemani, der die Geschichte der Nestorianer und Monophysiten schrieb, gibt eine lange Liste von Uebersetzern und Erklärern des Aristoteles. Ebenso hat ein syrischer Schriftsteller ein Verzeichniß von Werken chaldäischer Schriftsteller hinterlassen. Assem. IV. p. 743. Merkwürdig ist, was Humboldt in seinem „Kosmos" (Bd. II. S. 247) über das Verhältniß der Nestorianer zu den Arabern sagt: „In den wundersamen Bestimmungen der Weltordnung lag es, daß die christliche Secte der Nestorianer, welche einen sehr wichtigen Einfluß auf die räumliche Verbreitung der Kenntnisse ausgeübt hat, auch den Arabern, ehe diese nach dem vielgelehrten und streitsüchtigen Alexandrien kamen, nützlich wurde, ja daß der christliche Nestorianismus unter dem Schutze des bewaffneten Islam tief in das östliche Asien dringen konnte. Die Araber wurden nämlich mit der griechischen Literatur erst durch die Syrer, einen ihnen verwandten semitischen Stamm, bekannt, während die Syrer selbst, kaum anderthalb Jahrhunderte früher, die Kenntniß der griechischen Literatur erst durch die Nestorianer empfangen hatten. Aerzte, die in den Lehranstalten der Griechen und auf der berühmten von den nestorianischen Christen zu Edessa in Mesopotamien gestifteten medicinischen Schule gebildet waren, lebten schon zu Mohammeds Zeiten, mit diesem

und mit Abu-Bekr befreundet, in Mekka. Die Schule von Edessa, ein Vorbild der Benedictinerschulen von Monte-Cassino und Salerno, erweckte die naturwissenschaftliche Untersuchung der Heilstoffe aus dem Mineral- und Pflanzenreiche. Als durch christlichen Fanatismus unter Zeno dem Isaurier sie aufgelöst wurde, zerstreuten sich die Nestorianer nach Persien, wo sie bald eine politische Wichtigkeit erlangten und ein neues, vielbesuchtes medicinisches Institut zu Dschondisapur in Khusistan stifteten. Es gelang ihnen, ihre Kenntnisse und ihren Glauben gegen die Mitte des siebenten Jahrhunderts bis nach China unter der Dynastie der Thang zu verbreiten, 572 Jahre nachdem der Buddhismus dort aus Indien eingedrungen war. Der Samen abendländischer Cultur, in Persien durch gelehrte Mönche und durch die von Justinian verfolgten Philosophen der letzten platonischen Schule von Athen ausgestreut, hatte einen wohlthätigen Einfluß auf die Araber während ihrer ersten asiatischen Feldzüge ausgeübt. So schwach auch die Kenntnisse der nestorianischen Priester mögen gewesen sein, so konnten sie doch, ihrer eigenthümlichen medicinischen Richtung nach, anregend auf einen Menschenstamm wirken, der lange im Genuß der freien Natur gelebt und einen frischern Sinn für jede Art der Naturanschauung bewahrte als die griechischen und italischen Städtebewohner." — Unter dem Schutze der Kaliphen dehnten die Nestorianer ihren Glauben allenthalben aus. In Kufa, einer blühenden Stadt der Araber, wurde ein Bisthum errichtet, und bald darauf der Sitz des Patriarchats aus dem zerfallenden Seleucia-Ctesiphon nach Bagdad, in die Hauptstadt des Kaliphats, verlegt. Von diesem Mittelpuncte aus richteten die Nestorianer ihre Blicke besonders auf die Tartaren und Türken. Im Innern von Asien gewannen sie sogar einen König, den Johannes Presbyter, der das Reich Karait in der Tartarei beherrschte. Das Weitere darüber siehe in dem Artikel: Johannes Presbyter, Bd. V. S. 733. Der Metropolitan des tartarischen Zweigs der Kirche der Nestorianer residirte zu Meru oder Merw, einer auf den Ruinen von Margiana Alexandria, einer Colonie Alexanders des Gr., erbauten Stadt, am südwestlichen Rande der ungeheuern Steppen, die sich östlich bis gegen China hinziehen, diese Stadt war zugleich die Hauptstation des großen Karawanenwegs zwischen Persien, Bokhara, Balkh, Samarkand und den Städten von Transoxiana. Der zahlreichste unter den hier wandernden Tartarenstämmen war der der Karaiten, dessen Häuptling in der Stadt Karakorum, am Fuße des Altai, residirte. Zu der Zeit, als Hulaku, Enkel des Dschingis-Chan und Bruder des Mangu und Kublai, Bagdad eroberte — 1258, erkannten 25 Metropolitan-Bischöfe den chaldäischen Patriarchen als das Haupt der morgenländischen Kirche an. Die Sitze dieser Metropolitane lagen zerstreut über Asien, von dem kaspischen Meere bis zu den chinesischen Seen, und von der nördlichsten Grenze Scythiens bis zum äußersten südlichen Ende der Indushalbinsel. Zu ihnen gehörte 1) Elam und Dschundischapuhr-Susiana oder die heutige persische Provinz Khusistan. 2) Nisibis — Nisebin. 3) Masena (Bassora, Busrah). 4) Provinz Assyrien oder Adiabena mit der Metropole Arbila — Arbil und Mosul. 5) Beth-Garwa oder Beth-Seleucia und Kartscha in Assyrien. 6) Halawan oder Halatscha-Zohab an den Grenzen von Assyrien und Medien. 7) Persien mit den Städten Ormuz, Salmas und Wan. 8) Meru — Merw in Khorassan. 9) Hara (Herat). 10) Die Razichitä oder Arabien und Kotroba. 11) China. 12) Indien. 13) Armenien. 14) Syrien oder Damascus. 15) Bardaa oder Aderbidschan (Azerbijan). 16) Raia und Tabrestan (Raj, Rha oder Ragä — Tabrestan umfaßte einen Theil von Ghilan und Mazanderan, dem alten Hyrkanien). 17) Die Dailamiten (im Süden des kaspischen Meeres). 18) Samarkand und Mawaralnahr (Transoxiana). 19) Kaschgar und Turkestan (die unabhängige Tartarei). 20) Balkh und Totschareſtan (Bactria). 21) Sedschestan (Sejan) in Afghanistan. 22) Hamadan (Medien). 23) Chanbalek — Kambalu oder Peking in China. 24) Tantschet — Tanguth in der Tartarei. 25) Chamsegara und Nuatscheta — Bezirke in der Tartarei. Die Zahl der in diesen Provinzen liegenden bekannten

Bisthümer wird auf 90 angegeben, wozu noch 56 weitere Namen von Bisthümern kommen, deren Metropolen unbekannt sind. Die Metropoliten dieser Sitze oder Gegenden standen in directer Verbindung mit dem nestorianischen Patriarchen, diejenigen, deren Sitze zu weit entfernt waren, um sich persönlich ihm vorzustellen, mußten alle sechs Jahre Bericht über den Zustand ihrer Gläubigen, sowie ein erneuertes Glaubensbekenntniß einsenden. Mit dem Falle des Kaliphats ging auch die Macht der Nestorianer schnell zu Ende. Die Nestorianer litten unter dem Drucke der Mongolenherrscher, die jede Cultur befeindeten. Um diese Zeit begannen auch katholische Missionäre mit Erfolg unter ihnen Bekehrungsversuche zu machen. Unter der Regierung des Kassan, dem Sohne des Arghun und Enkel des Hutakuh scheinen die Verfolgungen der Mongolen im Großen begonnen zu haben. Aber dem wilden Tamerlan, dem Verwüster und Zerstörer Asiens, ist es zuzuschreiben, daß die Nestorianer auf wenige in den Provinzen Assyriens Umherwandernde zurückgebracht wurden. Er verfolgte die Nestorianer mit unersättlicher Wuth, er zerstörte ihre Kirchen, und brachte alle mit dem Schwerte um, die in die fast unzugänglichen kurdischen Berge nicht entfliehen konnten. Dieß sind die einzigen Nestorianer, die sich noch bis auf diese Tage auf den Höhen und in den Thälern von Kurdistan erhalten haben. Vom Jahre 1413 — einige Jahre nach Timurlans Tod — enthalten die nestorianischen Archive kaum eine Erwähnung von Nestorianern außerhalb der Grenzen von Kurdistan — Assyrien. Der Sitz ihres Patriarchats war seit 1559 in Mosul; und von da wurde er der größern Sicherheit wegen verlegt in ein fast unzugängliches Thal in der Nähe des in der neuern Zeit erbauten kurdischen Schlosses Dschulamerik, an den Grenzen der Türkei und Persiens, an dem Flusse Zab, die Nestorianer in den Städten und Dörfern der Ebene vereinigten sich größtentheils mit der Kirche (s. Chaldäische Christen Bd. II. 448), während die Nestorianer in den Gebirgen von Kurdistan in der Türkei, und an den Ufern des Sees Urumia (Urimiyeh) in Persien bis jetzt in ihrem Schisma verharren. Die Nestorianer in Kurdistan in der Türkei behielten eine Art von politischer Unabhängigkeit, indem sie sich rühmten, daß bis jetzt kein Eroberer in ihre abgeschiedenen Thäler gedrungen. Sie erkannten nur durch jährliche Bezahlung eines Tributs die Oberherrschaft des Sultan an, ohne daß je Gouverneure zu ihnen geschickt wurden. Auch hatte bis zu dem großen Blutbade von 1843 kein Kurde oder Türke eine Art von Gerichtsbarkeit in ihren Dörfern ausgeübt. Die Nestorianer haben sich stets chaldäische Christen (Assyrier) genannt. Obgleich Nestorius als einer ihrer Kirchenväter in ihren heiligen Büchern häufig vorkommt, so läugnen sie doch, ihren Glauben von ihm erhalten zu haben. Nestorius folge ihnen, nicht sie dem Nestorius. Selbst Assemani nennt sie „Chaldäer oder Assyrier, welche wir nach dem Theile der Erdkugel, den sie bewohnen, Orientalen, und wegen der Ketzerei, an die sie glauben, Nestorianer nennen" (B. O. IV. p. I.). Bei dem Volke ist der noch ganz gangbare Name „Chaldani"; bei den Türken heißen sie gewöhnlich „Nasara". Ihr Patriarch nennt sich heute noch „Patriarch der Chaldäer oder der Christen des Morgenlandes". Die Irrlehre der Nestorianer besteht bekanntlich darin, daß sie sowohl die Theilbarkeit und Trennung der zwei Personen, als auch der zwei Naturen in Christo annehmen, oder genauer nach Assemani (IV. p. 190) „die Zuertheilung zweier Personen an Christum, von denen die eine das Wort Gottes, die andere der Mensch Jesus sei." Den Namen „Mutter Gottes" verweigern die Nestorianer noch heute der Jungfer Maria. Vgl. die Art. Maria, die hl. Jungfrau, Chalcedon, Dreicapitelstreit, Ephesus, Cyrillus v. Alexandrien. Zweimal täglich sprechen sie ihr Glaubensbekenntniß aus, das sich im Allgemeinen an das von Nicäa hält, und also beginnt: „Der Glaube, welcher von 318 seligen Vätern verfaßt wurde, die zu Nicäa einer Stadt in Bithynien versammelt waren, zur Zeit König Constantins des Frommen wegen Arius, des verfluchten Ungläubigen." Die Eigenthümlichkeit ihrer Lehren und Gebräuche gibt Layard, der viel mit Nestorianern verkehrte, und zugleich durch eine

stark gefärbte protestantische Brille sieht, in Folgendem an. Sie wollen nichts von einem Fegfeuer wissen. (Und doch beten sie für die Abgestorbenen.) Sie sind nicht bloß der Verehrung der Bilder, sondern selbst ihrer Aufstellung abgeneigt. Das Bild des Kreuzes findet sich in ihren Kirchen; auch bezeichnen sie sich mit dem Kreuzeszeichen. Dann heißt es weiter (Layard, Niniveh u. s. Ueberreste S. 141): „In der Zurückweisung der Transsubstantiationslehre stimmen sie mit den Reformirten überein, obgleich einige ihrer frühern Schriftsteller die Sache so geleitet haben, daß man glauben sollte, sie gäben die wirkliche Gegenwart zu. Jedes solche Zugeständniß ist aber mit ihrer jetzigen Glaubensmeinung offenbar im Widerspruche, und mit den Behauptungen, die ich bei mehr als einer Gelegenheit von ihren Patriarchen und Priestern gehört habe.“ Daß diese Angabe total falsch ist, ersehen wir aus den Liturgien der Nestorianer in Chaldäa und auf Malabar, sowie aus sonstigen Schriften und Zeugnissen, wie dieß zur Genüge unter andern Le Brun, Renaudot und Assemani nachgewiesen haben. Weiter sagt Layard: Brod und Wein wird den Communicanten gespendet, und Personen jeden Alters können an dem Abendmahle Theil nehmen. Chaldäer dürfen das Abendmahl in jeder christlichen Gemeinde genießen, wie man wieder bei ihnen Personen jeden Bekenntnisses zum Genusse des hl. Sacramentes zuläßt. In Beziehung auf das Wesen und die Zahl der Sacramente bei den Nestorianern weiß auch Layard, wie andere vor ihm, nicht in's Klare zu kommen. Nach den Einen haben sie nur drei, nach den Andern die sieben Sacramente. L. sagt: „In Bezug auf die Zahl und das Wesen ihrer Sacramente herrscht in ihren Büchern großer Widerspruch, ebensowenig waren die mir von dem Patriarchen und verschiedenen Priestern gegebenen Angaben übereinstimmender. Die Zahl sieben wird von den frühesten chaldäischen Schriftstellern erwähnt und ist bis auf den heutigen Tag beibehalten worden; was aber diese sieben Sacramente wirklich sind, das scheint Niemand zu wissen. Die Taufe ist von der Confirmation begleitet, wie in der armenischen Kirche, wobei das meiron oder geweihte Oel angewendet wird, von dem man dem Kinde einen Tropfen an die Stirne thut. Diese Confirmation oder Consecration scheint in der Absicht ihren Grund zu haben, dem Kinde, im Falle es bald sterben sollte, zugleich die letzte Oelung zu geben.“ Da man den Ursprung nicht kannte, so wurde dieses eigentlich doch für sich bestehende Sacrament als ein integrirender Theil der Taufe betrachtet. Aber weder letzte Oelung noch Confirmation scheint bei den Chaldäern für ein Sacrament bekannt worden zu sein — La Croze, Christianisme des Indes l. III. p. 176. Assem. vol. IV. p. 27. Die Ohrenbeicht, die früher ein Sacrament war — Ass. IV. p. 285 — ist jetzt außer Gebrauch (nach andern ist sie nur selten). Auch die Ehe wird als Sacrament bezweifelt. Früher waren die Verwandtschaftsgrade, durch die die Ehen verboten waren, sehr zahlreich; jetzt sind die Gesetze sehr lau. Der Patriarch hat die Macht, die Ehen zu scheiden. Die Priesterweihe ist ein Sacrament. Die Chaldäer zählen 8 Rangclassen ihrer Geistlichen: 1) Der Katholika oder Patriarka. 2) Der Mutran oder Metropolita, der Erzbischof. 3) Der Khalfa oder Episkopa, Bischof. 4) Der Arkidjakono, der Archidiaconus. 5) Der Kascha oder Keschihscha, der Priester. 6) Der Schammascha, Diaconus. 7) Der Huhpodjakono, der Subdiaconus. 8) Der Karuhja, oder Vorleser. Die fünf niedern Grade dürfen sich verheirathen. Früher hatten der Bischof, der Erzbischof, selbst der Patriarch diese Erlaubniß. Eine Tonsur wird von soviel Haar gemacht, als man vom Scheitel mit einer Hand in die Höhe ziehen kann. Die Geistlichen werden sehr jung ordinirt. Die Fasten sind zahlreich und streng. An 152 Tagen müssen sich die Gläubigen der Nahrung aus dem Thierreich enthalten, und obgleich Layard während seiner Ausgrabungen in Niniveh für seine (nestorianischen) Arbeiter häufig vom Patriarchen Dispens bekam, so schienen sie ihm doch nicht geneigt, davon Gebrauch zu machen. Mit gleicher Strenge werden die Festtage beobachtet. Ihre Festtage beginnen mit Sonnenuntergang und endigen mit Sonnenaufgang des folgenden Tages. Der Patriarch selbst ißt niemals Fleisch.

Nur Vegetabilien und Milch sind seine Nahrung. Er wird immer aus einer und derselben Familie gewählt. Er wird von drei Metropoliten geweiht, und erhält den Namen Schamun oder Simon, während der Patriarch „der chaldäischen Christen" den Namen Usuf oder Joseph annimmt. Die meisten Kirchenbücher der Nestorianer sind in syrischer Sprache. Die Sprache des Volks ist ein dem Hebräischen, Arabischen und Syrischen verwandter Dialect, und heißt heute noch „Chaldih". Das Chaldäische, das bei Mosul gesprochen wird, ist fast ganz identisch mit der Sprache der Zabier oder St. Johannischristen, die an der Mündung des Euphrat in der Provinz Khusistan wohnen, und wohl Nachkommen der alten Babylonier und Chaldäer sind. — Um diese Nestorianer in Kurdistan und im Bezirke von Urumjeh in Persien neu zu bekehren, bemühten sich nicht nur mit Erfolg katholische Missionäre; auch hochkirchliche Engländer und methodistische Americaner hatten sich unter ihnen niedergelassen. Schon sprengten im J. 1845 Engländer aus, der Patriarch, der Episcopat und alles Volk der Nestorianer sei übergetreten zum Protestantismus. Es war aber weiter nichts, als daß sich ein nestorianischer Candidat für die in Kurdistan liegende Bischofsstelle von Khodjamus ein Jahrgeld von den Engländern bezahlen ließ. Indeß diese englischen Arbeiter mußten ohne Frucht das Feld räumen. Mit mehr Ausdauer arbeiteten die Americaner, sowohl unter den „Chaldäern" in der Türkei als in Persien, und sie dehnten ihre Versuche auch auf die „chaldäischen Christen" oder Katholiken aus, besonders wurde ein Dr. Grant vielfach genannt. Dieser starb im J. 1844 zu Mosul im Dienste kranker Nestorianer. Auch die Americaner in Persien bezahlten den Predigern und Bischöfen in der Ebene von Urimyeh einen Jahresgehalt. Es gelang ihnen aber schlecht, die Lazaristen und Missionäre aus Persien zu verdrängen. Ueber deren Thätigkeit berichtet Layard in seiner Weise: „Die Protestanten in America haben seit einiger Zeit großes Interesse an den Chaldäern genommen. In und um Oruhmiah haben ihre Missionäre Schulen eröffnet. Eine Buchdruckerpresse ist aufgestellt und bereits sind mehrere Werke, einschließlich der Bibel, in der Landessprache des Volks und mit der ihm eigenthümlichen Schrift gedruckt worden. Die Bemühungen dieser Missionäre sind, wie ich glaube, von Erfolg gewesen. Obgleich Glieder der Independentenkirche, wollten sie doch jedes Eingriffes in das kirchenregimentliche System der Chaldäer sich enthalten, indem sie, wie mir gesagt wurde, zugeben, daß das Episcopat das Kirchenregiment sei, welches am besten für die Umstände einer Secte, wie die Chaldäer, passe. Wenn indeß nicht alle Zeichen trügen, so wird der kleine Rest der durch das Blutbad von 1843 und 1846 ohnedem so geschwächten schismatischen Nestorianer über kurz oder lang zur katholischen Kirche zurückkehren." — Die Kurden, fanatische Muselmänner, unter denen die Nestorianer wohnen, haben fast unabhängige Häupter. Eines dieser Häupter, Beder Khan Bey, hat, aufgestachelt besonders durch einen im Geruch der Heiligkeit stehenden Scheikh in Kuremi, sowie dessen Sohn Scheikh Tahar, aus Fanatismus Tausende der armen Nestorianer hinschlachten lassen. Er machte im J. 1843 einen Einfall in die Tijaridistricte, ließ kaltblütig über 10,000 Bewohner ermorden, und eine große Anzahl von Weibern und Kindern als Sclaven fortschleppen. Sir Str. Canning setzte es bei der Pforte durch, daß sie einen Commissär nach Kurdistan sandte, in der Absicht, Beder Khan Bey und andere Häuptlinge zu veranlassen, daß sie die Gefangenen wieder frei ließen, und daß die Regierung selbst eine bedeutende Summe zu deren Befreiung hergab. Herr Rassam machte gleichfalls viele Sclaven frei, und unterhielt monatelang nicht nur den nestorianischen Patriarchen, der sich nach Mosul geflüchtet hatte, sondern auch viele Hunderte von den Chaldäern, die aus dem Gebirge entkommen waren. Die erste Verfolgung vom J. 1843 hatte zunächst getroffen den District von Aschihtha. Dieser District und der von Zawihtha, die früher als unabhängige Districte der Chaldäer angesehen wurden, und jeder seinen eigenen Rais oder Häuptling hatte, die also weder unter dem Territorium noch unter der Hoheit des Melek von Tijari standen, liegen in einem

und demselben Thale. Während der größere Theil der Einwohner von Aschihtha der Rache der Kurden als Opfer fielen, wurden die Bewohner von Zawihtha verschont, weil der Rais (Vorsteher) von Zawihtha dem Beder Khan Bey glücklicherweise einige Dienste erwiesen hatte. Erst nach einigen Jahren kehrten etwa 200 Familien, die sich durch die Flucht gerettet hatten, nach Aschihtha zurück. Alle Geistlichen, sowohl hier, als in den eigentlichen Tijari-Bezirken, deren die Kurden habhaft werden konnten, wurden ermordet. Ueberall, mit Ausnahme von Zawihtha, waren die Kirchen zerstört worden. In dem Dorfe Minijanisch hatten sich im Jahr 1846 von 70 Häusern nur 12 aus der Brandstelle wieder erhoben; die Familien, denen die übrigen gehört, waren gänzlich ausgerottet. An einem Orte waren 300 Menschen kaltblütig hingeschlachtet worden. In dem Dorfe Murghi waren nur acht Häuser von ihren Eigenthümern wieder aufgesucht worden. Hier fand Layard einen alten blinden Priester, der von 6 bis 8 Gliedern seines Ordens allein übrig geblieben war. In Lizan am Flusse Zab hatten nur der Melek und Wenige das Blutbad überlebt. Das Blutbad an diesem Orte war über alle Beschreibung schrecklich. „Als die Flüchtlinge, welche von Aschihtha entkommen waren, die Nachricht von dem Blutbade in dem Thale von Lizan verbreiteten, da sammelten die Bewohner der Dörfer den Theil ihres Eigenthums, den sie tragen konnten, und zogen sich auf die über dem Thale liegende Plattform zurück und auf die darüber befindlichen Felsen; weil sie hofften, die Kurden würden sie dort nicht bemerken, oder daß sie an diesem unzugänglichen Orte sich gegen jede beliebige Anzahl würden vertheidigen können. Männer, Weiber und Kinder verbargen sich an einem Orte, den die Bergziegen kaum zu erreichen im Stande waren. Es dauerte aber nicht lange, so entdeckte Beder Khan Bey ihre Zufluchtsstätte; da er diese aber nicht mit Gewalt nehmen konnte, umstellte er sie mit seinen Leuten und wartete ab, bis sie sich zu ergeben gezwungen sein würden. Das Wetter war heiß und trübe, die Christen hatten nur wenig Wasser und Lebensmittel mitgebracht, und schon nach drei Tagen litten sie an ersterem Mangel; sie erboten sich daher, zu capituliren. Die Bedingungen, welche Beder Khan Bey gestellt, und deren Ratificirung er mit einem Eide auf den Koran versprochen hatte, waren Uebergabe ihrer Waffen und ihres Eigenthums. Man ließ nun die Kurden auf die Plattform; sobald sie aber ihren Gefangenen die Waffen abgenommen hatten, begannen sie Alles ohne Unterschied niederzumetzeln, bis sie endlich, die Waffen zu gebrauchen ermüdet, die wenigen Nachgebliebenen von den Felsen hinab in den Zab stürzten. Von tausend Seelen, die hier beisammen waren, soll nur Einer entkommen sein." Layard war an dem Orte des Schreckens. „Einsam rollte anfänglich ein Schädel den Felsen hinab; dann fanden wir Haufen von gebleichten Gebeinen; weiter hinauf Reste von verwitterten Kleidungsstücken. An den Zwergsträuchern hingen fast noch ganze Skelette; einen Versuch, sie zu zählen, mußte ich bald aufgeben. Als wir an die Felsenwand kamen, da war der Abhang über und über bedeckt mit Gebeinen, vermengt mit den langen geflochtenen Haaren der Weiber, ausgebleichten Leinenlappen und ganz abgenutzten Schuhen. Hier lagen Schädel in allen Größen, vom ungebornen Kinde bis zum zahnlosen Greise. Wir konnten beim Vorwärtsgehen gar nicht vermeiden, auf Schädel zu treten, und sie mit dem Gerölle in das Thal hinunterrollen zu machen. „Dieß ist noch gar nichts!" rief mein Führer aus, „es sind nur die Gebeine Derjenigen, welche von oben herabgestürzt wurden, oder die, um dem Schwerte zu entgehen, selbst vom Felsen herabsprangen." Mein Führer zeigte mir eine offene Vertiefung oder Plattform, die mit Menschengebeinen bedeckt war." Auch das Dorf Schuhrdh war ein Ruinenhaufen, von einigen elenden Familien bewohnt, deren Priester erst vor Kurzem auf Befehl Nur-Ullah Beys, des Häuptlings der Hakkiari, hingerichtet worden war. Auch in dem Tijari-District Raola hatten die Kurden dieselben Gräuel, diese Entvölkerung geschaffen; doch hatten die Dörfer des Thals von Raola im Ganzen weniger gelitten, als die andern. Aber der blühende District von Tkhoma

war bei der Invasion von 1843 verschont geblieben. Um so härter war sein Schicksal bei dem zweiten Einfall der Kurden im J. 1846. In diesem Bezirke lagen 5 chaldäische Dörfer, das größte davon, Tkhoma Gowaia enthielt 160 Häuser und die Residenzen der Meleks (Gemeindevorsteher). Ueber Tkhoma hinaus liegen noch die drei chaldäischen Districte: Baz, Dschelu und Diz. Die beiden letztern besuchte Layard nicht. Einige Jahre nach der Rückkehr L. nach Mosul, von wo aus er seine Reise in die Chaldäer-Districte unternommen hatte, machte Beder Khan Bey seinen längst angedrohten Einfall in den District von Tkhoma. Er zog durch die Tijari-Gebirge nach dem unglücklichen Bezirk, erhob überall auf seinem Wege von den Stämmen Contributionen, und plünderte die Dörfer. Die Einwohner des Districts von Tkhoma, mit ihren Meleks an der Spitze, leisteten zwar Widerstand, allein sie wurden bald von der Ueberzahl überwältigt. Ohne Unterschied wurde nun gemordet, die Weiber wurden vor den Häuptling gebracht, und kaltblütig hingeschlachtet. Die zu entkommen versuchten, wurden abgeschnitten. Dreihundert Weiber und Kinder, welche nach Baz flohen, wurden in einem Engpasse ermordet, die vorzüglichsten Dörfer mit ihren Gärten zerstört, die Kirchen niedergerissen. Die Hälfte der Bevölkerung fiel als Opfer der fanatischen Wuth des Kurdenhäuptlings; unter diesen befanden sich einer der Meleks und der Kascha (Priester) Bodaka. Mit diesem guten Priester und dem Kascha Auraham gingen die Gelehrtesten der nestorianischen Geistlichen zu Grabe, und der Kascha Kana war der letzte Ueberlebende, der einen Theil der Kenntnisse und des Eifers ererbt hatte, die die nestorianischen Priester einst so sehr auszeichneten. Endlich brachte man es bei der Pforte dahin, daß sie das grausenhafte Blutbad bestrafte, und den rebellischen Unterthan, der ihr so lange Trotz geboten, niederwarf. Unter Osmar Pascha rückte ein Heer gegen Beder Khan Bey; in zwei Schlachten wurden die Kurden auf das Haupt geschlagen, und Beder Khan Bey flüchtete in ein Bergschloß. Schon war der Platz fast genommen; da gelang es dem schlauen Kurden, von Osman Pascha dieselben Bedingungen der Uebergabe zu erwirken, die ihm vor dem Beginne des Kampfes geboten worden waren. Er wurde aus Kurdistan verbannt, seine Familie und sein Gefolge aber durften ihn begleiten, und der Genuß seines Vermögens wurde ihm garantirt. Zwar hatten die türkischen Minister den Osman Pascha in Verdacht, er müsse seine eigenen Gründe für diese Bedingungen gehabt haben; doch erfüllten sie ehrenhaft diese Bedingungen, auf die sich der Kurde ergeben hatte. Er wurde nach Constantinopel gebracht, und später nach Kandia geschickt — „eine Strafe, sagt L., die seinen zahlreichen und schrecklichen Verbrechen höchst unangemessen ist." Einige von den Uebriggebliebenen kehrten nach der Entfernung Beder Khan Bey's nach Tkhowa zurück. Aber ein anderer kurdischer Häuptling, Nur-Ullah-Bey, Häuptling der Hakiaris, der sie im Verdacht hatte, daß sie von versteckten Schätzen etwas wüßten, überfiel die Unglücklichen. Unter den ihnen aufgelegten Qualen starben viele, die Uebrigen flohen sogleich nach ihrer Befreiung nach Persien. „Auf diese Art wurde der blühende District zerstört, und lange Zeit wird vergehen, bevor seine Hütten sich wieder aus ihren Ruinen erheben und die Früchte friedlicher Arbeit die Seiten seiner Thäler wieder kleiden werden." Nach einer Angabe des Journal von Const. vom J. 1846 belief sich die Zahl der Nestorianer im District Hakiari auf ungefähr 25,000 bis 30,000 Seelen. Dasselbe Journal gibt die Zahl der bei dem Blutbade von 1843 umgekommenen Nestorianer auf 5000 bis 6000 an. — Vgl. J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis. Jos. Assemani, Commentaria de Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum. Doucin, histoire du Nestorianisme, 1689. Austin H. Layard, Niniveh und seine Ueberreste. Nebst einem Berichte über einen Besuch bei den chaldäischen Christen in Kurdistan u. s. w. Teutsch von Meißner. Leipzig 1850. Allgemeine Zeitung 1846. Novemb. 11. 18. 24. 25. 27. Dezember 4. 10. 15. 28. Katholik von 1845. Missionsblätter Nr. 43. 44, von 1846 Nr. 13. [Gams.]

Netter, Thomas, Waldensis zugenannt, berühmter Theolog aus dem

Carmeliter=Orden, zu Walden in der Provinz Essex in England geboren, empfing seine Studien und den Doctorhut an der Universität Oxford und trat zu London in den Orden der Carmeliter. König Heinrich IV. von England sandte ihn 1409 zum Concil von Pisa, in welchem er gegen die Anhänger der beiden Gegenpäpste tapfer kämpfte. Nach England zurückgekehrt und 1414 zum Provincialprior seines Ordens gewählt, trat er gegen die Wicleffiten mit größtem Eifer auf und wagte es sogar, König Heinrichs V. Nachlässigkeit in Bestrafung der Häretiker in öffentlicher Predigt zu rügen. Im J. 1415 wurde er zur Synode nach Constanz gesendet. Im Jahr 1419 mit einer Gesandtschaft an den Polenkönig Jagello und den Teutschmeister Michael betraut, soll er die Bekehrung des Großfürsten Withold von Litthauen (s. den Art. Jagello) bewirkt haben. Beichtvater Heinrichs V. stand er demselben bei seinem Tode 1422 bei und bekleidete nachher dieselbe Stelle und die eines Geheimsecretärs bei König Heinrich VI. Diesem nach Paris zur Krönung folgend starb er unterwegs zu Rouen im J. 1430. Netter, von seinen Ordensgenossen als ihr Haupttheologe verehrt, hat eine Menge von Schriften verfaßt, von denen nur ein einziges, aber ein sehr umfassendes und weitläufiges Werk zum Drucke gelangte, das „Doctrinale antiquitatum fidei Catholicae adversus Wiclevitas et Hussitas“, Paris 1532, Salamanca 1556, Venedig 1571. Darin handelt Netter von Gott, Christus, Petrus, der Kirche, den Ordensleuten, den Sacramenten und Sacramentalien und zwar in der Weise, daß zuerst die Irrthümer Wicleffs oder der Wicleffiten vorgetragen, dann diesen Irrthümern Stellen aus der hl. Schrift, den Vätern und kirchlichen Authoren gegenübergestellt, und zuletzt wenn es nöthig schien, daraus Conclusionen gezogen werden. Aus diesem Werke, einer reichhaltigen Fundgrube von Stellen aus vielen Authoren, haben in der Folge viele Controversisten geschöpft, was auch darin seinen Grund hatte, daß Netter beinahe alle die Materien behandelte und behandeln mußte, die nachher zwischen den Katholiken und Protestanten zur Sprache kamen. S. Cave, hist. lit. t. II. p. 112, Basil. 1745; Oudin, de script. Eccl. t. III. p. 2214, Lips. 1722; Dupin, Bibl. t. XII, p. 88. ed. 2. Paris 1700. [Schrödl.]

Neubrigensis, Wilhelm (Wilhelm von Newbridge), mit dem Zunamen Parvus, ein englischer Geschichtschreiber, wurde um 1136 zu Bridlingthon in der Diöcese York geboren, und nachdem er eine Zeitlang zu Hause erzogen worden war, von seinen Eltern in das Kloster der regulirten Augustiner zu Newbridge geschickt, um hier die weitere Unterweisung in christlicher Tugend und Wissenschaft zu erhalten. Wilhelm blieb in diesem Kloster und wurde regulirter Chorherr des hl. Augustin. Er soll um 1208 in einem Alter von 72 Jahren gestorben sein. Wilhelm gehört zu den besseren englischen Geschichtschreibern des Mittelalters. Cave (hist. lit. t. II. p. 253, ed. Basel 1545) bemerkt über ihn: „Stylus est Guilielmo satis latinus, satis nitidus, longe purior quam quo scriptores nostri coaetanei uti solebant. Ad historiae ejus fidem non parum facit, quod, quae tradit, aut ipse suis vidit oculis aut a viris fide dignis accepit.“ Er schrieb fünf Bücher „de rebus Anglicis sui temporis“, wovon verschiedene Ausgaben erschienen sind, unter welchen die von Th. Hearne Oxon. 1719 die beste ist, worin auch die bisher unedirten Homilien Wilhelms enthalten sind. Außerdem soll Wilhelm auch eine Exposition des hohen Liedes verfaßt haben.

Neubruchzehnten, s. Zehnten.

Neuburg (Kloster=) Canonia Claustroneoburgensis. Das zwei Stunden von Wien am rechten Ufer der Donau auf einer kleinen Anhöhe in einer der schönsten Gegenden Oestreichs gelegene regulirte Chorherrnstift Klosterneuburg wurde im J. 1106 von dem Markgrafen von Oestreich Leopold IV. dem Frommen (seit 6. Jänner 1485 dem Heiligen) aus dem Hause der Babenberger gegründet, und von ihm und seinen Nachfolgern mit Gütern reich dodirt. Die Veranlassung seiner Gründung an der gegenwärtigen Stelle war folgende: Leopold hatte sich schon im

J. 1101 auf der äußersten Spitze des letzten der cetischen Berge (dem heutigen Leopoldsberge) ein festes Schloß erbaut, und war in dieses, um der gefährlichen Grenze seiner Ostmark näher zu sein, mit seiner Gemahlin Agnes, der Tochter Kaiser Heinrichs IV. und Wittwe Friedrichs von Hohenstaufen, von seiner Burg Melk gleich nach seiner Hochzeit, welche den 1. Mai 1106 gefeiert wurde, gezogen. Da geschah es nun, daß, als am 8. Mai d. J. die beiden Ehegatten von einem Erker ihrer Burg aus die schöne Gegend überschauten und sich besprachen, wo sie wohl ein Gotteshaus zu des Höchsten Ehre und zum Heile ihrer Unterthanen erbauen sollten, plötzlich ein Windstoß der Markgräfin ihren Schleier entriß und ihn weit in den Wald dahin trug. Ungeachtet des emsigsten Suchens blieb er vermißt, bis ihn endlich nach 23 Tagen Leopold zufällig bei Gelegenheit einer Jagd im dichten Gebüsche auf einer Hollunderstaude fand, und darin zugleich durch Gottes Fügung ein Zeichen gefunden zu haben glaubte, an welchem Platz er Stift und Gotteshaus erbauen sollte. (Ueberreste dieses Schleiers und der Hollunderstaude werden noch in der Stiftsschatzkammer aufbewahrt.) Noch in demselben Jahre begann der fromme Markgraf den Bau einer kleinen Kirche und der Wohnung für die Priester, und schon im J. 1107 übergab er seine Stiftung zwölf weltlichen Chorherren mit einem Propste Otto I. Doch dieser kleine Bau entsprach nicht dem frommen Eifer des Stifters, er baute daher ein größeres Gotteshaus, die noch heutigen Tages bestehende Stiftskirche, deren Grundstein der Propst des Collegiatstiftes Otto I. im J. 1114 legte. Nach Propst Otto's Tode bestellte Leopold seinen drittgebornen Sohn Otto II. im J. 1122 zum Vorsteher des Stiftes, der zu Paris gebildet wurde und nachmals Cistercienserabt zu Morimund und später Bischof von Freisingen wurde. Da hiedurch die Propstei wieder erledigt worden war, die weltlichen Canoniker aber den Gottesdienst nur lau verrichteten und dem frommen Sinne des Stifters durchaus nicht genügten, so beschloß er seine Stiftung einem religiösen Orden zu übergeben, und wählte nach eingeholtem Rathe der Bischöfe von Salzburg, Gurk und Passau den Orden der regulirten Chorherren des hl. Augustin. Diese zogen aus Salzburg, Chiemsee und St. Nicola bei Passau im J. 1133 nach Klosterneuburg, und der durch Talente und Frömmigkeit ausgezeichnete Hartmann, Profeß von St. Nicola, Dechant zu Salzburg und Propst von Chiemsee, wurde der erste Regular-Propst des Chorherrenstiftes Klosterneuburg, für dessen irdisches Wohl und heilige Gesittung er mit rastlosem Eifer bis zum J. 1141 väterlich sorgte, in welchem Jahre er zum Bischof von Brixen in Tyrol gewählt wurde. Aber auch hieher zog er einige seiner geliebten Ordenssöhne, indem er in der Nähe seines Bischofsitzes die Canonie Neustift (Neocella) gründete, das erste Tochterstift von Klosterneuburg. Und von nun an blieb das Stift unter freudigen und traurigen Ereignissen der wandelbaren Zeit, unter den Segnungen des Friedens und unter den Schrecken häufiger Kriege im steten Besitze der regulirten Chorherren des hl. Augustin, und der gegenwärtige Prälat Wilhelm Sedlaczek, früher Professor der Moraltheologie, durch 24 Jahre k. k. Hofprediger und Religionslehrer mehrerer Prinzen des östreichischen Kaiserhauses, ist der achtundfünfzigste in der Reihe der Pröpste dieses Stiftes. Das gegenwärtige prachtvolle Stiftsgebäude wurde im J. 1730 von dem Propste Dr. Ernst Perger begonnen, aber erst in neuester Zeit von dem Propste Dr. Jacob Ruttenstock in den Jahren 1834—1842 vollendet. Zu den Merkwürdigkeiten des Stiftes, welche hier eine Erwähnung verdienen, gehört nebst der Grabcapelle des hl. Stifters Leopold mit dem prachtvollen von Nicolaus von Verdun im J. 1181 gefertigten Niello-Altar, einem der schönsten Kunstdenkmäler des Mittelalters *), die Schatzkammer und die Bibliothek. Die Schatzkammer bewahrt den

*) In dieser Capelle am Grabe des hl. Leopold hat den 1. October 1847 der hochwürdigste Herr Erzbischof von Freiburg Hermann von Vicari, umgeben von sämmtlichen Chorherren des Stiftes, seine Jubelmesse gelesen.

Erzherzoghut von Oestreich, welchen der Hochmeister des teutschen Ordens Erzherzog Maximilian, ein Bruder Kaiser Rudolphs II. im J. 1616 dem Stifte zur beständigen Verwahrung übergab, und der zu den jedesmaligen Erbhuldigungen gegen Revers feierlich abgeholt und wieder zurückgebracht wurde. Das bleibende Recht der Aufbewahrung ist durch eine Bulle des Papstes Paul V. dem Stifte bestätigt. Die Bibliothek, den gelehrten Forschern Teutschlands genügend bekannt, zählt gegenwärtig 40,000 Bände, nebst 1254 Handschriften und 1460 ersten Drucken. Reichhaltig sind besonders die Fächer des Bibelstudiums, der Archäologie, der Profan= und Kirchengeschichte und die Kirchenväter. Unter den Manuscripten zeichnen sich aus der von Leopold dem Heiligen dem Stifte geschenkte lateinische Bibelcodex, das vom Stifter selbst gebrauchte Psalterium, die vielen Abschriften der Werke der Kirchenväter, vorzüglich des Ordensstifters, des hl. Augustinus, von dessen Schriften allein bei 40 Pergamentcodices vorhanden sind, und die vielleicht vollständigste Sammlung der Werke der ersten Professoren der Wiener Universität. Unter den Incunabeln der Buchdruckerkunst sind bemerkenswerth die lateinische Bibel Moguntii per Joannem Fust et Petrum Schoiffer 1464, die teutsche Bibel, Argentinae per Joann. Mentell. 1466; eine andere teutsche Bibel, August. per Ant. Sorg. 1477, das Decretum Gratiani cum glossis. Mogunt. per Petrum Schoiffer 1472 auf Pergament mit prächtigen Initialgemälden, die editiones principes lateinischer Classiker u. s. w. Die Anzahl der Stiftsmitglieder ist gegenwärtig 64, von denen 7 als Professoren an der theologischen Hauslehranstalt des Stiftes angestellt sind, 37 die Seelsorge an den 23 dem Stifte incorporirten Pfarren versehen, die übrigen aber zu Hause entweder als Stiftsofficialen verwendet werden, oder sich den Wissenschaften widmen, oder erst durch die vorgeschriebenen Studien sich zu ihrem künftigen Berufe vorbereiten. Daß in diesem Stifte stets ein reges literarisches Streben lebte und die Wissenschaften immer eine treue Pflege dort gefunden, zeigt nicht nur die zahlreiche Menge der in der Bibliothek vorhandenen alten Handschriften, deren sehr viele die Stiftsglieder selbst geschrieben, und das reichhaltige Stiftsarchiv, sondern auch der Umstand, daß das Stift stets in inniger Verbindung mit der Wiener Universität blieb, und daß seit der Gründung dieser Hochschule (im J. 1365 durch Erzherzog Rudolph IV. mit Bestätigung der Päpste Urban V. und VI.) bis auf die gegenwärtige Zeit ununterbrochen einige seiner Chorherren zugleich Mitglieder des Doctoren=Collegiums der theologischen Facultät sind, und mehrern derselben die höchsten academischen Würden zu Theil wurden. Auch sind aus dem Stifte mehrere öffentliche Lehrer der Wiener Hochschule hervorgegangen, von denen wir aus der ältern Zeit Johann von Rußbach, einer der ersten Wiener Doctoren, Prof. um das Jahr 1390, Dr. Wolfgang Windhager um 1450, Dr. Thomas Harder um 1460, Dr. Thomas Rueff um 1590, aus der neueren Zeit aber folgende bereits verstorbene nennen: Dr. Daniel Tobenz, Universitäts=Professor vom J. 1775 — 1803 (starb als Propst von Adony 1819. Werke: Institutiones, usus et doctrina Patrum. Vien. 1779. — Commentarius in s. scripturam N. T. ibid. 1804 — 6. 2 Bde. in 4. — Paraphrasis Psalmorum cum notis. ibid. 1809 in 4. — Institutiones Theologiae moralis. ibid. 1817 3 Bde. — Opera omnia. ibid. 1814—1820. 15 Bände); Dr. Petrus Fourerius Ackermann, Prof. 1806 — † 1831 (Introductio in libros sacr. V. T. Vien. 1825. — Archaeologia biblica. ibid. 1826. — Prophetae minores perpetua annotatione illustrati. ibid. 1830); Dr. Jacob Ruttenstock, Prof. 1811 — 1830 († als Prälat des Stiftes 1844. Institutiones historiae ecclesiasticae N. T. Vien. 1832 — 34. 3 Bände); und Dr. Theobald Fritz, Professor der Moraltheologie vom J. 1818 bis zu seinem im J. 1848 erfolgten Tode. Vgl. des Stiftarchivars Maximilian Fischer's Merkwürdige Schicksale des Stiftes und der Stadt Klosterneuburg. Wien 1815, 2 Bände, und: Historische und topographische Darstellung der Pfarren, Stifte und Klöster im Erzherzogthum Oestreich. Wien 1824. 1. Bd., und den Artikel: Leopold IV. [S.]

Neues Testament, s. Bibel, und Bibelausgaben.

Neugard, Trudpert, geb. am 23. Januar 1742 in der (jetzt) badischen Stadt Villingen, studirte daselbst bei den Benedictinern und fand bei sehr gutem Erfolge Aufnahme in's berühmte Benedictinerstift St. Blasien (s. d. A.) auf dem Schwarzwalde, wo er 1759 die Ordensgelübde ablegte und 1765 die Priesterweihe erhielt. 1767 wurde er öffentlicher Lehrer der orientalischen Sprachen und Hermeneutik zu Freiburg, bis ihn sein Abt Martin Gerbert (s. d. A.) nach vier Jahren in das Stift zurückrief und ihm das Lehramt der Theologie für seine jüngern Ordensbrüder übertrug bis 1779, worauf er mehrere Jahre in der Seelsorge zubrachte und in's Stift zurückberufen zum Rural- und Stiftsdecan ernannt wurde. Zuletzt war er auch Administrator der zu St. Blasien gehörigen Propstei Krozingen im Breisgau und wanderte nach dem Säcularisationssturm mit seinem Abte nach Oestreich im J. 1807, wo er im Stifte St. Paul in Kärnthen in stiller Zurückgezogenheit seine Tage verlebte. Im Manuscripte hinterließ er mehrere historische und ascetische Schriften. Wichtiger ist seine Geschichte des Bisthums Bamberg und des Bisthums Constanz, von welch' letzterem Werke nur ein Band erschien. Noch größere Verdienste erwarb sich Neugart durch seine thätige und umsichtige Theilnahme am großen Werke St. Blasiens, an der Germania sacra, so daß 1791 und 1795 der unschätzbare Codex diplomaticus Alemanniae et Burgundiae transjuranae intra fines dioecesis Constantiensis erscheinen konnte. (Siehe Gelehrten- u. Schriftsteller-Lexicon von Waitzenegger 3. Bd. S. 340—343.) [Haas.]

Neugriechische Kirche. Im J. 1453 wurde Constantinopel von den Türken erstürmt und mit ihm war die letzte Stütze der Byzantiner gefallen. Sultan Mohammed II. zeigte sich den Griechen günstiger, als sie es erwartet hatten. Nicht nur erlaubte er für die verwaiste Kirche von Constantinopel einen Oberhirten zu wählen, sondern fertigte auch dem neuerwählten Patriarchen Scholarius (oder Gennadius) ein Diplom aus, daß ihn Niemand belästigen, kränken oder stören dürfe und daß er und seine Nachfolger für immer von Steuern und Abgaben frei sein sollen. Ein anderes Diplom sicherte den Griechen die Befugniß, daß sie ihre Vermählungen und Begräbnisse ungestört begehen und die andern Kirchengebräuche ohne Hinderniß beobachten könnten. Auch die Wahl und Weihe der Bischöfe nach herkömmlicher Sitte ward gestattet, nur dürften diese vor erhaltener großherrlicher Bewilligung das Amt nicht antreten. Zwar übten Despotismus und Grausamkeit immerhin ihr usurpirtes Recht und mancher Bischof mußte einem Eindringling weichen oder das Leben lassen; auch haben die zum Theil durch die Schuld der Griechen eingeführten Abgaben, welche jeder neuerwählte Bischof und Patriarch dem türkischen Hof entrichten mußte, der Simonie und den Eingriffen der Großherrn ein weites Feld geöffnet; aber doch ward grundsätzlich der griechischen Kirche ihre gesetzgebende, richterliche und strafende Gewalt zuerkannt und hierin freier Spielraum gestattet. Der Patriarch von Constantinopel übte wie ehedem den Primat über alle Kirchen des Orients aus; er führte den Titel „öcumenischer Patriarch" und hatte den Rang eines Pascha von drei Roßschweifen. Ungeschmälert blieben ihm die alten Rechte, so daß er noch fortan im ganzen Umfange seines Patriarchalsprengels die Metropoliten ordinirte, durch Aufrichtung eines Kreuzes (stauropegium) irgend ein neuerbautes Kloster oder eine neuerbaute Kirche unmittelbar unter seine Gerichtsbarkeit ziehen konnte, und die heiligen Oele allein weihte. Als Primas der griechischen Kirche führte er den Vorsitz in der ständigen Synode (ἐνδημοῦσα σύνοδος) zu Constantinopel, welche aus den daselbst wohnenden Bischofen und Clerikern und aus den Bischöfen der Umgebung zusammengesetzt ist. In Vereinbarung mit dieser Synode verhandelt er die wichtigsten Angelegenheiten der ganzen griechischen Kirche, und entscheidet in letzter Instanz über Appellationen auch von den Gerichten der andern Patriarchen. Dieselbe Synode wählt den Patriarchen von Constantinopel, und kann ihn im Falle eines Verbrechens

absetzen (vgl. den Art. „Griechische Kirche"). Das Gebiet des jetzigen Königreiches Griechenland bildete in geistlicher Beziehung einen Bestandtheil des Patriarchates von Constantinopel, aber dieses Verhältniß der Abhängigkeit und Unterordnung löste sich zur selben Zeit, in welcher die hart bedrückten Hellenen das Joch türkischer Herrschaft abgeschüttelt hatten. Im Anfange des März 1821 überschritt Alexander Ypsilanti mit einer Anzahl Bewaffneter von Bessarabien aus den Pruth, um die Insurrection in der Moldau und Wallachei zu leiten, und schon im folgenden Monat entzündet die Lohe des von den Türken beschossenen Patras die Fackeln des Aufruhrs im ganzen Peloponnes, in den Inseln, in Attika, Thessalien und den übrigen griechischen Landschaften. Auf die Kunde von diesen Vorfällen veranstaltete in Constantinopel der Grimm des Sultans und der Türken ein schreckliches Blutbad unter den Griechen. Selbst der Patriarch Gregorius, ein Prälat von unbefleckten Sitten und allbekannter Tugend, wurde am Abend des 22. April, als er seine Cathedrale verließ, von den Soldaten ergriffen und in der kirchlichen Kleidung an dem Thore seines Palastes aufgeknüpft. Dasselbe Schicksal erlitten drei Bischöfe und acht Priester höhern Ranges. An die Stelle des Gregorius wurde nun unter dem Einfluß des Sultans ein anderer Patriarch gewählt, welcher nothgedrungen bald in Hirtenbriefen die empörten Griechen zum Gehorsam aufforderte, bald mit dem Banne drohte, und ihn auch wirklich über die Ungehorsamen aussprach. In Folge dieser Ereignisse wurde das kirchliche Verhältniß zwischen dem Patriarchen und den empörten Provinzen immer lockerer und die Unterordnung bald factisch aufgehoben. Das „organische Gesetz von Epidaurus", welches mit 1. (13.) Januar 1822 von der ersten Nationalversammlung des freien und unabhängigen Griechenlandes als provisorische Verfassung kundgegeben ward, erklärte die morgenländische, orthodoxe Kirche für die herrschende (oder Staats-) Religion und jede andere für geduldet. Die zweite Nationalversammlung zu Astros, welche Anfangs Januar 1823 mit Zuziehung der höhern Geistlichkeit gehalten wurde, richtete ihre Aufmerksamkeit insbesondere auf die geistlichen Angelegenheiten; der Cultminister sollte einen Entwurf zur neuen Einrichtung des Kirchenwesens vorlegen und die Regierung dasselbe ordnen. Allein der mit wechselndem Glücke fortdauernde Kampf mit den Türken, innere Zwiste und Parteikämpfe nahmen die ganze Aufmerksamkeit und alle Kräfte der Griechen dermaßen in Anspruch, daß die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten auf mehrere Jahre verschoben wurde. Der Präsident Capodistrias, welcher im J. 1828 an die Spitze der griechischen Regierung getreten war, wollte das kaum begonnene Werk vollenden. Vorläufig behandelte er kirchliche Gegenstände nach eigenem Gutdünken; die Versuche des Patriarchen und der Synode von Constantinopel, das alte Verhältniß zum patriarchalischen Stuhle wieder herzustellen, lehnte er auf eine sehr feine, wahrhaft diplomatische Weise ab, beabsichtigte aber die kirchlichen Verhältnisse durch eine Synode der griechischen Bischöfe definitiv zu ordnen. Doch der Tod übereilte den Präsidenten, Capodistrias wurde am 9. October 1831 ermordet und die Lösung der kirchlichen Frage blieb der Regentschaft vorbehalten, welche mit König Otto am 18. (30.) Januar 1833 im Hafen von Nauplia angelangt war und die mit der Proclamation vom 25. Januar (6. Februar) übernommene Regierung bis zur Volljährigkeit des Königs (20. Mai 1. Juni 1835) führte. Schon in den ersten Monaten ihres Wirkens setzte sie zur Regelung der kirchlichen Angelegenheiten eine größtentheils aus Geistlichen bestehende Commission nieder, und nachdem diese ihre Vorschläge vollendet hatte, wurden auch die Bischöfe, Erzbischöfe und Metropoliten, jedoch nur privatim, um ihre Meinung gefragt. Hierauf berief die Regentschaft sämmtliche in Griechenland angestellten oder auch nur anwesenden Bischöfe auf den 15. (27.) Juli 1833 nach Nauplia und legte denselben die beantragte Organisation der neugriechischen Kirche zur endlichen Berathung vor. Die obersten Grundsätze des Entwurfes sind in den folgenden zwei Artikeln ausgesprochen: 1) „Die orientalische und orthodoxe Kirche Grie-

chenlands, welche geistig kein anderes Oberhaupt anerkennt, als das Oberhaupt des christlichen Glaubens, unsern Herrn Jesus Christus, hängt von keiner andern Authorität ab, indem sie die dogmatische Einheit, wie sie von jeher von allen orientalischen, orthodoxen Kirchen anerkannt worden ist, unberührt erhält. Was die Verwaltung der Kirche anbelangt, welche der Krone zusteht, und in Nichts den hl. Canonen entgegen ist, so erkennt sie den König von Griechenland als ihr Oberhaupt an. 2) Es wird eine permanente, bloß aus Erzbischöfen und Bischöfen bestehende, von dem König constituirte, und als die oberste Authorität der Kirche betrachtete Synode nach Art der russischen Kirche errichtet werden." Beide Artikel wurden von den versammelten sechsunddreißig Bischöfen nach einer geringfügigen Abänderung einstimmig angenommen, nämlich anstatt der Worte: „Nach Art der russischen Kirche", fügte man bei: „Nur sie (die heilige Synode) wird die kirchlichen Angelegenheiten den hl. Canonen gemäß leiten." Aber die meisten dieser Bischöfe, welche so leichtfertig das im Rechte begründete Verhältniß gegen die Kirche von Constantinopel gelöst und sich der Abhängigkeit vom Patriarchen entzogen hatten, bedachten wohl nicht, daß sie dadurch nur in größere Ohnmacht dem Staate gegenüber verfallen würden. Wenige Tage darauf erklärte die Regentschaft mit Verordnung vom 23. Juli (4. Aug.) die Unabhängigkeit der orthodoxen Kirche im Königreich Griechenland von jeder auswärtigen Behörde. Dieser Erklärung wurden fünfundzwanzig Artikel als weitere Zusätze und Erläuterungen beigegeben, welche die neue Einrichtung näher bezeichnen. Die Synode soll nämlich aus fünf Mitgliedern und zwar aus Metropoliten, Erzbischöfen und Bischöfen bestehen, jedoch können auch anstatt der Bischöfe ein oder zwei Priester oder Hieromonachen gewählt werden. Die Mitglieder der Synode werden vom König jedes Jahr ernannt, sie schwören auf treue Bewahrung der Rechte und Freiheiten ihrer Kirche, auf die Erhaltung ihrer Unabhängigkeit von jeder auswärtigen Gewalt, auf gewissenhafte Beförderung des Wohles derselben u. s. w. Die heilige Synode ist die oberste kirchliche Behörde, als solche hat sie die Oberaufsicht über alle Bischöfe des Reiches und ist in allen innern d. h. rein kirchlichen Gegenständen völlig unabhängig. Dahin gehören außer den Glaubenssachen die Form und Feier des Gottesdienstes, die geistliche Amtsführung, der religiöse Unterricht, die Prüfung und Ordination der Kirchendiener, die Ausübung der Gerichtsbarkeit in rein geistlichen Gegenständen u. s. w. Hingegen in Angelegenheiten, welche nicht die Kirche allein oder nur das Dogma betreffen, sondern irgend eine Beziehung auf den Staat haben, ist die Synode an die Mitwirkung und Genehmigung des Staates gebunden, z. B. in Hinsicht auf Festtage, Besetzung der Kirchenämter, Bildungsanstalten, Ehegesetze u. a. Die hoheitliche Oberaufsicht übt der König selbst in den innern Angelegenheiten der Kirche und ertheilt den dießfälligen Synodalbeschlüssen seine Genehmigung. So finden wir also auch in der Kirche des freien Griechenlands das Placetum und die sog. Hoheitsrechte reproducirt. Die Synode hat das Recht, die Bischöfe zu erwählen, aber der König ertheilt den Erwählten die Bestätigung und Investitur. Auch sind der Synode zwei königliche Beamte beigegeben, der Staatsprocurator und ein Secretär; der erstere vertritt zum Behufe der Oberaufsicht bei der Synode den Staat, der letztere dirigirt die Synodalkanzlei; beide nehmen, wenngleich ohne Stimmrecht, an den Berathungen Theil. Das Präsidium führt ein Bischof. Die erste Synodalversammlung ward feierlich eröffnet am 27. Juli (8. Aug.) 1833; die Theilnahme an diesem Feste soll sehr groß gewesen sein. Durch Decret vom 2. December 1833 wurde Griechenland, seiner politischen Eintheilung gemäß, in 10 Bisthümer eingetheilt, und der Sitz des Bischofs an den der Provincialregierung verlegt. Die Bisthümer sind: 1) Corinth und Argolis; 2) Achaja und Elis; 3) Messenien; 4) Arcadien; 5) Laconien; 6) Acar-

nanien und Aetolien; 7) Phokis und Lokris; 8) Attica und Böotien; 9) Euböa; 10) die Cycladen. Erzbisthümer und Metropolitansitze wurden nicht errichtet, und sollen nicht mehr bestehen. — Eine nähere Beleuchtung der kirchlichen Organisation, an welcher ein Protestant (der Staatsrath v. Maurer) den größten Antheil hatte, kann hier nicht Platz finden und billig unterlassen werden; abgerechnet die despotische Willkür der türkischen Herrschaft wurden der griechischen Kirche durch die neue christliche Regierung nur engere Fesseln angelegt. Das Königreich Griechenland umfaßt nicht mehr als 881 Quadratmeilen mit beiläufig 700,000 Einwohnern, wovon aber nicht alle der neugriechischen Kirche angehören. (Vgl. Pragmat. Gesch. der nationalen und politischen Wiedergeburt Griechenlands bis zum Regierungsantritte des Königs Otto. Von Joh. Ludw. Klüber. Frankf. a. M. 1835. Das griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung vor und nach dem Freiheitskampfe bis zum 31. Juli 1834. Von G. Ludw. v. Maurer. Heidelberg 1835. Kritische Geschichte der neugriechischen und der russischen Kirche. Von Herrm. Jos. Schmitt. Mainz 1840.) [G. Tinkhauser.]

Neujahr der Christen. Der Tag, mit welchem ein neues Jahr gezählt wird, ist bei den einzelnen Völkern sehr verschieden. Die alten Aegyptier feierten z. B. ihr Neujahr an dem Tage, an welchem der Sirius zum ersten Male in der Morgendämmerung zu sehen ist. Bei den Juden war es der erste Tag des Monats Nisan, in welchen die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche fiel und Ostern gefeiert wurde; jedoch scheint es, daß sie in der spätern Zeit das bürgerliche neue Jahr im Herbste feierten. Die Chinesen beginnen das bürgerliche Jahr in unserm Februar, bei den Mohammedanern ist es wandelbar (s. Hedschra). Die Römer hatten ihren Neujahrstag ursprünglich in unserm März, wie schon die noch jetzt übliche Sitte den 7, 8, 9 und 10 Monat von unserm März an gerechnet September, October, November und December zu nennen andeutet. Numa verlegte ihn jedoch schon auf den ersten Jänner: der Janus bifrons, theils in das verflossene Jahr zurückblickend, theils in das neu begonnene schauend, hängt damit zusammen. Es drang diese Neuerung so sehr in das römische Volksleben, daß ein Versuch, den ersten December zu Ehren des in diesem Monate gebornen Kaisers Nero zum Neujahrstage zu machen, gänzlich mißglückte. Als das Christenthum in Rom sich ausbreitete, behielt man dort dieselbe Sitte bei; nur rückte man gewöhnlich den Neujahrstag um acht Tage (auf den Weihnachtstag oder die Vigilie des Weihnachtsfestes) vor, die erhebende Wahrheit, daß mit der Geburt des Weltheilands eine neue Aera für das gesammte Menschengeschlecht begann, lud hiezu fast unwiderstehlich ein. In andern christlichen Provinzen wurde es wieder anders gehalten. So galt in Frankreich bald der Ostertag, bald das Fest Mariä Verkündigung (25. März), bald der erste März, bisweilen auch der erste Jänner als Neujahrstag. In Cöln setzte eine Synode im J. 1310 (c. 23) den Neujahrstag, sich auf die Sitte der römischen Kirche berufend, auf den Weihnachtstag fest, konnte es aber nicht verhindern, daß man auch noch ferner das Jahr im Stylus curiae mit Ostern anfing. Die mit dem Ostertag das neue Jahr begannen, zählten es namentlich von der Weihe der Osterkerze (Cereus paschalis) in der Osternacht an, man schrieb deßwegen auf diese Kerze den Ostercyclus des laufenden Jahres, die Epacten, die Indictionen, die Zahl der Regierungsjahre des Papstes, des Landesherrn u. dgl., oder hing an die Weihrauchkörner der Kerze eine Tafel, welche diese Angaben enthielt. Heut zu Tage beginnen die Christen überall das Neujahr am ersten Jänner. In Frankreich befahl dieß zuerst König Carl IX., in den Niederlanden im J. 1575 König Philipp II. von Spanien, in England soll diese Sitte noch jünger sein. Vgl. Mabillon (de re diplomatica l. 2. c. 23), die Encyklopädie von Ersch und Gruber (Artikel „Jahr"), die Zeitrechnung von Jos. Helwig, Anton Pilgram (Calend. chronolog.), u. s. w. — Da es übrigens Sache der bloßen Convention ist, von welchem Tage man an das neue Jahr zählt, und da die drei kirchlichen Festcyclus, in denen die Kirche das Erlösungswerk des göttlichen Heilands

im Jahre hindurch an uns vorübergehen läßt, nicht zu dem dermaligen Jahresschlusse passen, so nennt man häufig den ersten Jänner den bürgerlichen Neujahrstag, das kirchliche neue Jahr vom ersten Adventsonntage an zählend (s. Kirchenjahr). [Fr. X. Schmid.]

Neujahrsfest der Christen, ist dermalen synonym mit dem Feste der Beschneidung Christi; da beide am ersten Jänner begangen werden (vgl. den Artikel „Neujahr der Christen"). Es hat sich die Feier dieses Tages erst nach und nach verbreitet, und war sogar ursprünglich eine Bußfeier. Da nämlich die heidnischen Römer den Wechsel des Jahres zu Ehren des Janus durch Maskeraden, Eß- und Trinkgelage, und andere Ausschweifungen feierten, ja selbst Leute daran Antheil nahmen, die im ganzen übrigen Jahre keusch und mäßig lebten, und auch die Christen diesen Unfug in großer Anzahl mitgemacht haben dürften, so hielten die Bischöfe, z. B. Chrysostomus (serm. in Calendis in eos, qui novilunia observant et in civitate choros ducunt), Ambrosius (serm. 7), Augustin (serm. 198), Petrus Chrysologus (serm. 155), Maximus von Turin (hom. 5 apud Mabill. in Museo italic.), u. s. w., nicht bloß Predigten, in denen sie den Gläubigen die Theilnahme daran auf das Strengste untersagten, sondern ordneten auch allgemeines Fasten und Bittgänge an diesem Tage an (Conc. Turon. a. 567. c, 17; Ord. Rom. Vulgat.) und lasen die hl. Messe nach einem darauf Bezug habenden Formulare (De prohibendo ab idolis). Dessenungeachtet dauerten diese Ausschweifungen noch Jahrhunderte fort. So findet sich z. B. noch Bischof Atto von Vercelli im zehnten Jahrh. (n. 79) veranlaßt, das alte Verbot zu erneuern. Wer das Neujahrs- oder Beschneidungsfest zuerst als Festtag einsetzte, läßt sich nicht sagen. Als der älteste Zeuge wird gewöhnlich der am Anfange des fünften Jahrhunderts gemarterte hl. Einsiedler Almasius genannt, der am ersten Jänner gemartert wurde, weil er gerufen hatte: Hodie octavae dominici diei sunt, cessate a superstitionibus idolorum et a sacrificiis pollutis (Act. Ss. ap. Bolland. 1 Jan.)." Gewiß ist, daß Zeno von Verona und Beda der Ehrwürdige eine Rede von der Beschneidung gehalten haben, das Fest der Beschneidung, gewöhnlich Octava Domini genannt, in dem römischen Sacramentarium des Thomasius, in dem Codex Vaticanus des gregorianischen Sacramentariums, in dem Missale Gothicum bei Mabillon, und einigen uralten Calendarien vorgemerkt ist, und es die Regel des Bischofes Chrodegang (c. 74), die Capitularien der fränkischen Könige (l. 2. c. 35), die Väter von Mainz im J. 813 (c. 36) u. s. w. gleichfalls kennen. — Zunächst vergegenwärtigt es dem Gemüthe der Gläubigen die mit dem Knaben Jesus, als er acht Tage alt war, nach jüdischem Ceremonialgesetze vorgenommene Beschneidung, daher es auch am achten Tage nach dem Geburtsfeste Jesu begangen, und in der Evangeliumspericope die Erzählung der Beschneidung nach dem Evangelium des Lucas vorgelesen wird (Luc. 2, 21). Insoferne es dermalen zugleich auch Neujahrsfest ist (die Kirche nimmt jedoch hievon weder in der hl. Messe noch im Brevier Notiz), legt es jedem Sinnigen nahe, das neue Jahr mit Jesus als unserm alleinigen Herrn und Helfer anzufangen, und aus Liebe zu ihm das Herz zu beschneiden (Galat. 6, 15), d. i. den alten Menschen auszuziehen und einen neuen anzulegen, der nach Gottes Ebenbild geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit (Ephes. 4, 22. 25). Merkwürdig ist, daß das Meßformular dieses Tages eine Composition aus drei Formularen ist, aus dem von der Octav, dem von der Beschneidung, und einem dritten zu Ehren der seligsten jungfräulichen Mutter Maria. Es dürfte dieß davon herrühren, daß in früherer Zeit an diesem Tage wirklich, wenn nicht drei, doch zwei Messen gelesen wurden, und man sich hiebei dieser verschiedenen Formulare bediente. Die hl. Messe zu Ehren Maria erklärt sich dadurch, daß Maria ganz gewiß großes Mitleid hatte, als ihr acht Tage altes Knäblein der schmerzhaften Ceremonie der Beschneidung unterworfen wurde. [Fr. X. Schmid.]

Neujahrsfest der Juden, s. Feste der Hebräer.

Neujahrsgeschenke. Die bei dem Wechsel des Jahres bei den Römern üblichen Unfüge (vgl. den Art. „Neujahrsfest“) machten es auch zur Sitte, daß die Leute sich einander beschenkten, oder wie man sich ausdrückte, sich einander Munuscula oder Strenas gaben. Maximus von Turin sprach hierüber seine Mißbilligung aus (l. c.). Eine Spur hievon dürfte die noch dermalen hie und da bestehende Uebung sein, Eltern und vermöglichen Personen zum neuen Jahre Glück zu wünschen, und hierauf von ihnen beschenkt zu werden.

Neumond, als Fest der Hebräer. Die Hebräer begannen den Monat mit dem Erscheinen der Mondsichel oder des sogenannten Neumonds (s. d. Artikel Jahr der Hebr.), und feierten diesen Tag nach der Vorschrift des Gesetzes (4 Mos. 28, 11 ff.) außer den täglichen Opfern noch durch Darbringung zweier Rinder, eines Widders und sieben jähriger Lämmer nebst den dazu gehörigen Speis- und Trankopfern, und endlich eines Ziegenbockes zum Sühnopfer. Bei diesen Opfern mußten von den Priestern die silbernen Trompeten geblasen werden, gleichwie an den übrigen Festen, theils zur Verkündigung des Festes, theils zur Freude (4 Mos. 10, 2. u. 10. Ps. 81, 4. Hos. 2, 13). Es war zwar nicht vorgeschrieben, sich am Neumondsfeste der Arbeit zu enthalten wie am Sabbathe und daher dasselbe eigentlich nur ein halber Feiertag, aber die Juden enthielten sich doch der Arbeit (Amos 8, 5). Der Neumond des siebenten Monats (Tischri, unser October) aber wurde wie der Sabbath in Ruhe gefeiert (3 Mos. 23, 24. 4 Mos. 29, 1—6) und außer den täglichen Opfern und den Opfern an den übrigen Neumonden noch durch Darbringung eines Rindes, eines Widders und sieben jähriger Lämmer nebst den dazu gehörigen Speis- und Trankopfern, und endlich eines Ziegenbockes zum Sühnopfer, weil dieser Tag zugleich der Anfang des bürgerlichen Jahres oder das Neujahrsfest war. Er wurde durch Posaunen angekündigt (3 Mos. 23, 24) und hieß daher auch der Tag des Posaunenschalles (s. d. Art. Feste der Hebr.). — Der Neumond wird von den heutigen Juden zwei Tage gefeiert unter Beziehung auf 1 Sam. 20, 27, wornach dieses schon damals Sitte gewesen zu sein scheint, und sie enthalten sich dabei gleichfalls aller schweren Arbeit. [Wetzer.]

Neunter, s. Exequien.

Neuplatonismus. Die Philosophie im heidnischen Alterthum war in der Bestimmung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen nicht glücklich gewesen; ihre Entwicklung endete mit der Weisheit des gemeinen Epicuräismus (s. d. A.), dem vernichtenden Rigorismus der Stoa, und der Philosophie des Skepticismus. Ihr entsprach vollkommen die religiöse Entwicklung: das Princip der Subjectivität hatte sich bis zur Unruhe, ja bis zum Ueberdruß an sich selbst geltend gemacht. Die ganz natürliche Frucht hiervon war Entzweiung des Gemüthes mit Gott, wodurch aber erst das Bedürfniß und damit die Sehnsucht nach Einheit mit dem Unendlichen recht fühlbar wurde. Die Philosophie, sofern sie sich anheischig machte, die Leuchte des religiösen Geistes zu sein, war hiemit auf dem Puncte angekommen, wo sie ihr eigenes Zerfahrensein einsah und also genöthigt war, die reale Einheit zwischen Gottheit und Menschheit von Neuem anzustreben. Die Versuche hiezu wurden schon vor oder während der Erscheinung des Christenthums, z. B. durch Philo in Alexandrien u. A. unternommen. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß jene ersehnte Einheit nicht einseitig und ausschließlich durch das Endliche, sondern in erster Instanz nur durch das Unendliche vollzogen werden kann; also dadurch, daß das Unendliche zuerst zum Endlichen herabsteigt, dieses erhebt, mit sich versöhnt, und daß dann auf Grund dieser Entäußerung des Unendlichen in's Endliche dieses die Bewegung in umgekehrter Weise vollzieht. In Christus, dem menschgewordenen Logos, in dem Gott-Menschen, stellt sich diese Einheit des wahrhaft Göttlichen und wahrhaft Menschlichen dar. Er ist der nothwendige Ausgangspunct für die Einigung des Menschen mit Gott. Als daher das Evangelium vom Himmel auf die Erde herabstieg, als seine Ideen über Gott und Welt, Sünde und Erlösung, tiefer metaphy-

sischer Natur zwar, aber weil durch Geschichte vermittelt, ebenso klar, die Wanderung in die Welt begannen, ergriffen sie überall mächtig den suchenden religiösen Geist und erquickten das Herz wie der Thau des Himmels die dürstende Pflanze; seine Sittenlehre, so erhaben und rein als einfach, brach sich allenthalben Bahn, — und dieß Alles, weil sein Lehrinhalt die Entfaltung des Menschen an sich, seiner Idee ist, die religiösen Bedürfnisse des Individuums also wahrhaft befriedigt, — also weil das Christenthum absolute, universelle, katholische Wahrheit ist. Erst jetzt, als durch das Christenthum der Geist in der Menschheit in gewaltige Gährung kam, deren Endresultat Vernichtung des Heidenthums in allen seinen Beziehungen sein mußte, erfaßte sich dieses so recht in sich selbst, stellte sich auf die Schultern seiner ganzen Vergangenheit und unternahm es, in feindlicher Opposition gegen das Christenthum die große Lösung der Versöhnung der Menschheit mit der Gottheit zu vollziehen! Einfach an die alte Philosophie, entweder an die platonische oder aristotelische, anzuknüpfen, ging nicht mehr an; der Erfolg war dagegen, aber doch wollte man den heidnischen Boden nicht verlassen, das Heidenthum mit seinen Göttern nicht fallen lassen. Man stellte daher eine Philosophie auf, die, um dem Charakter des Christenthums als absoluter Religion zu entsprechen, alle bisherigen Systeme, namentlich das pythagoräische, stoische, platonische, aristotelische, in sich faßte, aber so, daß sie deren feindliche Gegensätze unter sich versöhnte; zu diesem Zwecke wurde die Allegorie verwendet und die strenge Speculation mit Phantasie verquickt. Um dieser Philosophie einen mysteriös religiösen Charakter aufzuprägen, wurden orientalische Elemente in sie aufgenommen; ja sie ging, namentlich in ihrer spätern Entwicklung so weit, daß sie, um dem Christenthum hinsichtlich seines absoluten Charakters gleichsam den Rang abzulaufen, von diesem, was ihm paßte, als Moment in sich aufnahm. Diese Philosophie nun ist der Neuplatonismus, die diesen Namen trägt, weil ihr Hauptvertreter, Plotin, mit Plato am meisten sympathisirt, und ihr die platonische Schwunghaftigkeit innewohnt. Dem Bisherigen zufolge ist der Neuplatonismus Negation des Christenthums, Contraposition desselben, dieß nämlich angesehen als das was es ist, als absolut; im Bewußtsein des Neuplatonismus aber ist sein Verhältniß zum Christenthum, wie dieß sich im Sinne der Apologeten zu den einzelnen Philosophien verhält. Wie das Christenthum sich als absolute Religion prädicirt, weil im Logos die Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen ist, so gibt der Neuplatonismus sich für absolut aus, weil er die Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen ist. Dieses sein Ziel sucht er auf dem Wege der intellectuellen Anschauung zu erreichen, in der er mit Gott Eins wird und ist. Darin liegt aber schon der Grund, warum das Endliche, der Mensch als Individuum nicht zu seiner Berechtigung kömmt, sich vielmehr als solches negiren muß, um zum Allgemeinen, zur Gottheit sich erheben, sich mit ihr vereinigen zu können. Ohne Negation des Individuums wird dieses mit der Gottheit nicht Eins. Hieraus erklärt sich ferner die Geringschätzung, ja Verachtung der äußern Natur, der Materie, die, weil sie nur Schranke, Hinderniß an der Vereinigung mit der Gottheit ist, durch Magie unterworfen wird, oder vielmehr durch die man sich zur Gottheit erhebt. Daher ging die neuplatonische Philosophie in Mystik und Theurgie über. — Fragen wir, welches die Geburtsstätte dieser Philosophie sei, so werden wir nach Alexandrien, der ehemaligen Metropole aller Wissenschaft, geführt, welche die Aufgabe hatte, die geistige Vermittlerin des Orients mit dem Occidente zu sein. Die neuplatonische Philosophie charakterisirt sich auch nach dieser Seite hin als das, was sie ihrem innersten Wesen nach ist, als Syncretismus oder Eclecticismus (s. d. A.). Gehen wir zu den Männern über, an deren Namen die Entwicklung der so bezeichneten Philosophie sich knüpft, so ist die erste Grundlage dazu schon durch Philo den Juden gelegt worden (s. d. A.), der um das Jahr 40 n. Chr. in Alexandrien wirkte. Seine alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie wurde für den eigentlichen Neuplatonismus vermittelt durch Numenius v.

Apamea in Syrien, welcher im ersten Drittel des dritten Jahrh. lebte und die Reihe der sogenannten Neuplatoniker vor dem Syncretismus schließt. Seine innige Verwandtschaft mit der philonischen Philosophie geht schon daraus hervor, daß er Plato den attisch redenden Moses nennt. Seine innere Beziehung zum Neuplatonismus will zwar Porphyrius in Abrede stellen, namentlich unter Berufung auf Longinus, der aber von Plotin selbst als φιλολόγος μέν, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς erklärt wird. Porphyr's Bestreben, des Numenius Einfluß auf Plotin zu leugnen, ist nur der einem Schüler wohl verzeihliche, aber unbegründete Versuch, seines Meisters Lehre als eine originelle anzupreisen. Der eigentliche Gründer der neuplatonischen Philosophie ist aber Ammonius Saccas (s. d. A.). Seine berühmtesten Schüler waren Herennius, Origenes und Plotin. Porphyrius erzählt in Plotin's Biographie, alle drei Schüler hätten sich durch das Versprechen gebunden, ihres Meisters Lehrsätze nicht schriftlich zu veröffentlichen. Herennius brach aber zuerst das gegebene Wort, dann Origenes, worauf sich auch Plotin seines Versprechens entbunden glaubte. Von des Herennius Schriften ist nichts mehr und von jenen des Origenes sind nur noch die Namen vorhanden. Dieselben schienen auch minder bedeutend gewesen zu sein. Daher kömmt es, daß Plotin, der überdieß unter den dreien der Talentvollste war, der eigentliche Träger der neuplatonischen Philosophie geworden ist. Er wurde im 13ten Regierungsjahre des Kaisers Septimius Severus, also 205 n. Ch. zu Lycopolis (in Aegypten) geboren. In seinem achten Jahre erhielt er den ersten Unterricht; im 18ten Jahre fühlte er einen unwiderstehlichen Drang nach philosophischem Wissen in sich, den er bei den angesehensten Lehrern in Alexandrien, aber vergeblich, zu stillen suchte. Dieß machte ihn sehr traurig. Da wurde er von Freundes Hand in die Philosophenschule des Ammonius Soccas geführt, der ihn so sehr ansprach, daß er seinem Freunde freudetrunken zurief: τοῦτον ἐζήτουν (diesen suchte ich). Eilf Jahre lang war er des Ammonius rastlos fleißiger Schüler. Indessen fühlte er sich von den orientalischen Elementen dieser Philosophie so sehr angezogen, daß er den lebhaften Wunsch hegte, die Philosophie der Perser und namentlich der Inder in ihrem eigenen Lande kennen zu lernen. In dieser Absicht schloß er sich dem von Gordianus III. gegen die Perser unternommenen Feldzuge in einem Alter von 39 Jahren an. Bekanntlich mißglückte der Feldzug, da der Kaiser in Mesopotamien ermordet wurde. Mit Mühe flüchtete sich Plotin nach Antiochia; von da begab er sich nach Rom, wo er 26 Jahre mit seltenem Erfolge lehrte. Seine berühmtesten Schüler waren: Amelius oder Amerius (s. d. A.), Paulinus aus Scythopolis, ein Arzt Eustochius aus Alexandrien, Polamon, Serapion und Porphyr. Plotin's Philosophie trat aber vermöge ihrer Tendenz, Lebensweisheit zu werden, aus den engen Schranken der Schule heraus und griff im Leben um sich. Viele Senatoren wurden seine Jünger, besonders wird ein gewisser Rogatianus mit Auszeichnung genannt. Derselbe kümmerte sich nichts mehr um die Verwaltung seiner Güter, entließ seine Sclaven, zog sich von der Welt zurück, aß täglich, weil er keinen eigenen Heerd mehr hielt, bei seinen Freunden um. Er war deßhalb auch Plotin's Liebling. Durch diese Ascese hatte er wenigstens so viel gewonnen, daß er von Podagra und Chiragra völlig geheilt wurde. Selbst Frauen verschmäheten es nicht, Plotin als Lehrer der Weltweisheit sich zu wählen. Sogar der Kaiser Galienus und seine Frau Salonina ehrten ihn hoch. Der Einfluß, den Plotin ausübte, war so groß, daß Männer und Frauen von Adel beim Herannahen ihres Todes ihre Kinder demselben gleich einem Schutzheiligen (ὡς ἱερῷ τινι καὶ θείῳ φύλακι) empfahlen, und Porphyr seinem Lehrer nachrühmen konnte, er habe während seines 26jährigen Aufenthaltes in Rom keinen Bürger zum Feinde gehabt. Sein Eifer, namentlich aber die Gunst des Kaisers ermuthigte ihn zu dem Plane, in Campanien auf den Trümmern einer zerfallenen Stadt eine neue und zwar eine Philosophenstadt, Platonopolis, zu gründen und sie nach dem in Plato's Staate aufgestellten

Muster zu ordnen, — ein Unternehmen, das aber die Billigung der Rathgeber des Kaisers nicht erhielt und daher glücklicher Weise unausgeführt blieb. Anhaltender Kränklichkeit wegen im spätern Alter verließ er Rom und begab sich auf das Landgut eines seiner innigsten Freunde, des Zethus, bei Minturnä in Campanien, wo er 270 n. Ch. im 66sten Jahre seines Lebens mit den Worten verschied: *πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον.* Sein Charakter wird als ein äußerst liebenswürdiger geschildert; von seiner Philosophie, deren Endziel die *ἕνωσις*, Vereinigung mit dem Eins ist, war er ganz und gar durchdrungen; Zeugniß dessen ist, daß er sich schämte, daß seine Seele in einem Körper wohne und nie erzählte, wer seine Eltern, welches seine Vaterstadt, welches das Jahr und der Tag seiner Geburt sei; er hielt daher auch die Feier seines Geburtstages für ungeziemend, weigerte sich, ein Bildniß von sich machen zu lassen, so daß es heimlicher Weise geschehen mußte, indem ein geschickter Künstler nach öfterer Betrachtung des „göttlichen Lehrers“ in der Schule ihn alsdann aus dem Gedächtniß copirte. Wie seiner Philosophie, so ist es seinem Charakter ganz entsprechend, wenn Porphyr uns aus seinem Leben viel wunderbare Dinge erzählt. Als Olympius aus Alexandrien, kurze Zeit Plotin's Schüler, dann sein Feind, seinem Lehrer durch Magie schaden wollte, entkräftete er derlei Versuche, so daß jener beschämt und erstaunt zugleich davon abstand. Als ein ägyptischer Priester Plotin's Dämon mit seiner Zustimmung zu erscheinen auffordert, erscheint ein Gott; seinen Schülern sagte er die Zukunft voraus, entdeckte vermöge der ihm eigenen Divination bei einem Sclaven ein gestohlenes Halsband, und bei seinem Tode zeigt sich eine Schlange, die sich in die Mauer verkriecht. Mag man hievon denken, was man will, gewiß ist, daß er damals und noch später durch seine Philosophie die größte Bewunderung erregte. Selbst ein Augustinus bekennt von ihm: Os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui Platonicus philosophus ita ejus similis judicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit. (Contra Academ. l. III. cp. 18. n. 41. cf. de civ. Dei. l. IX. c. 10.). — Die Schriften, welche wir von ihm besitzen, haben ein eigenthümliches Gepräge; es sind lauter einzelne Abhandlungen, welche er erst auf dringendes Bitten seines Schülers Amelius zu verschiedenen Zeiten schrieb; ein geordnetes System darf man deßhalb in ihnen nicht suchen. Vermöge der in ihnen herrschenden platonischen Ueberschwenglichkeit sind sie oft sehr dunkel; dazu kommt noch ganz besonders, daß er, weil nur in den Inhalt versenkt (*μόνον τοῦ νοῦ ἐχόμενος*) die Form vernachläßigte; oft ließ er in den einzelnen Wörtern Buchstaben und Sylben aus; verwandte auf Orthographie keine Sorgfalt, und das einmal Geschriebene las er nicht wieder durch, woran ihn auch ein Augenleiden hinderte. Porphyrus erhielt von Plotin den Auftrag, seine sämmtlichen Schriften zu ordnen. Derselbe brachte die Abhandlungen, deren es im Ganzen 54 sind, nach ihrer Verwandtschaft, in sechs Classen, deren jede je neun einzelne Schriften enthält, und die Enneaden (v. *ἐννέα* neun) heißen. Die drei ersten Enneaden gehören dem Inhalte nach zusammen und enthalten die Moralia, Naturalia *καὶ τὰ περὶ κόσμου*, dann die vierte und fünfte Enneade, welche die Abhandlungen *περὶ τοῦ ἐν ψυχῇ νοῦ καὶ περὶ τῶν ἰδεῶν* in sich fassen; die sechste Enneade enthält die Bücher verschiedenen Inhaltes. Die neueste Ausgabe in schöner Ausstattung hat Creuzer geliefert: Plotini opp. omnia. Oxonii e typographia acad. 1835. 3 voll. — Die Grundlinien der eigenthümlichen Philosophie Plotin's sind folgende: das oberste Princip von Allem ist das Erste, Höchste, Eine, das er auch *πρῶτος θεός* nennt. Dasselbe ist aber nicht etwa Princip der Dinge in dem Sinne, daß es die Einheit aller Dinge wäre, sondern dieses Eine ist Alles, aber von Allem Nichts (*τὸ ἓν πάντα, καὶ οὐδὲ ἕν*. Enn. V, 2), es ist ohne alle Quantität und Qualität, es ist die abstracteste Einheit, die sich nur denken läßt, ohne allen Unterschied in sich, schlechthin einfaches, reines Sein (*τὸ δὲ πάντη ἁπλοῦν,*

ἁπλούστατον ἁπάντων). Da in diesem Einen keine Bestimmung ist, so läßt sich von ihm eigentlich auch Nichts aussagen. Alles, was man von ihm aussagen würde, wäre Etwas, was über dem Einen wäre, während es doch das ist, worüber hinaus Nichts mehr ist. Daher ist es in Wahrheit unaussprechbar, daher Namenlos (διὸ καὶ ἄῤῥητον τῇ ἀληθείᾳ). Wenn aber Plotin dennoch in den mannigfaltigsten Variationen uns das Eine beschreibt, um es uns einigermaßen zum Verständniß zu bringen, so hat das nach ihm bloß den Sinn, daß er Etwas von ihm sagt, ohne es aber selbst auszusprechen, denn dieß ist unmöglich (ὥςε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν). Denn würde man es z. B. als Intelligenz aussprechen, so würde es Etwas denken, also eine Beziehung nach Außen haben, wäre also nicht mehr selbstgenügend und gar Nichts bedürfend, wäre also nicht mehr über, oder Herr der Intelligenz (οὐ κυρίως τὸ νοεῖν). Wenn wir daher Etwas von ihm denken und sagen, so ist dieß nicht eine Beziehung des Einen zu uns, sondern nur unsere Beziehung zu ihm, d. h. es ist das nicht, was wir von ihm denken und sagen, sondern das gerade Gegentheil (d. h. Nichts) (ἐκεῖνο χρὴ ἐνθυμεῖσθαι, ὅτι ταῦτα λέγοντες, ἑαυτοὺς περιτρέπομεν ἐπὶ τὰ ἐναντία. Enn. V. l. 8. cp. 13. 14. S. 947, 48 u. f.). Von diesem reinen unterschiedslosen Sein zum realen gelangt nun Plotin durch Emanationen (s. d. A.). Die erste ist die des νοῦς intelligentia. Aus dem Bisherigen sollte man glauben, daß das Eine in seiner starren Ruhe verbleiben müsse, Nichts aus sich entlassen, oder emaniren lassen könne. Plotin gibt hierüber keinen Aufschluß, vielmehr erklärt er noch, daß der νοῦς vom Einen Nichts in sich enthalte, weil man im Zweiten das Erste nicht suchen dürfe. Als Emanirtes ist er also, wenn gleich an sich vollkommen, doch geringer, als das, woraus er emanirt ist. Vom Einen unterscheidet er sich dadurch, daß er nicht einfaches, überwesentliches Sein ist, sondern Etwas in sich Unterschiedenes. Da er nämlich das Denkende ist (νοοῦν) und das Gedachte (νοούμενον), so ist er zweifach (διπλοῦς). Nun aber erkennt, schaut der Nous, was erkennbar ist (ὅσα δὲ νοητὰ, νοῦς δηλονότι γνώσεται); diese νοητὰ aber sind die Ideen, daher der Nous der κόσμος νοητός, mundus intelligibilis ist. Die wirkliche Welt ist nur ein Nachbild (μίμημα) des Nous. Bevor es aber zu dieser gelangen kann, emanirt als drittes Princip die Weltseele, der Logos, der als solcher Eine Seele ist, in der aber zugleich die verschiedenen einzelnen Seelen sind, sowie in der Intelligenz Intelligenzen. So lange diese Vielheit von Seelen dem Nous als dem Höhern zugewendet ist, bleiben sie in der Weltseele mit der Intelligenz verbunden; wenn sie aber für sich Etwas sein wollen, fallen sie aus jener Einheit heraus, sind dann vereinzelt und verbinden sich in den verschiedensten Abstufungen vom Menschen bis hinab zur Pflanze mit der Materie; je stärker der Hang, für sich und einzeln zu sein, desto tiefer die Stufe. Zur Strafe für diesen Abfall verharren sie in der Materie. Diese ist daher als das die Seele Beschränkende, vom Einen, Ganzen Abhaltende, Etwas Böses. Daraus leuchtet der Haß und Abscheu Plotin's vor der Materie ein. Nach ihm ist der Mensch, als sinnliches und geistiges Wesen, ein Amphibion. Aber so soll er nicht bleiben. Die Seele des Menschen muß wieder aufsteigen zu dem Einen, sich mit ihm zu vereinigen suchen. Dieß geschieht dadurch, daß die Seele sich immer mehr von den in der Materie ihren Sitz habenden Leidenschaften losmacht, befreit und sich innerlich selbst immer mehr von der Materie, der Sinnenwelt losschält. Durch diese allmählige und immerwährende Reinigung wird der Mensch der Anschauung des Einen fähig, die in ihrer höchsten Potenz Einigung (ἕνωσις) mit dem Einen selbst ist, so daß der Schauende und Geschautes Ein und dasselbe ist. Diese höchste mystische Einigung ist so einfach und bestimmungslos, als das Eine selbst es ist, sie ist nur Schauen, in der aber kein Geschautes mehr ist und sie läßt sich deßhalb ebenso wenig als das Eine aussprechen. Plotin wurde dieses unaussprechlichen Einswerdens oder vielmehr Einsseins mit dem Göttlichen in seinem Leben viermal gewürdigt. Nach Plotin sind

ganz besonders Mathematiker, Erotiker, Musiker und Philosophen für diese höchste Glückseligkeit fähig, aber nur, wenn der Mathematiker die Zahl als solche, nicht als diese denkt, wenn der Erotiker das Schöne nicht als an diesem Körper betrachtet, sondern sich zum Schönen als solchem erhebt und es bewundert u. s. w. — Auf das durchaus Pantheistische dieser Philosophie brauchen wir nur hinzuweisen. — Die durch Plotin zur Blüthe gekommene neuplatonische Philosophie wurde von dessen obengenannten Schülern weiter gepflegt. Jedoch wird in der Geschichte der Philosophie hauptsächlich Porphyrius als Träger der neuplatonischen Lehre nach Plotin genannt, da sich nur von ihm Schriften erhalten haben. Er war 233 n. Ch. zu Batanea, einer tyrischen Pflanzstadt in Syrien geboren und gehörte einer angesehenen Familie an. Sein Lehrer in der Grammatik und Rhetorik, sowie in der Philosophie, war Longinus. Dieser war es, der seinen ursprünglich syrischen Namen Malchus (König) gegen Porphyrius, d. i. der mit Purpur geschmückte vertauschte. In seinem 30sten Jahre kam er nach Rom, mehr in der Absicht, die Weltstadt zu sehen. Plotin's Lehre zog ihn jedoch so an, daß er alsbald einer seiner eifrigsten Schüler wurde. Der Eindruck dieser Philosophie auf ihn war ein gewaltiger. Eunapius wenigstens, sein Biograph (Vitae philosophorum et sophistarum edit. Commelina 1596 p. 14), sagt von ihm: *ὑπό τοῦ μεγέθους τῶν λόγων νικώμενος, τό τε σῶμα καὶ ἄνθρωπος εἶναι ἐμίσησε.* Vielleicht ist damit in Verbindung zu bringen, daß, wie Porphyr in der Vita Plotini von sich selbst erzählt, er aus Melancholie sich entleiben wollte, wovon ihn nur Plotin abhielt, auf dessen Rath er eine Erholungsreise nach Lilybäum auf Sicilien machte. Von da kehrte er wieder nach Rom zurück, wo er auch lehrte und in hohem Alter starb. Was sein Verhältniß als Philosoph zu Plotin anlangt, so stellt er sich selbst unter diesen, wenn er sagt, er habe nur einmal und erst im 68. Jahre seines Lebens die Gottheit geschaut, die weder Gestalt noch Idee hat, die über die Erkenntniß und alles Erkennbare erhaben ist (*ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μή τε μορφὴν μήτε τινα ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δε νοῦν καὶ πᾶν τό νοητὸν ἱδρυμένος.* Vita Plot. c. 23). Und in der That, so groß Porphyr's Verdienste um die neuplatonische Philosophie sind, indem er Plotins Schriften edirte, sie theilweis erklärte und auszüglich darstellte, so ist doch durch ihn ein eigentlicher und wesentlicher Fortschritt nicht gemacht worden. Im Gegentheil wird ihm Inconsequenz in seinen Schriften vorgeworfen, daher der Vers:

Τῷ Πορφυρίῳ γλῶσσα μέν τεθηγμένη,
Γνώμης δὲ φύσις ἀστατεῖν εἰθισμένη.

Wir können daher füglich seinen philosophischen Gewinn, ohnehin strenge genommen, nicht hierher gehörig, bei Seite liegen lassen. Aber ein ganz besonderes Interesse hat Porphyr für die Theologie. Er ist es nämlich, in dem der im Neuplatonismus als solchem gegen das Christenthum liegende feindselige Charakter geradezu und offen hervortrat und zwar in der Streitschrift: *Κατὰ χριστιανῶν λόγοι.* Socrates gibt den Grund der Abfassung dieser in 15 Büchern bestehenden Schrift näher an. Porphyrius, anfangs dem christlichen Glauben zugethan, sei einmal zu Cäsarea Palästinä von einigen Christen hart getadelt worden; da er bei seinem äußerst reizbaren Temperamente keinen Widerspruch habe ertragen können, sei er vom christlichen Glauben abgefallen und habe aus Haß gegen seine Tadler jene Schrift verfaßt, um die Christen zu ärgern und ihren Glauben zu schmähen (Socrat. H. E. l. III. c. 19). Der Ansicht, daß Porphyrius Christ war, ist auch Augustinus, wenn er von ihm sagt: Quam si vero ac fideliter amasses, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam cognovisses, nec ab ejus saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluisses. (De civit. Dei l. X. c. 28). Diese Angabe jedoch wird vielfach bestritten und scheint nicht so historisch festzustehen. (S. Fabricius, Bibliotheca graec. ed. 3. t. V. p. 728 annot. Harlessii d.). Sei dem übrigens, wie es wolle, gewiß ist, daß Porphyr's Name bei allen Christen seiner Schriften wegen,

wenn gleich der Kampf gegen das Christenthum in ihnen auf eine edlere Weise als von einem Celsus u. A. geführt wird, verhaßt und gebrandmarkt war. Der Kaiser Constantin nennt ihn in einem Edicte gegen die Arianer einen Hauptfeind des christlichen Glaubens und heißt, um seinen Haß gegen den Arianismus gehörig zu bezeichnen, dessen Anhänger Porphyrianer (Socrat. l. c. I. 6). Wir besitzen jene Commentarien gegen die Christen nicht mehr; nach den wenigen Fragmenten, die sich erhalten haben, zu schließen, griff er den historischen Charakter des Christenthums an, indem ihm sein Intellectualismus über die Religion ging, oder er diese in jenen setzte. Er achtete Christum deßhalb gering, weil sein Körper von einem Weibe empfangen und später gekreuzigt wurde (August. de civit. Dei X. 28). Ferner griff er in ihnen die allegorische Exegese über das A. T. an, deren man sich nur deßhalb bedienen müsse, um in die bei Moses erzählten Räthsel und abstrusen mysteriösen Orakelsprüche Sinn und Bedeutung zu bringen, ein Vorwurf, der übrigens den Neuplatonismus viel mehr trifft; und suchte den Mangel des innern Zusammenhanges der hl. Schriften aufzudecken (Euseb. H. E. VI. 18). Aus Hieronymus wissen wir, daß er im zwölften Buche die Aechtheit des Buches Daniel angegriffen. Bekanntlich trat Methodius gegen Porphyr in einer eigenen Schrift auf, von der sich aber nur einige wenige Fragmente bei Johannes Damascus vorfinden. Porphyrius verließ jedoch später jenen Standpunct, wornach alle Religion in der Philosophie ihren Grund habe, wieder, wenn er in einer zweiten Schrift die Grundlage der Religion in unmittelbar göttlicher Offenbarung erblickt. Von dieser Ueberzeugung geleitet sammelte er Orakelsprüche Apollo's und der übrigen Götter und guten Dämonen, woraus die übrigens gleichfalls verlorne Schrift: *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* zu Stande kam. Eusebius, der uns aus dieser Schrift Fragmente erhalten hat, bezeichnet den Zweck derselben in folgenden Worten: [*χρησμους*] *ἱκανοὺς εἶναι εἴς τε ἀπόδειξιν τῆς τῶν θεολογουμένων ἀρετῆς, εἴς τε προτροπὴν τῆς, ὡς αὐτῷ φίλον ὀνομάζειν, θεοσοφίας*, (Praepar. evang. l. IV. c. 6. p. 143 ed. Vig. Paris 1628). Die daselbst befindlichen Bruchstücke sind für uns um so werthvoller, als aus ihnen zur Genüge hervorgeht, welches denn Porphyr's positive Ansicht vom Christenthum und seinem Stifter war. Das Orakel, welches einst gefragt wurde, ob Christus Gott sei (*εἰ ἐστι Θεὸς*), antwortete:

Ὅττι μὲν ἀθανάτη ψυχὴ μετὰ σῶμα προβαίνει,
Γιγνώσκει σοφίῃ τετιμημένος· ἀλλὰ γε ψυχὴ
Ἀνέρος εὐσεβίῃ προφερεστάτη ἐστὶν ἐκείνου.

Auf Grund dieses Orakels nun hält Porphyrius Christum für einen frommen Mann, dessen Seele nach seinem Tode wie die anderer Menschen vergöttert worden sei (*ἀπαθανατισθῆναι*) und als einen solchen nun verehrten ihn die unwissenden Christen. Als aber das Orakel gefragt wurde, warum Christus denn den Kreuzestod erlitten habe, gab Hekate zur Antwort:

Σῶμα πὲν ἀδρανέσιν βασάνοις αἰεὶ προβέβληται
Τυχὴ δ' εὐσεβέων εἴς οὐράνιον πέδον ἵζει.

Diesem fügt Porphyrius erklärend bei, Christus als ein frommer Mensch sei in den Himmel aufgenommen worden; man dürfe ihn daher nicht schmähen, aber die Unwissenheit der Leute, d. h. der Christen, die ihn als Gott verehrten, müsse man bedauern (Demonstrat. evang. l. III. c. 6. p. 134). Auch Augustinus hat uns aus einer lateinischen Uebersetzung der genannten Schrift Götteraussprüche aufbewahrt. Einem Gatten, der fragte, welchen Gott er versöhnen müsse, um seine Gattin vom Christenthum wieder abtrünnig zu machen, antwortete Apollo: Forte magis poteris in aqua impressis literis scribere, aut adinflans pennas leves per aëra ut avis volare, quam pollutae revoces impiae uxoris sensum. Pergat quomodo vult inanibus fallaciis perseverans, et lamentationibus falacissimis mortuum Deum cantans, quem a judicibus recta sentientibus perditum, pessima in speciosis ferro juncta mors interfecit. Merkwürdig ist der Schluß des Orakels, in welchem die den Herrn

verurtheilenden Richter gerechtfertigt werden: In his quidem tergiversationem irremediabilis sententiae eorum manifestavit, dicens: Quoniam Judaei suscipiunt Deum magis quam isti (Augustin. de civit. Dei l. XIX. c. 23). — Bruchstücke aus dieser Schrift finden sich endlich auch bei Theodoretus, in seinen zwölf Sermonen: *ἑλληνικῶν θεραπευτίκη παθημάτων*, Opp. ed. Sirmond. Lutetiae Parisior. 1642 tom. IV. Z. B. sermo II. p. 493. sermo III. 516. 517. X. 626. 627. und XII. p. 679, wo es von Christus heißt: *Ιησοῦ γάρ τιμωμένου οὐδὲ μιᾶς δημοσίας τὶς θεῶν ὠφελείας ἤσθετο.* Seine vorzüglichern philosophischen Schriften sind: 1) *περὶ ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων* in 4 Bänden ed. J. de Rhoer, Utrecht. 1767. 2) *πρὸς Ἀνεβῶ τὸν Αἰγύπτιον* enthält eine Anfrage über das Wesen der Dämonen und ihre Verehrung; Jamblichus hat in einer besondern Schrift darauf geantwortet: *Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου προς Ἀνεβῶ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις* ed. Th. Gale, Oxford 1678. 3) *Εἰσαγωγὴ ἢ περὶ τῶν πέντε φωνῶν*, eine Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles, bei denen die Schrift auch abgedruckt. ist. Die Schrift diente lange als Lehrbuch. — Porphyr's Nachfolger ist Jamblichus. Derselbe ist zu Chalcis in Cölesyrien geboren und stammte aus einer sehr angesehenen und reichen Familie. Sein erster Lehrer in der Philosophie war der Neuplatoniker Anatolius, den er jedoch wieder verließ, um sich der Schule Porphyr's in Rom anzuschließen. Nach dem Urtheile seiner Zeitgenossen zeichnete er sich hier auf's Glänzendste aus. In sein Vaterland zurückgekehrt gründete er eine Schule und entfaltete eine bedeutende philosophische Wirksamkeit; wißbegierige Jünglinge strömten aus allen Gegenden herbei (Eunapius a. a. O. S. 22). Viel trug auch sein leutseliges Benehmen dazu bei; nach seinem Biographen war das Verhältniß zu seinen Schülern ein wahrhaft herzliches. Als die ausgezeichnetsten werden genannt: Sopater aus Syrien, Aedesius, der später seine Schule zu Pergamum in Mysien hatte, und Eustathius aus Cappadocien, Theodorus und Euphrasius aus Griechenland. — Wenn Eunapius die Bemerkung macht, es sei Nichts, worin sich Jamblichus nicht von Porphyrius unterscheide, und ihn damit über letzteren stellt, so können diese Vorzüge Jamblich's nicht etwa in höherem Maße speculativen Denkens, oder in Originalität der Gedanken oder Schönheit der Form bestehen. Denn was diese letztere betrifft, so gesteht Eunapius selbst, daß seine Darstellung nicht nur nichts Reizendes, Einladendes und Anziehendes habe, sondern vielmehr hart und das Ohr verletzend sei (*ἀποστρέφειν καὶ ἀποκναίειν τὴν ἀκοήν*); sodann sind die meisten seiner Schriften nur und äußerst nachlässige Compilationen namentlich aus platonischen und pythagoräischen Schriften; an eigentliche Speculation ist bei ihm nicht zu denken. Die Theurgie ist es, um deren willen er von seiner Mitwelt als *θεῖος* und *θαυμάσιος* (d. i. Wundermann) verehrt wurde; erst durch jene wird nach ihm dem Menschen der Weg zur Glückseligkeit eröffnet. Eunapius hat einige Wunderanecdoten von ihm angemerkt: Beim Gebete sei er einst mehr als 10 Ellen hoch über die Erde erhoben worden, wobei sein Körper und Kleid Goldfarbe angenommen hätten, ein andermal habe er eine Straße plötzlich verlassen, weil sie unrein wäre, indem (was auch geschah) durch sie eine Leiche herausgeführt würde; im Bade habe er aus zwei Quellen, deren Namen Eros und Anteros waren, durch Zusammendrücken des Wassers mit der Hand und durch Hersagen einiger Worte, die Genien als liebliche Knaben hervorgelockt. Hat auch Jamblichus die erste dieser Anecdoten, aber doch mit gefälligem Lächeln, für unwahr erklärt, und scheint sein Biograph selbst daran zu zweifeln, wenn er Bedenken trägt, noch mehr derartige ihm zu Gebote stehende Geschichtchen mitzutheilen, so charakterisiren sie doch Jamblichus und seine philosophische Richtung, wenn man es noch so nennen kann, ganz treffend. Durch Combination aus Plotin's und Porphyr's Leben weiß man, daß seine theurgische Thätigkeit im J. 304 oder 305 n. Ch. durch den Tod unterbrochen wurde. Daraus folgt, daß Jamblichus (aus Apamea), an den bei Julian und Libanius Briefe gerichtet

sind, ein anderer, jüngerer, wahrscheinlich ein Verwandter des so eben Besprochenen gewesen ist (s. Fabricius a. a. O. Bd. V. S. 759. 760. und Steinhart bei Ersch u. Gruber s. h. v.). — Schriften: *Περὶ Πυθαγόρου αἱρέσεως* in 10 Bänden bestehend, wovon aber nur noch 5 vorhanden sind mit besondern Aufschriften: a) *περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου*, neueste Ausg. v. Kiessling Lips. 1815. b) *προτρεπτικοὶ λόγοι εἰς φιλοσοφίαν* eine Einleitung in die Philosophie zum größten Theil compilirt. Ausgabe-von Kießling 1813. c) *περὶ κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* edirt von Villoison, Anecdota graec. Tom. II. und von Friis, Kopenhagen 1790 mit lateinischer Uebersetzung. d) *περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς*, herausgegeben von Sam. Tennulius, Deventer und Arnheim 1667 und 1668. 2 Vol. e) *τά θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*. Paris 1543. Leipz. 1817 v. Ast. — Mit Jamblichus hatte der Neuplatonismus seinen eigentlichen Höhepunct erreicht, von dem er aber bald wieder herabsank. Nach Jamblich's Tode trat nämlich Kaiser Constantinus der dem Christenthume feindlichen Lehre entgegen, so daß sie sich von dem bereits theilweise erworbenen Gebiete des Lebens wiederum in den engen Kreis der Schule zurückzuziehen sich bescheiden mußte; ja mit dem Theuersten und Liebsten, der Theurgie, mußte der Neuplatonismus in's Verborgene flüchten. Eunapius klagt im Leben des Aedesius, daß dieser, obgleich dem göttlichen Jamblichus mit Ausnahme des *θειασμος* nicht viel nachstehend, wegen der Ungunst der Zeiten mit seiner Wirksamkeit sich in's Geheime zurückziehen mußte. Der Kaiser habe den berühmtesten (heidnischen) Tempel niederreißen, dagegen christliche Kirchen aufbauen lassen (Eunop. a. a. O. S. 37). Die Hauptsitze der Neuplatoniker waren damals in den Städten Kleinasiens und Syriens. Daselbst wirkten jene Männer, welche die goldene Kette der Neuplatoniker bildeten, d. h. die Reihe der den Neuplatonismus repräsentirenden Lehrer, z. B. Aedesius, Eustathius und seine noch berühmtere Gattin Sosipatra, und ihr Sohn Antoninus, Priscus, Maximus von Ephesus, Chrysanthius aus Lydien. Schönere Hoffnungen schienen sich dem Neuplatonismus unter Julianus Apostata (s. d. A) eröffnen zu wollen, aber nach seinem Tode erlosch alsbald der Glanz wieder, weil die Bestrebungen Julian's alles innern Haltes entbehrten. Indessen hing er doch mit Zähigkeit an seinem bereits siechenden Leben. Die neuplatonische Philosophie hatte nicht nur zu Alexandrien um diese Zeit ihre Schule, an der Hierocles (s. d. A.), die durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Jungfrau Hypatia (s. d. A.), die um dessenwillen auf gewaltsame Weise ihren Tod fand, und Olympiodorus lehrten, sondern auch seit Anfang des fünften Jahrh. zu Athen, wo sie sich recht eigentlich als Schulphilosophie ausbildete. Daselbst waren Plutarch, Syrianus von Alexandrien (um 450) als Lehrer thätig. Der bei Weitem ausgezeichnetste ist aber Proclus, der Lycier genannt, weil seine Eltern aus Lycien stammten. Er war 412 zu Constantinopel geboren, bildete sich in Alexandrien, und lehrte alsdann zu Athen bis zu seinem Tode 485 mit dem größten Beifall. In ihm schien der Neuplatonismus seine Wiederauferstehung feiern zu wollen, und dieß um so mehr, als sich in seiner Person der noch bessere Mysticismus Plotin's, die Klarheit Porphyr's und Jamblich's theurgische Richtung auf glückliche Weise vereinigten. Aber wie dieß oft in der Geschichte am Schlusse einer alten, müde gewordenen Zeit der Fall ist, es sollte in ihm die Herrlichkeit der altheidnischen Philosophie noch einmal aufleuchten, um dann für immer zu erlöschen. So sehr seine theurgischen Tugenden angepriesen wurden, er konnte der eigentlichen Sache dauernd nicht mehr aufhelfen. Von seinen Schriften haben folgende besonderes theologisches Interesse: *Εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν* edid. Lindenbrog und Aemilius Portus. Hamburg. 1618. *Στοιχείωσις θεολογικὴ* enthält 211 Sätze mit Beweisen, in obiger Edit. und v. Creuzer, Initia philos. ac theolog. ex Platon. fontibus ducta. Francf. 1822 und endlich die geradezu polemische Schrift: *Ἐπι χειρήματα ὀκτωκαίδεκα κατὰ χριστιανῶν*, worin die christliche Lehre von der Vergänglichkeit der Welt bekämpft

wird. Johannes Philoponus, Grammatiker und Theolog zu Alexandrien im Anfang des siebenten Jahrh. schrieb dagegen eine eigene Schrift: *Κατὰ Πρόκλου περὶ ἀιδιότητος κόσμου* ed. Victor Trincavelli, Venet. 1535. Die Schriften über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen sind nur noch in lateinischer Uebersetzung vorhanden. Sein Biograph Marinus aus Flavia Neapolis, Isidorus aus Gaza, Zenodotus und Damascius sind die letzten Glieder der goldenen Kette. Zur innern Zerrüttung kamen noch äußere ungünstige Verhältnisse. Durch Kaiser Justinian wurden im J. 529 sämmtliche Philosophenschulen geschlossen. Die neuplatonischen Lehrer flohen nach Persien, mit dessen König Chosroes Justinian damals in Krieg verwickelt war. Jedoch nach dem Friedensschluß konnten sie ungestört in's Vaterland zurückkehren, aber ihr Einfluß ward gänzlich gebrochen. — Die Wiederaufnahme der neuplatonischen Philosophie zur Zeit des Wiederaufblühens der Wissenschaft kann hier füglich übergangen werden; über den Einfluß des Neuplatonismus auf das Christenthum vgl. d. Art. Platonismus. Literatur: Außer den schon angeführten Schriften: K. Vogt, Neoplatonismus und Christenthum. I. Theil. Berlin 1836. Geschichte der Philosophie von Hegel 3. Bd., und v. Ritter 4. Bd. u. A. Ferner: Hanusch, Gesch. der Philosophie bis zur Schließung der Philosophenschulen durch Justinian, Olmütz 1850, enthält eine übersichtliche Darstellung nebst ausführlicher Angabe der Literatur. Schöll, Gesch. der griech. Lit. 2. A. Berlin 1836. 2. u. 3. Bd., wo die neuplatonischen Schriften und Editionen derselben genau angegeben sind. [Wörter.]

Neusohl, Bisthum, s. Gran.

Neustadt (Wiener-), Bisthum. Dieses Bisthum, welches sich nie weiter als über das Weichbild von Wiener-Neustadt, einer an der Grenze Ungarns gelegenen Stadt Niederöstreichs erstreckte, wurde in Folge von bereits im J. 1452 zwischen Papst Nicolaus V. und Kaiser Friedrich III. (IV) stattgefundenen Verabredungen durch zwei von Papst Paul II. erlassene Bullen vom 18. Jannar 1468 errichtet. In Vollzug gesetzt wurde die Erections-Bulle erst im J. 1476, in welchem Peter Engelbert, Lehrer des Erzherzogs Maximilian, von dem Kaiser zum ersten Bischof ernannt wurde. Im J. 1477 erfolgte dessen Consecration durch den Papst zu Rom. Das Neustädter Bisthum war, wie das in Wien zu gleicher Zeit errichtete, exemt. Der Kaiser hatte die Absicht, das bischöfliche Stift Wiener-Neustadt mit dem auf sein Verlangen 1468 von Paul XII. instituirten St. Georgs-Ritterorden in der Art zu uniren, daß der Bischof von Wiener-Neustadt neben dem Ordensgroßmeister als geistliches Oberhaupt des Ordens fungiren, die Domherren aber den ersten Rang unter den Ordensgeistlichen einnehmen sollten. Deßhalb hatte nach der Erzählung Hansitzens schon der erste Bischof Peter Engelbert den Eintritt in den Orden geloben müssen und ebenso war der größere Theil des Capitels bewogen worden, entweder Ableistung der Ordensprofession oder den Austritt aus dem Capitel zu versprechen. Des erwähnten Ritterordens Bestimmung war Bekämpfung der Türken. Er war in seinen Einrichtungen den übrigen geistlichen Ritterorden nachgebildet und bestand daher aus drei Classen, den Rittern der Geistlichen und der dienenden Brüder. Nur den Rittern stand das Recht zur Wahl des Großmeisters zu, das Recht der Zustimmung dem ältesten Erzherzoge des Hauses Habsburg. Um diese Union zu effectuiren, wurde im J. 1479 eine Bulle von Sixtus IV. verlangt, in welcher das Verhältniß des Bischofs zu dem Großmeister dahin näher bestimmt war, daß der Bischof den ersten Rang im Orden einnehmen solle, der Großmeister, welcher den römischen Reichsfürstentitel von Mühlstatt, einem aufgehobenen Kärthnerschen Benedictinerkloster, mit dessen Gütern der neue Orden gleich bei seiner Errichtung dotirt worden war, führte den zweiten. Der Großmeister sollte die eigentliche oberste Ordensgewalt, der Bischof nebst dem Rechte der Pontificalien die Oberleitung in allen seelsorgerlichen und gottesdienstlichen Angelegenheiten haben, die Jurisdictionsgewalt aber wie z. B. die Vergebung der geistlichen Pfründen und Aemter an allen einverleibten Kirchen des

Ordens und die Absetzung Instituirter sollte von Bischof und Großmeister in Verbindung mit einigen dazu eigens von den Ordensmitgliedern zu wählenden Senioren ungetheilt ausgeübt werden. Den Senioren des Ordens, bestehend sowohl aus Geistlichen als Rittern, ward das Recht zur Wahl des Großmeisters und des Bischofs von Wiener-Neustadt zugesprochen. Allein schon im nächsten Jahre 1480 folgte eine neue Bulle, welche unter Berufung auf die Observanz der übrigen Ritterorden dem Großmeister den ersten Rang, dem Bischof hingegen den zweiten Platz im Orden anwies. Eine Folge dieser Abänderung war, daß der Bischof und das Domcapitel, deren Rechte schon durch die Bestimmungen der ersten Bulle unliebsam beschränkt waren, nun da sie auch im Range herabgedrückt wurden, sich weigerten in den Orden einzutreten, was zu endlosen Streitigkeiten führte. Peter Engelbert starb 1491. Der Kaiser versuchte es nun mit dem regulirten Chorherrenstift zu St. Ulrich in Neustadt, dessen Propst Augustin Kibinger durch das Versprechen des bischöflichen Stuhles von Neustadt für das Project der Union seines Stiftes mit dem Georgs-Ritterorden gewonnen wurde. Der jeweilige Propst von St. Ulrich sollte Bischof von Wiener-Neustadt sein, Bischof und Chorherren sollten das St. Georgsordenskleid tragen, übrigens an ihren bisherigen Einrichtungen und Satzungen Wesentliches abzuändern nicht gehalten sein. Auch diese lose Vereinigung konnte nicht durchgesetzt werden. Der neue Bischof Augustin Kibinger vergaß seines Versprechens und die Chorherren weigerten sich entschieden der Union. Da sich auch das Domcapitel nicht willfährig finden ließ, blieb nach dem Tode Augustin Kibingers das Bisthum bis zum J. 1519 unbesetzt. Im Jahr 1519 ward auf Vorschlag des Großmeisters des St. Georgsordens Theodorich Kramer, Minorit und Titularbischof von Tzaracovia, zum Bischof von Neustadt ernannt, erhielt jedoch erst die Bestätigung 1522. Aber auch dieser Bischof wollte nicht in den St. Georgsorden treten, erst auf wiederholte Befehle des Erzherzogs Ferdinand ging er nach Mühlstatt 1530. Bald darauf starb Theodorich. Ihm folgte nicht sein Coadjutor, der durch seine gelehrten Schriften berühmte Johann Faber (s. d. A.), der übrigens bis zum J. 1532 die Diöcese administrirte, sondern Gregor Angerer († 1548) auf dem bischöflichen Stuhle. Auf Verwenden Fabers ward 1534 Gregor und seinen Nachfolgern die Verpflichtung zum Eintritt in den St. Georgs-Ritterorden erlassen. Ohnehin wollte es mit diesem Orden keinen rechten Fortgang nehmen, im J. 1547 starb der letzte Hochmeister dieses Ordens Wolfgang Prandtner. In Folge der Kriegsereignisse war auch das Chorherrenstift St. Ulrich 1535 eingegangen, die Güter desselben kamen an die Wiener Universität, diese überließ sie jedoch dem Bisthum Neustadt gegen eine jährliche Rente. Angerer sowohl als seine Nachfolger Heinrich Mühlich († 1550), Christoph Wertwein — 1552, seit diesem Jahre Bischof von Wien und zugleich Administrator von Neustadt († 1553), vermochten ungeachtet ihres Eifers die Fortschritte des Protestantismus in ihrem Bisthum nicht zu hemmen. Nicht glücklicher waren Franz Abstemius († 1558), ein sehr tüchtig gebildeter Theologe (welcher mit dem Lehrer der hebräischen Sprache an der Wiener Universität Dr. Plank einen gelehrten Briefwechsel unterhielt, von dem Hansiz in seiner Historia Episcop. Neostad. ein Fragment aus einem Briefe des Bischofs über die Bedeutung der Worte Schiloh mittheilt), Caspar v. Logau, der bereits 1562 als Bischof von Breslau postulirt wurde († 1574) und der sein Amt mit außerordentlichem Eifer verwaltende Christian Raponäus, 1563 — 1571, den der Kaiser aus seinem Kloster Emden in Ostfriesland, wo er Prior gewesen, auf den Bischofsstuhl berufen hatte, um der Häresie Einhalt zu thun. Etwas mehr Erfolg hatte die Amtsführung seines Nachfolgers Lambert Gruter, eines Niederländers († 1582), eines so ausgezeichneten Prälaten, daß ihm Hansiz das Lob ertheilt, er sei pallio et purpura dignus gewesen. Lambert Gruter hatte mehrere theologische Werke verfaßt, von denen sich noch mehrere zu Hansizens Zeit in der Bisthumsbibliothek in mscr. vorfanden, unter diesen rühmt der gelehrte Jesuit besonders einen

Commentarius de autonomia religionis. Auch gab Gruter die Werke des Römischen Clemens 1569 zu Cöln unter folgendem Titel heraus: Clementina seu opera Clementis Romani cum fide emendata et difficilibus in locis explanata cum nova praefatione critica de veris falsisque B. Clementis scriptis ad Danielem archiepiscopum Moguntinum. Unter der langen Sedisvacanz — 1586 griff der Protestantismus neuerdings mächtig um sich, doch nach Martin Radwiger's kurzem Episcopate 1586—1588 folgte der kräftige Melchior Klesel (s. d. A.), anfangs nur als Administrator, seit 1614 als Bischof († 1630), der ganz Neustadt dem katholischen Glauben wieder gewann und 1623 zur Befestigung der Neustädter den Capuzinern das ehemalige Minoritenkloster übergab. Sein Nachfolger Matthias Geisler († 1639), der unter Klesel Generalvicar und Official gewesen war, wirkte in seinem Geiste fort. Unter dem Bischofe Joannes Thuanus († 1666) wurde von Erzherzog Leopold Wilhelm ein Collegium der Jesuiten für Neustadt gestiftet (1662), das übrigens erst 1667 unter dem Bischof Lorenz Aidinger († 1669) vollends zu Stande kam. Dieser hatte als Nachfolger den bisherigen Bischof von Neutra, Leopold Grafen von Kollonitsch. Im Lutherthum geboren und später erst Katholik geworden, trat er in den Malteser-Ritterorden, und kämpfte als Mitglied dieses Ordens in den Türkenkriegen mit großer Tapferkeit. Mit dem Bisthume Wiener-Neustadt erhielt er zugleich die geheime Rathswürde und ward Präsident der ungarischen Hofkammer. Dieß hinderte ihn aber nicht selbst zu predigen, den Kindern den Religionsunterricht zu ertheilen und die Kranken sogar zur Nachtzeit mit den hl. Sacramenten zu versehen. Er war derselbe Kollonitsch, der mit dem heldenmüthigen Starhenberg den Ruhm theilte bei der Belagerung Wiens durch die Türken 1683. Im J. 1685 wurde er Bischof von Raab, bald darauf Erzbischof von Kolocza und zugleich Cardinal, 1695 Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn († 1707). Im Bisthum Wiener-Neustadt folgte ihm der durch seine irenischen Bestrebungen bekannte Christoph Royas v. Spinola von 1685—1695, abstammend von einem vornehmen spanischen Geschlechte, aber in Niederlanden geboren. Er war in den Franciscanerorden zu Cöln getreten und hatte in demselben Philosophie und Theologie mit vielem Beifall gelehrt, seit dem J. 1661 war er zu allerhand Missionen von Kaiser Leopold verwendet worden und um ihm mehr Ansehen zu verschaffen, war er zum Titularbischof von Stephanien in Ungarn, dann von Tinninien ernannt worden. Bei seinen Unterhandlungen mit protestantischen Höfen bemühte er sich, dieselben für eine Vereinigung mit der katholischen Kirche zu gewinnen und zu dem Ende trat er auch mit mehreren protestantischen Theologen, namentlich mit Leibnitz und Gerhard Molanus, dem Abt von Lokkum (s. d. A.) in nähern schriftlichen Verkehr, von dem sich interessante Bruchstücke in dem Hansizischen Werke finden. Diese Unterhandlungen waren von Innocenz XI. gebilligt und durch ausgedehnte Vollmachten, die Royas ertheilt worden waren, unterstützt. Als Royas Bischof von Neustadt geworden, war die Aussicht zu einer auf dem Wege diplomatischer Verhandlung zu erzielenden Wiedervereinigung der Protestanten mit den Katholiken sehr beschränkt, desto eifriger widmete er sich der Verwaltung seines Bisthums. Im J. 1691 nahm er auf Aufforderung mehrerer katholischer Missionäre in Niedersachsen und mehrerer angesehener Männer in Franken sowie auf Befehl Kaiser Leopolds seine irenischen Versuche wieder auf, aber bald darauf verschwand alle Hoffnung auf eine Vereinigung. Zu seinem Nachfolger im Bisthume hatte er Franz Anton Grafen von Buchheim († 1718), welcher, nachdem er bereits Domherr zu Passau gewesen, als der einzige Sprosse eines altadeligen Geschlechtes den geistlichen Stand verlassen hatte, und in den Ehestand getreten war, nach dem frühzeitigen Tode seiner Gemahlin aber, ohne Kinder erlangt zu haben, wieder in den geistlichen Stand zurückkehrte. Er setzte als Bischof von Neustadt die Bemühungen seines Vorgängers wegen Vereinigung der Protestanten mit den Katholiken fort, und reiste zu dem Ende nach Ober- und Niedersachsen,

ohne aber irgend einen Erfolg zu erzielen. Buchheim zeichnete sich als Bischof durch einen exemplarischen Lebenswandel und große Wohlthätigkeit gegen Arme aus. Auch verwendete er die reichen Einkünfte seiner Familiengüter zum Besten seines Bisthums. Unter seinem zweiten Nachfolger Johann Moriz Grafen von Manderscheid-Blankenheim (sein erster Nachfolger Ignaz von Lovina starb bereits 1720) ward Wien 1723 zu einem Erzbisthum erhoben und Neustadt verlor sein Privilegium der Exemption und wurde Suffraganbisthum der neuen Metropole. Der Anregung dieses Bischofs verdanken wir die Historia Episcopatus Neostad. von Hansiz. Er wurde 1734 Erzbischof von Prag. Nach einer dreijährigen Sedisvacanz ward der dreißigjährige Domherr von Augsburg Franz Anton Graf v. Khevenhiller Bischof, resignirte aber schon 1741 und ging auf seine Domherrenstelle in Augsburg zurück. Unter seinem Nachfolger Ferdinand Grafen von Hallweil 1741—1773 wurde dem Neustädter Bisthum die einzige außer der Stadt gelegene, jetzt erst entstandene Gemeinde Theresienfeld einverleibt 1768. Aber bereits der Nachfolger Hallweils Johann Heinrich von Keerens 1773—1785, aus dem Jesuitenorden, Lehrer an der k. k. Theresianischen Ritteracademie, dann Bischof von Nuremond war der letzte Bischof von Wiener-Neustadt. Im Jahre 1785 ward auf Betrieb Kaiser Josephs II. Bisthum und Domcapitel nach St. Pölten übertragen (s. d. A.). Das kleine Territorium des Wiener-Neustädter Bisthums wurde der Erzdiöcese Wien einverleibt, die Domkirche ward eine Pfarrkirche. Erst 1791 wurde die dortige Stadtpfarrei zur Propstei erhoben. Hauptquelle: Episcopatus Neostadiensis a Marco Hansizio e. S. J. Tom. I. (enthält die Geschichte) und Tom. II. (Instrumentenbuch) in msc. (Das Original davon in der k. k. Hofbibliothek in Wien, eine Abschrift in der Seminarsbibliothek zu St. Pölten.) Vgl. auch Anton Klein: Geschichte des Christenthums in Oestreich und Steyermark 4. 5. 6. 7. Bd. [Franz Werner.]

Neutra, Bisthum, s. Gran.

Nicäa, erste allgemeine Synode daselbst im J. 325. Wie bereits in dem Artikel Arius angegeben wurde, ist die erste allgemeine Synode zu Nicäa in Bithynien wegen der arianischen Häresie zusammenberufen worden. Ihre Convocation erfolgte durch Kaiser Constantin d. Gr. im Einverständnisse mit Papst Silvester I. Die sechste allgemeine Synode sagt nämlich ausdrücklich: „Constantin und Silvester beriefen (*συνέλεγον*) die große Synode zu Nicäa" (Actio XVIII. bei Harduin, collectio Concil. T. III. p. 1418). Das Gleiche behauptet auch das Pontificalbuch des Damasus, und Rufin sagt (hist. eccl. I. 1): „der Kaiser habe ex sacerdotum sententia die Synode berufen." Hat er hienach mehrere Bischöfe über die Sache befragt, so doch vor Allen gewiß auch den ersten derselben. Das Zeugniß der sechsten allgemeinen Synode ist aber um so wichtiger, als sie meist von Griechen besucht war und in Constantinopel gehalten wurde zu einer Zeit, wo gerade die Bischöfe dieser Stadt schon als Rivalen Rom's aufgetreten waren. — Um manchen Bischöfen die Reise nach Nicäa möglich, andern sie wenigstens leichter zu machen, stellte ihnen der Kaiser die öffentlichen Wagen und Lastthiere zur Verfügung, wie er denn auch später, während der Dauer der Versammlung, reichlich für ihren Unterhalt sorgte (Euseb. de vita Const. III. 6 u. 9). — Daß Constantin nicht bloß die Bischöfe des römischen Reichs, sondern auch Ausländer zur Synode eingeladen habe, ist zwar nicht unumstößlich sicher, aber doch wahrscheinlich, zumal in der That mehrere Ausländer, namentlich der persische Bischof Johannes und der Metropolit der Gothen, Theophilus, zu Nicäa anwesend waren (Harduin, l. c. T. I. p. 345. Mansi, coll. Concil. T. II. p. 694. 696. 699. 702. 759). Die Zahl der angekommenen Bischöfe gibt Eusebius (l. c. c. 8) auf mehr als 250 an mit dem Beifügen, daß die Menge der dieselben begleitenden Priester ꝛc. fast unermeßlich gewesen sei; Athanasius dagegen spricht mehrmals von ungefähr 300, und einmal ausdrücklich von 318 Bischöfen, die zu Nicäa versammelt gewesen seien (Ep. ad Afros c. 2);

und diese Zahl wurde auch fortan als die wahrscheinlichste angenommen. Nur junge ganz unzuverlässige Berichte sprechen von 2000 Bischöfen. Weitaus die meisten dieser 318 Bischöfe waren Griechen, und von Lateinern werden nur Hosius von Corduba, Cäcilian von Carthago, Marcus von Calabrien, Nicasius von Dijon und Domnus von Stridon, nebst den zwei römischen Priestern Vitus und Vincentius erwähnt, welche den Papst vertreten sollten. Die hervorragendsten aber waren neben Hosius der Erzbischof Alexander von Alexandrien und Eustathius von Antiochien, als Inhaber dieser alten apostolischen Stühle (nachmals Patriarchate genannt). Nach ihnen folgten die beiden Eusebii, von Nicomedien und Cäsarea, überhaupt aber zählte die Synode manche Confessores, welche in den letzten Verfolgungen verstümmelt worden waren, wie z. B. Paphnutius aus Aegypten, und Einzelne zeichneten sich sogar durch die Wundergabe aus, z. B. Spiridion aus Cypern. Von beiden spricht Rufinus (hist. eccl. I. 4, 5) ausführlicher. Auch Arius und seine Freunde waren berufen worden. — Daß die Synode unter den Consuln Anicius Paulinus und Anicius Julianus im 636. Jahre nach Alexander d. Gr., also im J. 325 n. Chr. stattgehabt habe, wird von den Alten allgemein angegeben (Socrat. hist. eccl. I. 13. Mansi, l. c. T. VI. p. 955. Harduin, l. c. T. II. p. 286); weniger sicher läßt sich dagegen Tag und Monat bestimmen. Die Einen unter den Alten sprechen vom 20. Mai, Andere vom 19. Juni, und wieder Andere lassen die Synode vom 14. Juni bis 25. August dauern. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, daß sie auf den 20. Mai berufen war, daß aber, weil der Kaiser noch abwesend, einstweilen nur minder feierliche Verhandlungen, namentlich Disputationen abgehalten, nach des Kaisers Ankunft sodann am 14. Juni die Sitzungen eröffnet, am 19. Juni das Symbolum aufgestellt (wie die Acten des vierten allgemeinen Concils angeben bei Harduin, l. c. II. 286), die weitern Geschäfte aber bis zum 25. August verhandelt wurden. In der Zwischenzeit zwischen dem Beginn der Synode (20. Mai) und der ersten feierlichen Sitzung nach der Ankunft des Kaisers fallen jene Conferenzen und Disputationen zwischen Katholiken, Arianern und Philosophen, deren namentlich Socrates (hist. eccl. I. 8) und Sozomenus (hist. eccl. I. 17) gedenken. Auch Arius selbst nahm an diesen Disputationen Antheil, und hatte ungefähr 20—22 Bischöfe auf seiner Seite, namentlich Eusebius von Nicomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Theodor von Heraclea in Thracien, Menophantus von Ephesus, Theonas von Marmarica und Secundus von Ptolemais in Aegypten, theilweise auch Eusebius von Cäsarea. Ueberdieß nahmen auch noch manche Priester und Laien für ihn Partei, denn auch dialectisch gebildete Laien waren, wie Socrates (l. c.) berichtet, zu diesen Conferenzen gekommen, und hatten Theil daran genommen, die einen für, die andern gegen Arius. Von orthodoxer Seite aber disputirten mit den Arianern besonders Athanasius (s. d. A.), Diacon von Alexandrien, welchen sein Erzbischof mitgebracht hatte, ferner Marcellus, Bischof von Ancyra und der Presbyter Alexander von Constantinopel, der seinen alten Bischof vertrat. Athanasius insbesondere erwarb damals den Ruhm des gewandtesten Dialectikers. Rufin, Sozomenus und Gelasius sprechen auch von heidnischen Philosophen, die sich bei der Synode eingefunden hätten, um gegen das Christenthum zu kämpfen. Gelasius theilt sogar ein paar angebliche Disputationen solcher Heiden mit christlichen Bischöfen mit (hist. Concil. Nic. lib. II. 12 bei Mansi, l. c. II. 826); allein diese ganze Nachricht scheint fabelhaft. — Während der oben angeführten Conferenzen und Disputationen aber war der Kaiser angekommen, und die feierlichen Sitzungen nahmen jetzt ihren Anfang. Der Kaiser selbst eröffnete die Synode mit großer Festlichkeit (ob in der Kirche oder im kaiserlichen Palaste, ist zweifelhaft, nach Euseb. vita Const. III. 10; Theodoret. hist. eccl. I. 7), hielt dabei eine schöne Anrede über den Frieden und überließ dann das Wort den „Vorsitzern der Synode" (παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις). So erzählt Eusebius in seiner vita Const. III. 13. Der Kaiser hatte also, wie eine

Art Ehrenpräsident die Synode eröffnet und wohnte ihr auch fortwährend bei; aber die Leitung der eigentlich theologischen Verhandlungen überließ er, der Natur der Sache nach, den kirchlichen Häuptern der Synode. Wir kommen damit auf die Frage nach dem Präsidium. Schröckh stellte (Kirchengesch. Thl. V. S. 335) die Hypothese auf: Alexander von Alexandrien und Eustathius von Antiochien hätten als die Inhaber der zwei Patriarchalstühle, miteinander im Präsidium gewechselt, und sie seien die πρόεδροι des Eusebius. Nach Gelasius aber, der im fünften Jahrh. eine Geschichte des Nicäner Concils schrieb, vertrat Hosius von Corduba mit den beiden Priestern Vito (Vitus) und Vincentius auf der Synode zu Nicäa die Stelle des römischen Bischofs (lit. II. 5. bei Mansi, l. c. T. II. p. 806). Katholische Schriftsteller, z. B. Baronius, schließen daraus, Hosius und jene zwei römische Priester hätten zu Nicäa den Vorsitz geführt, und diese Vermuthung hat auch in der That sehr Vieles für sich, denn α) über Hosius sagten schon Athanasius (ed. Patav. T. I. p. 255) und Theodoret (hist. eccl. II. 15): „welcher Synode hat er nicht präsidirt?"; und β) überall, wo die Mitglieder der Nicäner Synode aufgeführt werden, namentlich auch in den noch vorhandenen Listen ihrer Unterschriften, werden immer Hosius und die zwei römischen Priester zuerst genannt, und dann erst folgen die andern Bischöfe, nach Provinzen geordnet. Es ist gewiß nicht unbedeutend, daß in allen, auch sonst mehrfach verschiedenen Unterschriftslisten diese drei immer obenan stehen; in den zwei Listen bei Gelasius aber (Mansi, II. 882. 927) unterschreibt Hosius ausdrücklich im Namen der Kirche von Rom und der Kirchen von Italien, Spanien und dem übrigen Abendland, und die zwei römischen Priester erscheinen nur als seine Begleiter. In den andern Unterschriftslisten dagegen (Mansi, II. 692. 697) ist bei Hosius kein Beisatz, daß er in des Papstes Namen handle, während dieß in Betreff der beiden Priester bemerkt wird, und es ist dieß nicht so auffallend, als es auf den ersten Anblick scheinen könnte, denn nur bei den Priestern, die an sich zur Unterschrift nicht berechtigt waren, mußte der Grund, warum sie doch unterzeichnen, angegeben werden. Bei den Bischöfen dagegen war dieß nicht nothwendig. — Nachdem der Kaiser die Leitung der Versammlung den προέδροις übergeben hatte, begannen, wie Eusebius (l. c. c. 13) weiter berichtet, heftige Disputationen und gegenseitige Beschuldigungen. Das heißt wohl: die Arianer sind von den Orthodoxen, und diese von jenen der Häresie angeklagt worden. Die andern Quellen fügen noch hinzu, daß dem Kaiser mehrere Tage hindurch verschiedene Klagschriften, theils von Bischöfen gegen einander, theils von Laien gegen Bischöfe eingereicht worden seien; er aber habe an dem zur Erledigung dieser Klagen anberaumten Tage alle diese Denunciationsbriefe versiegelt vor die Synode gebracht und unter der Betheurung, daß er sie nicht gelesen, dem Feuer übergeben. Dabei habe er den Bischöfen erklärt: „ihr könnet nicht von Menschen gerichtet, und eure Streitigkeiten können nur von Gott entschieden werden" (Socrat. I. 8. Sozom. I. 17. Rufin. I. 2. Gelas. II. 8). — Ueber die Art und Weise der Debatten, die zwischen der feierlichen Eröffnung der Synode durch den Kaiser und der Aufstellung des Symbolums Statt hatten, ist uns wenig Näheres bekannt. Eusebius fährt, nachdem er der gegenseitigen Klagen erwähnt hat, bloß also fort: „von beiden Seiten wurde sehr viel Derartiges vorgebracht und ein sehr großes Reden und Gegenreden hatte Anfangs Statt. Der Kaiser aber hörte mit großer Geduld und Aufmerksamkeit beiden Theilen zu, half bald dem einen, bald dem andern, und mäßigte die allzu Heftigen. Er sprach dabei griechisch (sonst sprach er nämlich gewöhnlich lateinisch), redete zu Allen in sehr milder Weise, widerlegte die Einen durch Gründe, lobte die Andern, welche gut gesprochen hatten, und brachte Alle zur Eintracht, so daß sie bei aller früheren Verschiedenheit jetzt eines Sinnes wurden" (l. c.). — Wir sehen hieraus, daß die schon vor der ersten feierlichen Sitzung begonnenen Debatten zwischen Arianern und Orthodoxen auch jetzt noch einige Zeit und zwar in des Kaisers Anwesenheit fortgedauert haben. Rufin behauptet weiter:

es seien jetzt täglich Sitzungen gehalten worden und man habe über eine so wichtige Sache ja nicht leichtfertig und vorschnell entscheiden wollen. Auch Arius sei oft in diese Versammlungen berufen worden, man habe über seine Ansichten beständig discutirt und genau abgewogen, was ihnen gegenüber festgehalten werden müsse ꝛc. Die vorausgesetzte Analogie des Nicänums mit späteren Synoden hat die Vorstellung erzeugt, daß auch zu Nicäa schon die Anwesenden in einzelne Commissionen oder Congregationen getheilt, und von diesen alle Gegenstände für die großen und allgemeinen Sitzungen vorbereitet worden seien. Hievon findet sich jedoch in den alten Nachrichten keine Spur, und die angeführten Erzählungen des Eusebius und Rufinus lassen eher vermuthen, daß keine solche Commissionen, sondern nur allgemeine Versammlungen der Bischöfe Statt hatten. Von Athanasius erfahren wir Einiges über die Thätigkeit jener angeblichen Mittelpartei, welche unter dem Namen der Eusebianer bekannt ist. Sie bestand zur Zeit des Nicänums aus ungefähr 12—15 Bischöfen, deren geistiges Haupt Eusebius von Nicomedien war, woher sie auch ihren Namen erhielten. Auch der Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea trat öfter auf ihre Seite, obgleich er dem Arianismus weniger nahestand, als jene. Wollten wir moderne Bezeichnungen und Verhältnisse anwenden, so könnten wir sagen: die orthodoxen Bischöfe zu Nicäa sammt Athanasius saßen rechts, Arius und einige Anhänger befanden sich auf der eigentlichen Linken, das linke Centrum hatten die Eusebianer inne, während Eusebius von Cäsarea etwa dem rechten Centrum angehörte. Um den Arius zu unterstützen, übergaben die Eusebianer ein wahrscheinlich von dem nicomedischen (nicht cäsareensischen, wie Valesius meinte) Eusebius verfaßten Entwurf eines zweideutigen Symbolums, das ebensogut arianisch als orthodox ausgelegt werden konnte; aber die Synode verwarf dasselbe mit Unwillen. Darauf suchten sie dahin zu wirken, daß nur biblische Formeln (also nicht auch ὁμοούσιος) zur Bezeichnung der orthodoxen Lehre gebraucht werden sollten; aber die Synode durchschaute auch diese List, und wählte gerade den Ausdruck ὁμοούσιος, um die Wesensgleichheit und damit gleiche Herrlichkeit des Sohnes mit dem Vater fest zu bezeichnen. Jetzt wurden die Eusebianer muthlos und die meisten von ihnen ließen nun den Arius im Stiche. Den letzten Versuch, der strengen Formel ὁμοούσιος und dem ganzen Gewichte der streng fixirten Logoslehre auszuweichen, machte Eusebius von Cäsarea, indem auch er jetzt der Synode eine Fassung des Symbolums proponirte, die zwar ganz orthodox lautete, aber doch das ὁμοούσιος vermied und der subjectiven Auslegung noch ziemlichen Spielraum bot. Manche, selbst der Kaiser, lobten diesen Entwurf, gingen aber doch von der Aufnahme des ὁμοούσιος nicht ab, und so wurde nun, wie es scheint, unter Zugrundlegung des ebengenannten Eusebianischen Entwurfs das Synodal-Symbolum abgefaßt (nach Einigen wäre es von Hosius, nach Andern von Athanasius redigirt worden; keine dieser Angaben ist jedoch zuverlässig), also lautend: „Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge; und an einen Herrn, Jesum Christum, den Sohn Gottes, gezeugt als Eingeborner aus dem Vater, d. h. aus dem Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), Gott aus Gott, Licht aus dem Licht, wahrer Gott aus dem wahren Gotte, gezeugt, nicht geschaffen, gleiches Wesens mit dem Vater (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ), durch welchen Alles geschaffen ist, sowohl was im Himmel, als auf der Erde ist; der wegen uns Menschen und unserer Errettung herabgekommen und Fleisch geworden, Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstand am dritten Tage, aufgefahren ist in die Himmel, und kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten. Und an den hl. Geist. Diejenigen aber, welche sagen: es war eine Zeit, wo er (der Sohn) nicht war, und bevor er gezeugt wurde war er nicht, und er ist aus Nichts entstanden, oder die sagen: er sei aus einer andern Hypostase oder Usia, oder der Sohn Gottes sei erschaffen oder veranderlich oder einer Wandelbarkeit unterworfen, diese belegt die katholische Kirche mit dem Banne“ (vgl. Mansi, l. c. T. II. p. 666 u.

878. Harduin, l. c. T. I. p. 422). Sämmtliche Bischöfe, nur fünf ausgenommen, erklärten sich ungesäumt zur Unterschrift dieses Symbolums bereit; diese fünf aber waren: Eusebius von Nicomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Theonas von Marmarica und Secundus von Ptolemais. Zuletzt unterschrieben jedoch auch die drei ersteren, und nur Theonas und Secundus wurden, weil sie nicht unterschrieben, sammt Arius und seinen Schriften mit dem Anatheme belegt und aus der Kirche ausgeschlossen. Zur Zeit des Epiphanius waren, wie es scheint (Epiph. haer. 69, 11), noch sämmtliche Unterschriften aller 318 Bischöfe vorhanden, aber die auf uns gekommenen Subscriptionsexemplare sind mank, haben nur 224 Namen und dabei manche Fehler. Als man dem Kaiser das Symbolum von Nicäa vorlegte, verehrte er es als wie von Gott eingegeben und drohte jeden zu exiliren, der es nicht unterschreiben würde. In der That wurden jetzt auch Arius und jene zwei Bischöfe mit mehreren ihnen anhängenden Priestern vom Kaiser in die Verbannung nach Illyrien geschickt, und zugleich befahl er, daß die Schriften des Arius und seiner Freunde überall zum Verbrennen ausgeliefert werden müßten. Später wurde auch über Eusebius von Nicomedien und Theognis von Nicäa Absetzung und Exil verhängt, weil sie zwar das Symbolum angenommen, aber die Absetzung des Arius nicht anerkennen wollten und Arianer bei sich aufgenommen hatten. — Der zweite Hauptgegenstand, welchen die Synode von Nicäa vornahm, war die Schlichtung der Osterfeierstreitigkeiten, wovon in dem besondern Artikel: „Osterfeierstreit" ausführlich gehandelt ist (s. d. A.). Ebenso können wir in Betreff des dritten Hauptgeschäftes unserer Synode, nämlich der Beilegung des meletianischen Schisma's, auf den Art.: „Meletianisches Schisma I in Aegypten" verweisen, wo bereits schon die Entscheidungen des Nicäner Concils über diesen Punct mitgetheilt sind (Bd. VII. S. 40 f.). — Das vierte und letzte Hauptgeschäft der Synode endlich war die Aufstellung von 20 Canonen in Betreff der Kirchendisciplin. Das ganze christliche Alterthum, namentlich Theodoret (hist. eccl. I. 8), Gelasius (lib. II. c. 30 bei Mansi, l. c. T. II. p. 890 seq.), Rufin (hist. eccl. I. 6) und alle andern Kirchenväter und Kirchenschriftsteller bis in's 16. Jahrh. kannten nur 20 nicänische Canonen, und wenn Rufin scheinbar 22 aufführt, so rührt dieß nur daher, daß er den sechsten und achten Canon je in zwei Nummern zerlegte. Nur ein anerkannt unächter, bloß lateinisch existirender Brief des hl. Athanasius an Papst Marcus erzählt, daß zu Nicäa zuerst 40 griechische, dann 40 lateinische Canonen aufgestellt, von der Synode aber in 70 zusammengezogen worden seien. Aehnlich fand man seit dem 16ten Jahrh. in einigen arabischen Handschriften theils 80 theils 84 angeblich nicänische Canonen, welche nun mehrfach in's Lateinische übersetzt und unter dem Titel: „arabische Canonen des Nicänums" in allen guten Conciliensammlungen abgedruckt worden sind. Bald zeigte sich, daß auch andere morgenländische Völker, nicht bloß die Araber, diese vielen Canonen hätten, ja man entdeckte jetzt in arabischen Manuscripten noch ein paar weitere Serien angeblich nicänischer Verordnungen und Canonen, die nun auch sämmtlich in's Lateinische übersetzt und in die Conciliensammlungen aufgenommen wurden. Allein schon der Inhalt gar mancher dieser arabischen Canonen sowohl der ersten 80, als der späteren Serien zeigt unverkennbar, daß sie jünger sind, als das Nicänum. So wird in dem angeblichen 38. Canon (Mansi, II. 993) von Constantinopel als der kaiserlichen Residenz gesprochen, während doch erst fünf Jahre nach der Nicäner Synode Constantin seine Residenz dahin verlegte. Ja, dieser Canon redet sogar schon von dem Patriarchat Constantinopel, während doch der bischöfliche Stuhl daselbst erst durch die zweite allgemeine Synode im J. 381 zur Patriarchalwürde erhoben wurde. In den weitern Serien von angeblich nicänischen Verordnungen aber ist gar schon von Aebten und Aebtissinnen, von Manns- und Frauenklöstern, Klostergütern u. dgl. die Rede, was Alles offenbar auf spätere Zeiten hinweist. Eine ausführliche Darlegung, daß diese angeblich nicänischen Canonen nicht ächt

seien, gab ich in der Tübinger Quartalschrift 1851 Heft I. S. 54 ff., wo ich auch zeigte, daß die Synode überhaupt nicht mehr als 20 Canonen aufstellte, zugleich die verschiedenen Einwendungen hiegegen widerlegte und nachwies, die angebliche Mehrzahl in den arabischen Handschriften rühre daher, daß in der alten Kirche die Canonen verschiedener Synoden in ein Volumen zusammengeschrieben, dabei die von Nicäa stets vorangestellt wurden und nun durch Abschreiber die Meinung entstand, als ob alle folgenden Canonen, auch die nach den 20 ächten kommenden, von der Nicäner Synode herrühren würden (Quartalsch. 1851. S. 58—80). — Der Inhalt der 20 ächten nicänischen Canonen aber ist: 1) „Wer von Barbaren oder von den Aerzten (in einer Krankheit) verschnitten wurde, darf nachher noch in den Clerus aufgenommen werden, oder wenn er schon darin ist, darin bleiben; wer sich aber selbst entmannt hat, muß sein geistliches Amt niederlegen, und es darf in Zukunft kein solcher mehr ordinirt werden." (Eine ähnliche Verordnung hatten schon die apostolischen Canonen, c. 21—24, erlassen.) 2) „Es soll Niemand bald nach seiner Taufe zum Priester oder gar Bischof erhoben werden, bei Gefahr, das Clericalamt zu verlieren. Bei denen aber, die bereits geweiht sind (vorschnell oder nicht), soll die Regel gelten, daß sie wieder ausgeschlossen werden, wenn sie eine schwere Sünde begehen." 3) „Kein Cleriker darf eine συνείσακτος bei sich haben, mit Ausnahme der Mutter oder Schwester oder Tante, oder einzig solcher Personen, bei denen durchaus kein Verdacht stattfindet." 4) „Der Bischof soll eigentlich von allen andern Bischöfen der Provinz (Eparchie) aufgestellt werden; wenn aber dieß schwer ist, z. B. wegen Weite des Wegs, so müssen wenigstens drei Bischöfe sich versammeln, und mit schriftlicher Einwilligung der Abwesenden die Weihe vornehmen. Die Bestätigung aber steht immer dem Metropoliten zu." 5) „Wer von seinem Bischof ausgeschlossen wurde, darf von einem andern nicht wieder aufgenommen werden, dagegen kann auf der Provincialsynode untersucht werden, ob die Ausschließung rechtmäßig sei und ob die Synode nicht ein milderes Urtheil sprechen wolle. Provincialsynoden aber sollen jährlich zwei gehalten werden, eine vor der Quadragese, die andere im Herbste." 6) „Die alte Sitte, die in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis stattfindet, behalte auch ferner ihre Gültigkeit, daß nämlich der Bischof von Alexandrien über alle diese Gewalt habe, da dieß auch bei dem römischen Bischofe Gewohnheit ist. Ebenso sollen auch zu Antiochien und in den andern Eparchien (Provinzen) den Kirchen ihre Vorrechte erhalten bleiben. Durchaus klar ist aber, daß wenn Jemand ohne die Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, die große Synode ihm nicht Bischof zu bleiben gestattet. Wenn aber der gemeinsamen Wahl Aller, die zugleich vernünftig und den Kirchengesetzen gemäß ist, zwei oder drei aus besonderer Streitsucht widersprechen, so soll die Stimme der Mehrzahl siegen." (Ueber diesen wichtigen und schwierigen Canon vgl. Phillip's, Kirchenrecht Bd. II. S. 35 ff.; Neander's Kirchengesch. 2. Aufl. Bd. III. S. 332. Van-Espen, Commentarius in canones p. 91 seq.). 7) „Da es einmal Gewohnheit und alte Ueberlieferung ist, daß der Bischof der Aelia (Jerusalem) geehrt werde, so soll er auch die ἀκολουθία τῆς τιμῆς, d. h. die Nachfolge der Ehre genießen" (d. i. er soll den Rang unmittelbar nach den drei großen Metropoliten von Rom, Alexandrien und Antiochien haben, wie Marca die Stelle auslegt, oder: er soll den Rang unmittelbar nach dem palästinensischen Metropoliten von Cäsarea haben, wie Beveridge meint), „während der Metropole (Cäsarea) die ihr zustehende Würde gewahrt bleibt." 8) „Wenn Cleriker der Katharer (Novatianer) in die katholische Kirche eintreten wollen, so sollen sie zuerst ein schriftliches Glaubensbekenntniß überreichen, dann die Händeauflegung erhalten (d. h. ähnlich behandelt werden wie die von Ketzern Getauften, von neuer Priesterweihe aber ist hier nicht die Rede), und dürfen dann im Clerus verbleiben. Wird ein novatianischer Bischof katholisch, und ist in der betreffenden Stadt schon ein katholischer Bischof vorhanden, so soll der frühere Novatianer priesterliche Ehre erhalten, wenn nicht etwa der

Bischof ihn an der Ehre des (bischöflichen) Titels theilnehmen lassen will. Will er aber dieß nicht, so verschaffe er ihm die Stelle eines Landbischofs oder Priesters, damit er doch vollständig als Mitglied des Clerus erscheine, und doch in einer Stadt nicht zwei Bischöfe seien." 9) „Grobe Sünder, welche zu Geistlichen geweiht wurden, müssen wieder abgesetzt werden." 10) „Ebenso ist es zu halten, wenn lapsi ordinirt wurden." 11) „Diejenigen, welche während der Verfolgung des Licinius alsbald abfielen, ohne durch eine Qual oder Güterconfiscation gedrängt zu sein, sollen 3 Jahre unter den audientes, 7 Jahre unter den substrati und 2 Jahre unter den consistentes Buße thun." 12) „Wer die Kriegsdienste unter Licinius verlassen hatte, dann aber doch wieder dahin zurückkehrte (also die Sache des Heidenthums unterstützte, und selber apostasirte, was Licin von allen seinen Soldaten verlangte), soll drei Jahre unter den audientes und zehn Jahre unter den substratis bleiben. Wer aber große Reue an den Tag legt, darf von seinem Bischofe auch milder behandelt werden." 13) „Ist ein Excommunicirter dem Tode nahe, so soll ihm die Wegzehrung gereicht werden. Wird er darauf wieder gesund, so soll er (für die Dauer seiner noch restirenden Bußzeit) unter die consistentes eingereiht werden." 14) „Katechumenen, welche abfielen, sollen drei Jahre in die Stufe der audientes zurückversetzt, hernach aber den andern Katechumenen gleichgehalten werden." 15) „Kein Bischof, Priester oder Diacon soll von einer Gemeinde zur andern übergehen." 16) „Cleriker, welche dennoch ihre Kirche verlassen, dürfen anderwärts nicht aufgenommen, sondern müssen zur Rückkehr gezwungen werden. Auch darf kein Bischof Jemanden, der einer andern Diöcese angehört, weihen." 17) „Wer Zinsen nimmt oder irgend Wucher treibt, soll aus dem Clerus ausgeschlossen werden." 18) „In einigen Orten herrscht die Unsitte, daß Diaconen den Priestern die hl. Eucharistie darreichen (d. h. nur austheilen, nicht: consecriren). Dieß muß aufhören, und die Diaconen müssen die Eucharistie erst nach den Priestern empfangen. Auch dürfen sie nicht zwischen den Priestern sitzen." 19) „Anhänger des Paul von Samosata, welche zur Kirche zurückflüchten, müssen wieder getauft werden. Waren sie bei der Secte Cleriker, so sollen sie, wenn sie tüchtig scheinen, wieder geweiht werden; die untüchtigen dagegen sind abzusetzen. Ebenso (in Betreff der Absetzung oder Beibehaltung im Amte) verhält es sich mit den Diaconissinnen der Secte; nur gehören sie bloß zu den Laien." 20) „An den Sonntagen und an den Tagen der Pentekoste (von Ostern bis Pfingsten) soll man stehend beten." (Untersuchungen über diese 20 Canonen finden sich bei Van-Espen, Commentarius in Canones etc. und in der Tübinger Quartalsch. 1822. S. 30 ff.). — Nach Socrates (I, 11), Sozomenus (I, 23) und Gelasius (II, 32 bei Mansi II, 906) soll die Synode von Nicäa auch im Sinne gehabt haben, ähnlich wie die von Elvira (s. d. A.) ein Cölibatsgesetz zu erlassen, in der Weise, daß die verheiratheten Bischöfe, Priester und Diaconen (Sozomenus fügt auch die Subdiaconen bei), welche schon vor ihrer Ordination verheirathet gewesen waren, den ehelichen Umgang nicht fortsetzen dürften. Da sei Paphnutius, Bischof einer Stadt in Oberthebais in Aegypten, ein Mann von sehr großem Ansehen, der in der Verfolgung unter Maximian ein Auge verloren hatte, durch Wunder berühmt war und bei dem Kaiser in so hohen Ehren stand, daß er oft voll Ehrfurcht seine leere Augenhöhle küßte, öffentlich und mit Entschiedenheit dagegen aufgetreten und habe mit starker Stimme gerufen: „man solle den Geistlichen kein zu hartes Joch auflegen, denn die Ehe und der eheliche Umgang seien etwas ehrwürdiges und unbeflecktes, und man solle ja durch übertriebene Strenge der Kirche nicht schaden, denn nicht Alle könnten eine gänzliche Begierdelosigkeit durchführen, und es werde auch (durch das Nichtverbot des ehelichen Umgangs) die Züchtigkeit jeder Frau am besten bewahrt werden. Auch der Umgang eines Mannes mit seiner rechtmäßigen Gattin sei etwas züchtiges. Es genüge, wenn der, welcher unverheirathet in den Clerus eintritt, nicht mehr zur Ehe schreite, nach der alten Ueberlieferung der Kirche; aber man solle den Geist-

lichen nicht von der Frau trennen, welche er früher, als er noch Laie (Gelasius fügt bei: oder Lector oder Cantor) war, in einmaliger Ehe geheirathet hat." Diese Rede des Paphnutius machte aber um so mehr Eindruck, als er selbst nie in der Ehe gelebt, überhaupt nie mit einem Weibe Umgang gehabt hatte, denn von Jugend an wurde er in einem Asceten hause erzogen und war wegen großer Keuschheit berühmt. Die Versammlung folgte darum seiner Mahnung, hob die Verhandlung über diesen Gegenstand auf und überließ es dem freien Willen jedes einzelnen Geistlichen, ob er sich seiner Frau enthalten wolle oder nicht. — Die Wahrheit dieser Geschichte ist von Baronius (ad ann. 58. n. 21), Valesius (annot. ad Socrat. hist. eccl. I, 11) und Andern in Zweifel gezogen worden. Ersterer bemerkt, die Synode habe ja in Canon 3 selbst ein Cölibatsgesetz gegeben, folglich sei es unwahr, daß sie durch Paphnutius von der Aufstellung eines solchen zurückgehalten worden sei. In Canon 3 aber will Baronius ein Cölibatsgesetz darum finden, weil dort wohl erlaubt worden, daß die Geistlichen ihre Mütter oder Schwestern bei sich haben, von Frauen aber keine Rede sei. Diese Deutung ist jedoch gewaltthätig und unbefugt, denn da der Canon von den *συνεισάκτοις* redet, kann er unmöglich auch die Ehefrau nennen, weil Ehefrau und *συνείσακτος* Gegensätze sind. Ausführlicher handelt darüber Natalis Alexander (hist. eccl. Sec. IV. T. IV. Diss. 19. p. 389 sqq. ed Venet. 1778), der auch die Behauptung Bellarmins widerlegt, Socrates habe die ganze Geschichte mit Paphnutius zu Gunsten der Novatianer fingirt, und da er sonst öfter Unrichtiges behaupte, verdiene er auch hier keinen Glauben. Wenn die Novatianer wirklich, wie Epiphanius (haer. 59, 4) behauptet, den Lehrsatz aufstellten, in Betreff der Ehe sei den Clerikern dasselbe erlaubt wie den Laien, so theilt wenigstens Socrates diese Ansicht nicht, denn er erklärt es ja oder läßt es durch Paphnutius für ein altes Gesetz erklären, daß diejenigen, welche unverheirathet ordinirt wurden, nicht mehr zur Ehe schreiten dürften. Außerdem ist Socrates nur einer partiellen Sympathie für die Novatianer verdächtig, keineswegs aber gehörte er geradezu zu ihnen, und noch weniger läßt sich erweisen, daß er zu ihren Gunsten irgendwo die Geschichte verfälschte. Wenn er aber da und dort ungenau und selbst unrichtig erzählt, so folgt daraus noch lange nicht, daß die ganze Geschichte über Paphnutius eine absichtliche Lüge sei. — Auf eine andere Weise argumentirt Valesius, nämlich ex silentio: α) Rufin erzähle in seiner Kirchengeschichte (I, 4) Mehreres von Paphnutius, namentlich über sein Marterthum, aber von der ganzen Cölibatssache wisse er kein Wort, und β) unter den ägyptischen Bischöfen, welche auf der Synode waren, werde kein Paphnutius genannt. — Man sieht, die zwei Gründe des Valesius heben sich selbst auf, denn da eben Rufin, wie er angibt, den Paphnutius als zu Nicäa anwesend aufführt, so ist damit das zweite Argument des Valesius schon umgestoßen. Will er aber nichts weiter sagen, als: in den Unterschriftslisten der nicänischen Bischöfe finde sich kein Paphnutius, so ist dieß zwar richtig, aber beweist gar nichts, indem diese Listen, wie oben bemerkt wurde, höchst unvollständig sind und auch andere Bischöfe darin fehlen, die erweislich zu Nicäa gewesen sind. Das argumentum ex silentio ist aber offenbar nicht kräftig genug, um eine Erzählung zu verwerfen, welche mit der alten, besonders griechischen Kirchenpraxis in Betreff der Priesterehe ganz in Uebereinstimmung ist. — Eine andere Deutung, als die im Bisherigen gegeben, haben Lupus (Diss. prooem. de Latin. episc. et cleric. etc. c. 2. p. 5) und Phillips (Kirchenr. Bd. I. K. 64. Note 4. vgl. auch den Artikel: Cölibat) dem Auftreten des Paphnutius gegeben, als habe er nicht gegen ein Cölibatsgebot im Allgemeinen, sondern nur dagegen gesprochen, daß die Synode dieses auch auf die Subdiaconen habe ausdehnen wollen. — Diese Deutung steht jedoch mit dem oben mitgetheilten Excerpte aus Socrates, Sozomenus und Gelasius in sichtlichem Widerspruche, denn diese reden offenbar von dem Cölibate auch der Priester und Diaconen. — Wahrscheinlich am Ende ihrer gesammten Thätigkeit erließ die nicänische Synode ein officielles Schreiben an die ägyptischen und libyschen

Bischöfe, worin die Beschlüsse über die drei Hauptgeschäfte des Concils, die arianische, meletianische und Paschaangelegenheit mitgetheilt werden. Es ist aufbewahrt bei Socrat. hist. eccl. I, 9. und Theodoret. hist. eccl. I, 9. — Nachdem aber die Synode ihre Geschäfte beendet hatte, feierte K. Constantin seine Vicennalia und lud alle Bischöfe zu einer prächtigen Mahlzeit in den kaiserlichen Palast. Am Schlusse des Essens beschenkte er dann noch alle Einzelnen, ließ einige Tage später abermals eine Sitzung halten, erschien dabei wiederum selbst, ermahnte in einer Rede sämmtliche Bischöfe dringend zum Frieden, bat sie, auch seiner im Gebete stets eingedenk zu sein und ertheilte endlich Allen die Erlaubniß zur Rückkehr. Sie machten auch sogleich davon Gebrauch, voll Freude über das von dem Kaiser und der Synode gestiftete große Friedenswerk, und verkündeten die Beschlüsse des Concils in ihren heimathlichen Gegenden (Euseb. de vita Const. III, 15. 16. 20). Aehnlich richtete der Kaiser mehrere Schreiben theils an alle Kirchen, theils insbesondere an die nicht zu Nicäa gewesenen Bischöfe, und erhob darin die Beschlüsse der Synode zugleich zu Reichsgesetzen (Socrat. I, 9. Gelas. II, 36. bei Mansi, T. II. p. 919 sqq.). Etwas später begannen dann die Griechen, Syrer und Aegypter alljährlich ein besonderes Fest der 318 nicänischen Bischöfe zu feiern. Aber auch die Lateiner hielten das Nicänum von Anfang an in hohen Ehren, und es ist gar kein Zweifel, daß Papst Sylvester demselben seine volle Zustimmung gab, wenn auch die Nachricht, diese päpstliche Zustimmung sei in Form einer eigentlichen Bestätigung von der Nicäner Synode ausdrücklich nachgesucht und von Sylvester feierlich gegeben worden, nur auf einigen unächten Documenten beruht (Mansi, l. c. T. II. p. 719. 720. 721. 1082. und 615 sqq.). — Endlich fragt sich noch, ob die weitläufigeren Acten der Nicäner Synode verloren gegangen sind, oder ob zu Nicäa niemals mehr aufgeschrieben wurde, als wir jetzt noch besitzen. Nach genauer Untersuchung glaube ich mich für letzteres entscheiden zu müssen, und habe die Gründe dafür in der Tübinger Quartalschrift 1851. Heft 1. S. 41 ff. ausführlich dargelegt. — Eine gute Monographie über das Nicäner Concil existirt nicht; brauchbar ist aber Ittig, hist. Concilii Nic. ed. Ludovici. Lipsiae 1712. [Hefele.]

Nicäa, zweite allgemeine Synode daselbst im J. 787. Unter Kaiser Constantin Copronymus (s. d. A.) hatte der Bildersturm durch die Synode von Constantinopel im J. 754 auch kirchlich gesiegt, und nach seinem Tode hielt sein Sohn Leo IV. diese bilderfeindlichen Grundsätze nicht ohne Grausamkeit aufrecht. Selbst seine eigene Gemahlin Irene (s. d. A.) wurde ihm verdächtig, weil sich unter ihrem Kopfkissen zwei Heiligenbilder fanden, die jedoch nicht von ihr, sondern von Hofbedienten dort verborgen worden waren. Kaiser Leo schied sich darum von ihr, starb aber schon im J. 779 (Einige behaupten fälschlich, er sei von Irene vergiftet worden, vgl. Walch, Ketzerhist. X, 500 f.), und hinterließ einen erst 10jährigen Sohn Constantin VI., für welchen seine Mutter Irene die Vormundschaft führte. Alsbald athmeten die Bilderfreunde wieder freier auf, die Strafgesetze gegen sie wurden nicht mehr angewendet, und da und dort, namentlich in den Klöstern, die Verehrung der Bilder factisch wieder eingeführt. Dazu kam, daß der Patriarch Paulus von Constantinopel im J. 784 sein Amt niederlegte und in ein Kloster ging, weil die griechische Kirche durch den Bildersturm von der Gemeinschaft mit Rom und den andern Patriarchaten getrennt worden sei, und er nicht das Seinige zur Wiedervereinigung gethan habe; dafür wolle und müsse er jetzt Buße thun; die Kaiserin aber und ihr Sohn müßten, wenn sie selig werden wollten, eine allgemeine Synode berufen (Walch, a. a. O. S. 507). Auch sein Nachfolger Tarasius, bisher Laie und Staatsbeamter, nahm die Würde nur unter der Bedingung an, daß die griechische Kirche wieder mit den übrigen Kirchen vereinigt und hiezu eine öcumenische Synode gehalten werde, was er auch in einer Anrede an das Volk sogleich auseinandersetzte, um auch dieses für die Abhaltung einer allg. Synode zu gewinnen (Harduin, coll. Concil. T. IV. p. 23 sqq.). Manche vermuthen, die Kaiserin Irene habe bei all' dem die Hand

im Spiele gehabt, weil sie theils aus eigener religiöser Ansicht, theils aus politischen Gründen, um namentlich Italien wieder zu gewinnen, die Bilderverehrung habe wiederherstellen wollen. Wollte sie aber dieses, so mußte das Ansehen der genannten bilderfeindlichen Synode von Constantinopel durch ein größeres, auch von den übrigen Patriarchen anerkanntes und allgemeines Concil entkräftet und aufgehoben werden (Walch, a. a. O. S. 527). Eine der ersten Handlungen des Tarasius war, daß er mit den Patriarchen von Rom, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem factisch wieder in Verbindung trat (Harduin, l. c. p. 26). Er setzte sie in einem Schreiben von seiner Erhebung in Kenntniß, legte darin auch ein orthodoxes Glaubensbekenntniß ab, sprach sich entschieden für die Bilderverehrung aus und bemerkte, er habe die Kaiser (d. h. die Kaiserin, Mutter und ihren Sohn) um Berufung einer allgemeinen Synode gebeten und von ihnen auch das Versprechen hiezu erhalten (Harduin, l. c. p. 129—135). Zugleich schickten auch Irene und Constantin im August 784 einen Gesandten mit einem Schreiben an den Papst, worin sie diesen baten, der projectirten allgemeinen Synode persönlich oder wenigstens durch Stellvertreter anzuwohnen (Harduin, l. c. p. 21 sqq. Mit Unrecht haben Richer und Spanheim dieß Schreiben für unächt gehalten, vgl. Walch, a. a. O. S. 532 f.). Im October des folgenden Jahres antwortete Hadrian I. sowohl den beiden Herrschern als dem Patriarchen Tarasius. In dem Schreiben an Erstere drückt er vor Allem seine Freude aus über ihren Entschluß, zur Reinheit des Glaubens zurückzukehren und die Bilderverehrung wieder herzustellen. Wenn sie dieß durchführen, würden sie ein neuer Constantin und eine zweite Helena sein, besonders wenn sie auch wie diese, den Nachfolger Petri und die römische Kirche ehren, welche die summa sedes sei und den Primat von Gott erhalten habe. Darauf folgt eine sehr ausführliche Apologie der Bilder aus biblischen und patristischen Beweisstellen. Unter Anderem beruft sich darin der Papst auch auf eine apocryphische Nachricht, daß nämlich dem Kaiser Constantin d. Gr. in einer Vision die Apostel Petrus und Paulus erschienen seien, und ihn ermahnt hätten, er solle sich von Papst Sylvester taufen lassen, dann werde ihn der Aussatz verlassen. Der Kaiser (noch heidnisch) habe die beiden Gestalten für Götter gehalten, als ihm aber Sylvester eine Abbildung der beiden Apostel zeigte, ausgerufen: „das sind eben die Männer, die ich gesehen habe.“ Weiterhin ermahnt dann Hadrian die beiden Herrscher, die Bilderverehrung alsbald practisch wieder einzuführen, damit sie in die Arme der hl. katholischen und apostolischen Kirche wieder aufgenommen werden könnten. Wenn aber die Wiederherstellung der Bilder nicht ohne eine allgemeine Synode geschehen könne, so wolle er seine Gesandten schicken, und in deren Gegenwart solle dann vor Allem jene Afterversammlung (zu Constantinopel) anathematisirt werden, weil sie ohne den apostolischen Stuhl heillose Beschlüsse gegen die Bilder gefaßt hat. Sodann solle der Kaiser, die Kaiserin, der Patriarch und der Senat nach alter Sitte dem Papste pia sacra, d. h. eine heilige Urkunde übermachen, worin sie eidlich geloben, (bei der zu haltenden Synode) unparteiisch zu sein, und den päpstlichen Legaten keine Gewalt anzuthun, vielmehr auf alle Weise sie zu ehren und zu unterstützen, und wenn keine Vereinigung erzielt werde, auf's Freundlichste für ihre Rückreise zu sorgen. Aber Hadrian hatte noch einen Gegenstand auf dem Herzen, und sagt deßhalb gegen Ende seines Schreibens: wenn die Herrscher wirklich zur Einheit der Kirche zurückkehren wollen, so sollen sie auch der römischen Kirche ihre (unter den vorigen Regierungen) entzogene Güter und Consecrationsrechte in den zu Rom gehörigen Diöcesen wieder zurückstellen. Er ist sofort unzufrieden, daß Tarasius selbst in dem kaiserlichen Schreiben ö c u m e n i s c h e r Patriarch genannt werde, sowie darüber, daß er den Canonen zuwider aus dem Laienstande plötzlich zur Patriarchalwürde erhoben worden sei. Wenn er sich nicht in Betreff der Bilder so orthodox ausgesprochen hatte, würde der Papst die Zustimmung zu seiner Consecration nicht haben geben können. Wenn aber die Herrscher die Bilderverehrung wiederherstellen, so werden

sie mit Petri Hilfe über alle Barbaren siegen, wie Carl d. Gr., dessen Freigebigkeit gegen die Kirche den griechischen Herrschern schließlich vor Augen gestellt wird. — Zu Ueberbringern dieses Schreibens bestellte der Papst die beiden Priester, den Archipresbyter Petrus und den Abt Petrus von St. Saba in Rom (Harduin, l. c. p. 79—96. und Walch, a. a. O. S. 451. 533). — Beträchtlich kürzer war Hadrian's Schreiben an Tarasius. Er tadelt darin wieder die schnelle Beförderung desselben; wie er durch diese betrübt, so sei er durch die Orthodoxie des Tarasius erfreut worden. Er lobt ihn, ermahnt ihn, so fortzufahren und bemerkt, er habe mit Vergnügen zu der abzuhaltenden allgemeinen Synode ein paar Priester als seine Stellvertreter zu schicken beschlossen, der Patriarch aber solle dahin wirken, daß jene Afterversammlung gegen die Bilder, welche ohne den apostolischen Stuhl ordnungswidrig abgehalten wurde, in Gegenwart der päpstlichen Aprocrisiarii anathematisirt werde, damit alles Unkraut ausgerissen und das Wort Christi erfüllt werde, welches der römischen Kirche den Primat gegeben habe. Wenn Tarasius diesem Stuhle anhängen wolle, so solle er dafür sorgen, daß die Herrscher die Bilder in der Hauptstadt und überall wiederherstellen, sonst könne er seine Consecration nicht anerkennen. Endlich möge er die päpstlichen Gesandten, die genannten beiden Priester, freundlich aufnehmen (Harduin, l. c. p. 98—103. Walch, 454). — Wahrscheinlich etwas später lief auch ein Schreiben aus den morgenländischen Patriarchaten ein. Dasselbe rührt jedoch sichtlich nicht von diesen Patriarchen selbst, sondern von morgenländischen Mönchen her, weil, wie diese darin selbst angeben, die Boten des Tarasius wegen der Feindseligkeit der Araber, die bereits die Morgenlande erobert hatten, nicht zu den Patriarchen selbst gelangen konnten. Der Inhalt dieses Schreibens aber lautet: „der Brief des Tarasius sei ein herrliches Licht gewesen für sie, die im Finstern sitzen, d. h. den ungläubigen Arabern unterworfen seien. Die Gesandten des Tarasius seien auf ihrer Reise (zu den drei morgenländischen Patriarchen) zu ihnen gekommen und hätten ihnen die Absicht ihrer Mission mitgetheilt; sie aber hätten wegen der Feindseligkeit der Araber ihnen dringend abgerathen, zu den Patriarchen selbst zu reisen, weil dadurch nur eine neue Verfolgung der Christen entstehen würde. Die Gesandten hätten Anfangs auf ihrem Vorhaben beharren und selbst das Leben wagen wollen, sie aber hätten ihnen vorgestellt, daß es sich hier nicht bloß um ihre eigene Person, sondern um das große Ganze handle, das durch sie in Gefahr käme. Um aber die Boten des Tarasius zu beruhigen, hätten sie zwei aus ihrer Mitte, Johannes und Thomas, orthodoxe Männer und gleich gesinnt mit den zwei heiligen und großen Patriarchen, deren Syncellen sie seien, ausersehen und ihnen vorgestellt, daß die Zeit jetzt wichtigeres verlange, als die klösterliche Stille. Sie sollten die Boten des Tarasius zurückbegleiten, sie zu Constantinopel entschuldigen und dort mündlich vorbringen, was schriftlich nicht am Platze sei. Bekanntlich sei ja der Patriarch von Jerusalem auf eine unbedeutende Anklage hin in weite Ferne verbannt worden. Wenn sie aber zu Constantinopel die apostolische Tradition der Kirchen von Aegypten und Syrien (sie vertraten also die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, und waren deren Syncelli) referirt hätten, dann sollten sie demjenigen beipflichten, was man von ihnen verlange (die Boten des Tarasius hatten ja bereits den Zweck der zu haltenden Synode auseinander gesetzt, und man konnte darum den zwei Mönchen unbedenklich den eben angeführten, wegen seiner Unbestimmtheit vielleicht auffallenden Auftrag geben). Diese zwei Mönche seien mit dem gemeinschaftlichen Glauben der drei apostolischen Stühle (Alexandrien 2c.) sehr wohl bekannt, sie anerkennen die sechs allgemeinen Synoden, und verwerfen die fälschlich sogenannte siebente (von Constantinopel), welche die Bilder vernichten wollte. Die Abwesenheit dreier Patriarchen und ihrer Bischöfe (bei der Synode) solle nicht schwer genommen werden, denn der Feind sei Ursache davon. Auch schon bei der sechsten Synode sei kein Bischof der unter arabischer Herrschaft stehenden Gegenden anwesend gewesen, und doch habe dieß dem Ansehen der Synode

keinen Schaden gebracht, zumal der heiligste und apostolische Papst von Rom damit übereingestimmt habe und durch seine Aprocrisiarii gegenwärtig gewesen sei. Ebenso möge es auch jetzt mit Gottes Hülfe geschehen. Zur Bekräftigung ihres Briefes aber hätten sie das Synodalschreiben des † Patriarchen Theodor von Jerusalem beigelegt, welches dieser an die zwei andern morgenländischen Patriarchen gerichtet habe." — Dieses Synodicon von Theodor aber beginnt mit einem sehr ausführlichen orthodoxen Glaubensbekenntniß, anerkennt dann die sechs allgemeinen Synoden, hält jede weitere für überflüssig, erklärt es für eine apostolische Tradition der Kirche, daß man die Heiligen ehren, verehren und grüßen müsse, und spricht sich endlich auch für die Verehrung der Bilder Christi, Mariä, der Apostel 2c. aus, welche Verehrung von dem in der Bibel verbotenen Bilderdienste wesentlich verschieden sei (Harduin, l. c. p. 135—151. Walch, a. a. O. S. 456. 551). — Da im Eingange des obigen Schreibens der morgenländischen Mönche die Worte stehen: „dem heiligsten Tarasius wünschen die ἀρχιερεῖς des Morgenlandes alles Heil", und da die beiden Mönche Johannes und Thomas in den Acten des Concils als die Stellvertreter der apostolischen Stühle (θρόνων) des Morgenlands aufgeführt werden, so hat man daraus die Anklage ableiten zu können geglaubt, als ob hier irgend eine Unredlichkeit im Spiele gewesen wäre (Walch, a. a. O. S. 558. Anm. 2). Allein das Schreiben der morgenländischen Mönche, das den ganzen Hergang, wie wir erzählt, völlig ungeschminkt und umständlich berichtet, wurde ja öffentlich in der dritten Sitzung zu Nicäa verlesen, so daß auch nicht ein Mensch glauben konnte, die zwei Mönche seien von den morgenländischen Patriarchen direct selbst abgeschickt worden. Demgemäß darf auch das fragliche ἀρχιερεῖς nicht mit Patriarchen übersetzt werden, sondern es sind morgenländische Priester höheren Rangs darunter zu verstehen, welche auch jetzt noch im Morgenlande gewöhnlich in Klöstern wohnen, und nun damals statt der unzugänglichen Patriarchen handelten. Der Nothstand, sedibus impeditis, mochte dieß rechtfertigen. Die zwei Mönche, Johannes und Thomas aber, heißen nicht Vicarien der Patriarchen (qua Personen), sondern der apostolischen Stühle = Kirchen des Morgenlandes, und man konnte sie materiell mit Recht also benennen, denn sie repräsentirten ja in Verbindung mit den Schreiben ihrer Mandanten und dem Synodicon des Patriarchen von Jerusalem in der That den Glauben des Morgenlands in Betreff der Bilder und ihrer Verehrung. — Nachdem die römischen und morgenländischen Gesandten angekommen waren, beriefen die Herrscher auch die übrigen Bischöfe zu einer Synode nach Constantinopel im J. 786. Mehrere von ihnen waren jedoch noch bilderfeindlich gesinnt, und verbanden sich nun mit nicht wenigen Laien, um die Synode zu verhindern und das Bilderverbot aufrecht zu erhalten. Zugleich intriguirten sie gegen den Patriarchen und hielten besondere Versammlungen. Als der Patriarch ihnen melden ließ, daß Versammlungen der Bischöfe seines Sprengels ohne sein Vorwissen durch die Canonen bei Strafe der Absetzung verboten seien, gingen sie auseinander; und die Herrscher verkündeten jetzt feierlich, daß die Synode in dem ehrwürdigen Tempel der hl. Apostel zu Constantinopel Statt haben solle. Aber am Tage vor der anberaumten Frist entstand ein Aufruhr unter dem Militär, die Soldaten schaarten sich um die Kirche und erhoben ein wildes verworrenes Geschrei, wovon nur das klar war, daß keine Synode gehalten werden dürfe. Diese wurde dennoch eröffnet und verschiedene Urkunden verlesen; aber auf Anstiften der bilderfeindlichen Bischöfe begann die Soldatenemeute auf's Neue, so daß die Herrscher der Versammlung sagen ließen, sie möge der Gewalt weichen und auseinandergehen. Als nun die Bischöfe wirklich die Kirche verließen, machten die Feinde der Wahrheit wieder einen gewaltigen Lärm und priesen die sogenannte siebente Synode (die zu Constantinopel im J. 754) und ihre Beschlüsse. Bald darauf entfernten die Herrscher unter schicklichem Vorwande jenes Militär aus der Stadt, und schickten dann die unruhigen Köpfe ganz in ihre Heimath zurück, die Synode aber beriefen sie jetzt nach Nicäa, wo sie von Ende

Septembers bis Mitte Octobers 787 ihre sieben ersten Sitzungen in der dortigen Sophienkirche hielt. Die Herrscher selbst waren nicht anwesend, jedoch durch zwei hohe Staatsbeamte vertreten; unter den geistlichen Mitgliedern aber stellen die Acten die beiden römischen Gesandten, den Archipresbyter Petrus und den Abt Petrus beharrlich oben an, und erst nach ihnen wird der Patriarch Tarasius und sodann die Stellvertreter der morgenländischen Stühle, Johannes und Thomas genannt. Aus den Verhandlungen selbst aber geht hervor, daß eigentlich Tarasius die Geschäfte leitete. Die Zahl der Mitglieder, theils Bischöfe, theils Stellvertreter derselben, wird von vielen Schriftstellern auf 350 angegeben (Walch, a. a. O. S. 549 f.) und wenn der spätere griechische Patriarch Nicephorus nur von 150 spricht (Harduin, l. c. p. 995), so ist dieß offenbar unrichtig, indem den Synodalbeschluß von Nicäa nicht weniger als 308 Bischöfe und Stellvertreter derselben unterzeichneten (Harduin, l. c. p. 455—470). Außerdem waren aber auch noch, wie die Acten da und dort andeuten, ziemlich viele nicht stimmberechtigte Mönche und Cleriker anwesend (vgl. Harduin, l. c. p. 51 sqq. wo ein Mönch Stephanus und andere Mönche genannt werden, ebenso p. 58. Mönche in Begleitung des Sabas). Die erste Sitzung, den 24. Sept. 787, eröffnete Tarasius mit einer kurzen Rede. Darauf wurde ein Decret (sacra) der Herrscher verlesen, worin sie den Synodalmitgliedern volle Redefreiheit zusicherten ꝛc., auch führte man jetzt drei Bischöfe ein, welche bisher bilderfeindlich waren, aber nun um Verzeihung baten und eine orthodoxe Glaubens- und Widerrufsformel ablasen. Sie wurden in die Gemeinschaft aufgenommen und ihnen ihre Plätze in der Synode angewiesen. Mehr Anstand fand die Zulassung von sieben andern Bischöfen, welche nicht nur Feinde der Bilder gewesen, sondern auch Jahrs zuvor gegen die beabsichtigte Synode intriguirt und besondere Versammlungen gehalten hatten. Um über sie in's Klare zu kommen, wurden zahlreiche Stellen aus alten Concilien, Vätern und Kirchenschriftstellern verlesen, welche zeigten, daß man auch früher schon Häretiker und solche, die von Häretikern ordinirt worden waren, in die Gemeinschaft wieder aufgenommen habe. Die wirkliche Zulassung der sieben fraglichen Bischöfe aber wurde auf eine spätere Sitzung verschoben (Harduin, l. c. p. 27—75). — In der zweiten Sitzung, 26. Sept., erklärte ein weiterer bisheriger Bilderfeind, B. Gregor von Neocäsarea, seine Reue, und auch seine Aufnahme wurde auf die folgende Sitzung verschoben. Außerdem verlas man die bereits oben angeführten zwei Schreiben Hadrian's an die Herrscher und an Tarasius, und auf Befragen der beiden päpstlichen Gesandten erklärte letzterer, daß er mit der in diesen Briefen enthaltenen Lehre übereinstimme, und auch die Synode sprach das Gleiche in umständlicher Abstimmung aus (Harduin, l. c. p. 75—123). — Die dritte Sitzung, den 28. oder nach den lateinischen Acten am 29. Sept., entschied sich endlich für die Zulassung der ehemals bilderfeindlichen Bischöfe, und auch ihnen wurden jetzt ihre Plätze in der Versammlung angewiesen. Darauf wurde, um die Lehrübereinstimmung zwischen Rom und Constantinopel zu erweisen, das Schreiben verlesen, welches Tarasius an die drei morgenländischen Patriarchate gerichtet hatte. Ebenso verlas man die Antwort des Orients (d. h., wie wir oben sahen, der orientalischen Mönche) sammt dem beigelegten Synodicon des ehemaligen Patriarchen Theodor von Jerusalem, und die römischen Gesandten erklärten unter Beistimmung der gesammten Synode, daß alle diese Stücke die orthodoxe Lehre enthielten (Harduin, l. c. p. 123—158). — In der vierten Sitzung, den 1. Oct., verlas man eine Reihe biblischer und patristischer Stellen zur Rechtfertigung der Bilderverehrung. Tarasius und alle Bischöfe erklärten, hierin die orthodoxe Lehre zu vernehmen, sprachen Anathem über die Bilderfeinde und faßten ihre Lehre in einem Symbolum zusammen (Harduin, p. 263), worin die Idololatrie verworfen, aber die Verehrung der Heiligen und Bilder anerkannt wurde. Alle Einzelnen unterschrieben (Harduin, l. c. p. 158—286). — Sofort wurde die oben begonnene patristische Beweisführung in der fünften Sitzung,

den 4. Oct., fortgesetzt und gezeigt, daß mehrere unter den Alten, wie z. B. Eusebius von Cäsarea, worauf sich die Bilderfeinde berufen hatten, keine Auctorität hätten und nicht orthodox gewesen seien. Darauf verlas (Harduin, p. 319) der Mönch Johann, einer der Vicarien der orientalischen Patriarchate, seine Abhandlung über den Ursprung des Bilderhasses, daß nämlich ein bösartiger Jude aus Tiberias dem arabischen Kaliphen Jezid zuerst dazu gerathen habe (vgl. Walch, a. a. O. S. 147). Die Synode beschloß nun, in Mitte ihrer eigenen Versammlung ein heiliges Bild zur Verehrung aufzustellen (Harduin, p. 322), und alle bilderfeindlichen Schriften und Personen wurden mit dem Anathem belegt (Harduin, p. 286—323). — Noch wichtiger war die sechste Sitzung am 5. oder 6. Oct. Die Beschlüsse der berüchtigten bilderfeindlichen Synode von Constantinopel (im J. 754) wurden von Satz zu Satz, und nach jedem Satze eine ziemlich ausführliche Entgegnung und Widerlegung desselben verlesen. Das Ganze war in 6 Tomi abgetheilt und ziemlich umfassend (Harduin, l. c. p. 325—444). — In der siebenten Sitzung endlich wurde die Schlußentscheidung der Synode durch den Bischof Theodor aus Sicilien publicirt. Die Synode erklärt darin: sie wolle von der kirchlichen Tradition nichts hinwegnehmen und nichts hinzufügen, sondern nur alles Katholische unverändert bewahren, und den sechs allgemeinen Synoden folgen. Sie repetirt nun das Symbolum von Nicäa und Constantinopel (in dem griechischen Texte ohne filio que), spricht Anathem über Arius, Macedonius und ihre Anhänger, anerkennt dann mit der Synode von Ephesus, daß Maria wahrhaft Gottesgebärerin sei, glaubt mit der Synode von Chalcedon an zwei Naturen in Christo, anathematisirt, wie das fünfte Concil, die falschen Lehren des Origines, Evagrius und Didymus (von den drei Capiteln ist keine Rede), predigt mit der sechsten Synode zwei Willen in Christo, und will alle geschriebene und ungeschriebene Ueberlieferung treu bewahren, darunter auch die Ueberlieferung in Betreff der Bilder. Sie beschließt darum: „daß, wie die Figur des hl. Kreuzes, so auch hl. Bilder, mögen sie von Farbe, oder aus Stein, oder sonst einer Materie sein, in den heiligen Kirchen Gottes, auf heiligen Gefäßen und Kleidern und an Wänden und auf Tafeln, in den Häusern und auf den Wegen anzubringen seien, nämlich die Bilder Jesu Christi, unserer unbefleckten Frau, der ehrwürdigen Engel und aller hl. Personen. Je öfter man sie in Abbildungen anschaue, desto mehr werden die Beschauer zum Gedächtniß und zur Nachahmung der Urbilder angeregt, auch dazu, daß sie diesen Gruß (Kuß) und Verehrung (ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν) widmen, nicht die eigentliche λατρεία (τὴν ἀληθινὴν λατρείαν), welche bloß der Gottheit geziemt, sondern daß sie ihnen, wie dem Bilde des hl. Kreuzes, den hl. Evangelien und andern hl. Geräthen, Weihrauch und Lichter zu ihrer Ehre darbringen, wie dieß schon bei den Alten eine fromme Gewohnheit war; denn die Ehre, die man dem Bilde erweist, geht auf das Urbild über. Wer anders lehrt, soll, wenn Bischof oder Cleriker, abgesetzt, wenn Mönch oder Laie, excommunicirt werden“ (Harduin, l. c. p. 451 sqq.). Diesen Beschluß unterschrieben die Anwesenden und Alle riefen: „so glauben wir, dieß ist die Lehre der Apostel, Anathem Allen, die ihr nicht anhängen, die Bilder nicht grüßen (küssen), sie Idole nennen, den Christen deßhalb Götzendienst vorwerfen u. dgl., Anathem insbesondere dem Theodosius, falschem Bischofe von Ephesus, dem Sisinnius, den Patriarchen Anastasius, Constantin und Nicetas von Constantinopel, dem Constantin von Nacolia, den Bilderfeinden“ (Harduin, l. c. p. 470 sqq.). — Zugleich schrieb jetzt Tarasius im Namen der Synode an die Herrscher, erstattete Bericht über das Geschehene, erläuterte den Ausdruck προσκυνεῖν und zeigte, daß auch die Bibel und die Väter dieses Wort in Beziehung auf Menschen gebrauchen, während die λατρεία allein Gott vorbehalten werde. Auch mußte eine Deputation von Bischöfen und Aebten den Herrschern eine Auswahl der von der Synode gebrauchten patristischen Beweisstellen überreichen (Harduin, l. c. p. 478). Ein zweites Schreiben richtete die Synode an die Haupt- und andern Kirchen von Constantinopel, eine

Benachrichtigung über das, was die Synode gethan habe, enthaltend. Darauf befahlen die Herrscher den Synodalmitgliedern, nach Constantinopel zu kommen. Sämmtliche erschienen, und es wurde nun eine neue, die achte Sitzung am 23. Oct., im kaiserlichen Palaste Magnaura unter dem Vorsitze des jungen Kaisers und seiner Mutter gehalten. Der Synodalbeschluß der siebenten Sitzung wurde verlesen und auf Befragen der Herrscher erklärten alle Mitglieder der Synode: „dieß ist unsere Ueberzeugung, so glauben wir, dieß ist apostolische Lehre, Anathem denen, die anders lehren und handeln 2c." Es waren fast dieselben Worte, wie bei der siebenten Sitzung (Harduin, p. 470. 483). Damit verbanden sie Lobes- und Dankesrufe an den Kaiser und die Kaiserin. Auf Befehl der Herrscher wurden dann auch noch die patristischen Beweise für die Bilderverehrung aus Chrysostomus und Andern verlesen, und Bischöfe und Volk gaben in lauten Acclamationen dem Gelesenen Beifall. Auch erhoben sich alle Mitglieder von ihren Sitzen, zum Zeichen ihrer Zustimmung (Harduin, l. c. p. 486). — In den Acten der Synode finden sich auch noch 22 Canonen, welche sie aufstellte. Daß sie dieselben erst zu Constantinopel in der achten Sitzung erlassen habe, geht aus can. 10 deutlich hervor, wo es heißt: „in dieser kaiserlichen Residenzstadt." Der Inhalt dieser 22 Canonen aber ist: 1) die canonischen Vorschriften sind die Norm für die Cleriker. Als Vorschriften aber anerkennt die Synode die Canonen der Apostel, der sechs allgemeinen Concilien und der hl. Väter. 2) Wer zum Bischofe geweiht werden will, muß das Psalmenbuch ganz kennen, und der Metropolit soll forschen, ob er auch die hl. Canonen, das Evangelium, den Apostel und die ganze Bibel nicht bloß cursorisch, sondern auch forschend zu lesen bestrebt sei und den göttlichen Geboten gemäß wandeln und das Volk lehren wolle. 3) Kein weltlicher Fürst darf einen Bischof, Priester oder Diacon aufstellen. 4) Kein Bischof darf von andern Bischöfen, oder den ihm untergebenen Clerikern und Mönchen Geld oder Aehnliches verlangen. 5) Wer Jemanden um Geld weiht, und wer sich die Weihen erkauft, beide sollen abgesetzt und excommunicirt werden. 6) Der Canon der sechsten allgemeinen Synode, daß jährlich eine Provincialsynode gehalten werde, wird erneuert, und den Fürsten, welche dieß hindern, sowie den Metropoliten, die hierin nachlässig sind, Strafe angedroht. Der Metropolit aber dürfe von den Bischöfen keine Abgabe verlangen. (Anastasius macht hier die Anmerkung, daß diese Verordnung von den Lateinern nicht angenommen worden sei. Ob er damit den ganzen Canon oder nur den letzten Punct meine, ist zweifelhaft, vgl. Harduin, l. c. p. 491). 7) Wo Kirchen geweiht wurden ohne Reliquien, müssen solche noch nachträglich beigesetzt werden. Der Bischof aber, der in Zukunft eine Kirche ohne Reliquien weiht, wird abgesetzt. 8) Da viele Juden nicht aufrichtig zum Christenthum übertreten, so soll man künftig mit der Aufnahme strenger und vorsichtiger sein. Alle Schriften gegen die ehrwürdigen Bilder sollen im bischöflichen Hofe zu Constantinopel abgegeben und dort mit den übrigen ketzerischen Büchern beseitigt (eingeschlossen) werden. Wer aber solche Bücher verheimlichte, wird, wenn Bischof, Priester oder Diacon, abgesetzt, wenn Mönch oder Laie, anathematisirt. 10) Da einige Cleriker, die canonische Verordnung mißachtend, ihre Parochie verlassen und zu andern übergehen, hauptsächlich in dieser kaiserlichen Stadt, sich zu vornehmen Herrn begeben und in ihren Oratorien (εὐκτηρίοις) den hl. Dienst besorgen, so darf diese Niemand ohne Vorwissen ihres und des constantinopolitanischen Bischofs, weder in einer Kirche noch in einem Hause aufnehmen. Wer es doch thut und darin verharrt, soll abgesetzt werden. Diejenigen aber, welche mit Vorwissen der genannten Bischöfe dieß thun, diese dürfen (bei den Fürsten, deren Schloßgeistliche sie werden) keine weltlichen Geschäfte übernehmen; wer aber doch die sogenannten großen Geschäfte übernimmt, soll sie niederlegen, oder abgesetzt werden. Lieber soll er die Kinder und Hausbewohner unterrichten und ihnen die hl. Schriften vorlesen, denn dazu hat er die hl. Weihe erhalten. 11) An jeder Kirche soll ein Oeconomus sein. 12) Der Bischof oder Abt darf von

den Kirchen- oder Klostergütern nichts an einen Fürsten oder an eine andere Person vergeben, bei Strafe der Absetzung. 13) Wer in diesen verwirrten Zeiten sich ein geistliches Haus, ein bischöfliches oder ein Kloster angeeignet und es zu einer Herberge umgestaltet hat, muß es zurückgeben, oder er wird, wenn Cleriker, abgesetzt, wenn Mönch oder Laie, excommunicirt. 14) Wer bloß die Tonsur hat und nicht zum Lector geweiht ist, darf auf dem Ambo nicht lesen. Die Weihe des Lectorats aber darf der Chorbischof und für seine Klosterfamilie der Abt, wenn er Priester ist, ertheilen. 15) Ein Priester darf nicht zweien Kirchen angehören, aus Habsucht. Nur in solchen Gegenden, wo Priestermangel ist, darf dieß geduldet werden. 16) Die Bischöfe und Cleriker sollen sich kostbarer Kleider, Salben rc. nicht bedienen. 17) Niemand darf ein Bethaus zu bauen anfangen, wenn er nicht auch das zur Vollendung nöthige Vermögen besitzt. 18) In den Bischofshöfen und in den Klöstern darf keine Weibsperson wohnen. 19) Niemand darf von denen, welche in den geistlichen Stand oder in ein Kloster treten wollen, (zum Eintritt) Geld verlangen. 20) Es darf keine Doppelklöster, für Männer und Frauen zugleich, geben; Mönch und Nonne dürfen nicht in einem Hause wohnen, nicht privatim mit einander reden rc. 21) Kein Mönch darf sein Kloster verlassen, um in ein anderes überzutreten. 22) Wer ein gottgeweihtes einsames Leben führt (Mönch und Cölibatär) darf nicht allein mit einer Weibsperson speisen, wenn nicht andere gottesfürchtige Männer oder Frauen dabei sind. Wenn ein Cleriker oder Mönch reist, darf er, wenn es nöthig ist, in einem Xenodochium, oder in einem andern Hause einkehren (Harduin, l. c. p. 486—502). — Nach diesen Canonen enthalten die Synodalacten noch eine von dem sicilischen Diacon Epiphanius gehaltene Lobrede auf die Synode, wovon der lateinische Text schon in den ältern Conciliensammlungen, der griechische aber erst von Mansi (T. XIII. p. 441 sqq.) mitgetheilt wurde. In einer andern Urkunde, einem Schreiben, meldet Tarasius von Constantinopel dem Papste Hadrian den ganzen Hergang und die Thätigkeit der Synode (Harduin, l. c. p. 507). In einem zweiten Schreiben an den Papst (l. c. p. 511) setzt Tarasius auseinander, wie ungerecht es sei, Weihen um Geld zu ertheilen, und bringt Beweise dafür aus der Bibel und den Kirchenvätern bei. Verbunden damit ist die Bitte, der Papst solle dieß öffentlich verkünden; er und alle wollen ihn hören und ihm folgen (l. c. p. 519). — Ebenfalls Nachrichten über die Synode und ihre Beschlüsse gibt Tarasius in einem Schreiben an den Mönch Johannes (l. c. p. 519 sqq.). Eine weitere Urkunde enthält eine Erklärung an den Kaiser, wie die Bibelstellen, die der Bilderverehrung entgegen zu sein scheinen, verstanden werden müssen. Einen Anhang bildet Hadrians Schreiben an Carl d. Gr. betreffend die Vorwürfe, welche in den sogenannten carolinischen Büchern der Synode von Nicäa gemacht wurden (Harduin, l. c. p. 774. vgl. den Art. Bilderstreit). Endlich theilte Montfaucon, und nach diesem Mansi aus der Coislinianischen Bibliothek noch eine Urkunde mit, unter dem Titel: „Brief der heiligen, großen und allgemeinen Synode zu Nicäa an die Kirche von Alexandrien." Schon Montfaucon bemerkte jedoch, daß nur die erste Hälfte nicänisch sein könne, und es ist dieß weniger ein Brief, als eine Rede an einem Kirchweihfeste, wobei der Wiederherstellung der Bilder rühmend erwähnt wird. Die zweite Hälfte dagegen Lobpreisungen der Bilderfreunde und Anathema gegen deren Feinde enthaltend, ist, wie die angeführten Namen zeigen, sichtlich aus dem eilften Jahrh. Diese zweite Hälfte beginnt mit *Καὶ τίνος* bei Mansi, T. XIII. p. 816. — Der griechische Text der Nicäner Synodalacten ist aus zwei Handschriften, zuerst in die römischen, und darauf in alle andern Conciliensammlungen aufgenommen worden. Eine dieser Handschriften soll das Original sein, welches die päpstlichen Gesandten von Rom nach Nicäa zurückgebracht haben (Walch, a. a. O. S. 421). Von diesen Acten ließ P. Hadrian I. alsbald eine lateinische Uebersetzung machen, von welcher sich nur noch Bruchstücke in den carolinischen Büchern erhalten haben. Es ist aber diese Uebersetzung sehr mangelhaft,

wörtlich und mißverständlich ausgefallen, so daß der gelehrte römische Bibliothecar Anastasius sagt, Niemand habe sie lesen mögen und er habe darum die Acten dieser zweiten Nicäner Synode auf's Neue übersetzt (Harduin, l. c. p. 19). Diese seine neue Uebersetzung ist nun in den gewöhnlichen Conciliensammlungen dem griechischen Texte an die Seite gestellt; es fehlt aber darin das Protocoll der achten Sitzung. Die Canonen dagegen sind aufgenommen. Eine dritte Uebersetzung fertigte Gisbert Longolius nach einer ihm zugekommenen griechischen Handschrift und gab sie im J. 1540 zu Cöln heraus. Auch sie findet sich in den Sammlungen und hat die nämliche Lücke in Betreff der achten Sitzung, wie die Version des Anastasius. Deßhalb ist die dem griechischen Texte der achten Sitzung beigegebene lateinische Uebersetzung nicht von Anastasius, sondern von Binius aus dem Anfange des 17ten Jahrhunderts. — Vergl. auch die Dissertation des Natalis Alexander über diese siebente Synode, T. VI. Diss. III. p. 83 sqq. ed. Venet. 1778. [Hefele.]

Nicänisches Glaubensbekenntniß, s. Glaubensbekenntniß, und Nicäa, erste allgemeine Synode daselbst.

Nicephorus, der heilige, Patriarch von Constantinopel. Der hl. Nicephorus wurde geboren zu Constantinopel um das Jahr 758. Sein Vater, Theodorus mit Namen, war Notar und Geheimschreiber des Kaisers Constantius Copronymus (s. d. A.), von welchem er später als treuer Anhänger und unerschrockener Bekenner der katholischen Lehre von der Verehrung der Bilder des Amtes entsetzt und nach Nicäa in Bithynien verbannt wurde, wo er auch sein Leben beschloß. Die Leiden des Vaters theilte redlich auch Eudocia, die Mutter des Nicephorus, sie war ihrem Gatten gefolgt in das Exil und blieb ihm treu zur Seite bis zu seinem Tod. Nicephorus hatte durch seine Bildung, insbesondere aber durch seine Beredtsamkeit die Aufmerksamkeit des Hofes von Constantinopel auf sich gezogen und ward wie sein Vater als Geheimschreiber angestellt. In dieser Stellung fand er Gelegenheit das Beispiel seines Vaters nachzuahmen und vertheidigte mit Eifer und Freimüthigkeit die katholische Lehre gegen jene, welche die Verehrung der Bilder des Erlösers und der Heiligen bekämpften. Seine Bemühung blieb nicht ohne Erfolg und auf dem zweiten Concil von Nicäa genoß er das Glück, daß er als Redner des Hofes die katholische Lehre vertheidigen und die Beschlüsse der versammelten Väter sanctioniren konnte (s. Nicäa). Er zählte noch nicht volle dreißig Jahre, als er mit diesem ehrenvollen Auftrage ausgezeichnet wurde. Aber der heilige Mann, den Gott zu etwas Höherem berufen hatte, fand sich nicht zufrieden auf der Bahn, welche ihn den ausgezeichnetsten weltlichen Ehrenstellen entgegenführte; er legte seine Würden nieder und begab sich in eine wilde Einöde am thracischen Bosphorus. Hier lebte er dem Gebete, der Ascese und den Wissenschaften, bald versuchte er auch den Boden zu bebauen, und als ihm dieß gelungen, vereinte er sich hier mit Gleichgesinnten in klösterlicher Zucht und Zurückgezogenheit. So vorbereitet durch andauernde Uebungen der Frömmigkeit und geistlicher Abhärtung, und ausgebildet mit großer Wissenschaft rief ihn die göttliche Vorsehung zuerst zur Leitung des großen Hospitals und dann auf den Patriarchalstuhl von Constantinopel. Im Jahre 806 am hohen Festtage der Ostern (12. Apr.) wurde er vor einer großen Menge Volkes zum Bischof geweiht und nahm vom Patriarchalstuhl Besitz. Bis dahin war er noch Laie gewesen. Zwar hatte das zweite Concil von Nicäa und der unermüdete Eifer des hl. Tarasius die Ruhe der Kirche im Orient wieder hergestellt und befestigt, allein unserm Nicephorus blieb noch ein großes Stück Arbeit und bald werden wir den Bildersturm erneuert sehen und unsern Patriarchen von seinem Sitze vertrieben in der Verbannung finden. So lange die Ruhe andauerte, verwendete Nicephorus seine Sorgfalt auf Verbesserung der kirchlichen Einrichtungen. Insbesondere waren es die Klöster, denen sich sein Eifer zuwandte. Er stellte die verfallene Disciplin wieder her und hob die sog. Doppelklöster auf, indem er die Wohnungen der Nonnen von jenen der Mönche trennte, und die Klöster der erstern eigens ausstattete und

dotirte. Leo der Armenier hatte Michael den Europolaten vom Throne gestoßen und ward am 11. Juli 813 in der Sophienkirche von Nicephorus gekrönt. Der fromme Patriarch, welcher der Gesinnung des neu gekrönten Kaisers nicht traute, begab sich schon am folgenden Tage zu ihm, um ihn zu bewegen, daß er das dargebotene katholische Glaubensbekenntniß unterschreibe. Aber jener hatte sich umsonst bemüht; der Kaiser verweigerte die Unterschrift, trat bald offen als Anhänger der Bilderstürmer hervor, glaubenstreue Bischöfe mußten in das Exil wandern, und schon war der Sturm losgebrochen, den der Patriarch mit trüber Ahnung vorhergesehen hatte (s. Bilderstreit). Doch dieser leistete auch jetzt noch entschlossenen Widerstand, weder die Drohungen des Kaisers noch die über ihn verhängte Haft, auch nicht die Krankheit, welche in Folge der Anstrengung und des Grames ihn befallen hatte, konnten seinen Muth beugen. Endlich wurde er noch krank und schwach in der Nacht des 11. Febr. 815, am Anfange der Fasten, auf einer Sänfte von der Sophienkirche weggetragen und bald darauf als Verbannter in das Theodorus-Kloster geführt, welches er früher gebaut hatte. Nicephorus hörte zwar auch in der Verbannung nicht auf für die katholische Lehre zu eifern, aber den Patriarchalstuhl konnte er nicht mehr besteigen, er starb im 14ten Jahre seines Exils, d. i. 828 am 2. Juni. Das Leben dieses frommen und entschlossenen Mannes hat sein Schüler und treuer Freund, der Diacon Ignatius beschrieben, woraus obige Skizze entlehnt ist. Sowohl die römische als auch die griechische Kirche feiern das Andenken dieses hl. Mannes am 13. März, an welchem die feierliche Uebertragung der Gebeine geschehen ist; die griechische Kirche feiert aber darüberhin auch noch am 2. Juni den Tag des Hinscheidens. (Vita S. Nicephori auctore Ignatio Diacono bei den Bolland. Martii T. II. lat. p. 294 sq. graec. p. 704 sq.) Seit der Zeit des Chrysostomus saß außer Photius kaum Ein Oberhirt auf dem Stuhl von Constantinopel, welcher den hl. Nicephorus an Gelehrsamkeit übertroffen hätte. Von seinen vielen noch in Handschriften vorhandenen Werken sind nur einige der Oeffentlichkeit übergeben worden. Zwar hat Anselm Bandurius eine Gesammtausgabe versprochen und die Uebersicht im J. 1705 bereits veröffentlicht, allein die Ausführung ist, man weiß nicht aus welcher Ursache unterblieben. Ich theile hier die wichtigsten der herausgegebenen Werke mit und verweise bezüglich der andern auf Fabricii bibliotheca graeca ed. Harles T. VII. p. 603—632. Die vorzüglichsten bereits gedruckten Werke des hl. Nicephorus sind folgende: 1) Breviarium historicum vom Tode des Mauritius oder dem J. 602 bis zum J. 770, ed. Petav. gr. et lat. Paris. 1616. Bei den byzantinischen Historikern ed. Paris. 1648 et Venet. 1729. 2) Chronographia von Erschaffung der Welt bis zum J. 828, ed. gr. im Scaling. thesaurus temporum. Lugdun. Batav. 1606, cum notis gr. et lat. ed. J. Goar, Paris. 1652, Venet. 1729. 3) Vom weitläufigen Werke: Libri tres antirrhetici adv. Mamonam et Iconomachos veröffentlichte Canisius vier Bändchen (lat. T. IV. lection. antiqu.), welche im 14. Thl. der Bibl. patrum ed. Lugdun. wieder abgedruckt wurden. Aus demselben Werke ist genommen das Fragmentum de sex synodis, ed. gr. et lat. Combefisii Auctar. nov. bibl. part. T. II. Paris. 1648; lat. in bibl. patr. Lugd. T. XIV; ferner zwei fragmenta de sex synodis ed. Combefis. gr. et lat. Auct. nov. bibl. patr. T. I. Paris. 1648. Der bei weitem größte Theil dieses wichtigen Werkes findet sich noch als Handschrift in den Bibliotheken. 4) Confessio fidei ad Leonem III. lat. ed. Baron. ad ann. 811. n. 20 sq.; gr. et lat. inter acta synodi Ephes. Heidelberg, 1591, p. 342; ibidem 1604 p. 303. 5) Canones ecclesiastici 17, ed. gr. et lat. Bonefid. in II. libr. juris oriental. Paris. 1583; gr. et lat. ed. Marquardi Freheri, Francofurti 1596, sieh' auch concil. Labbei T. VII. p. 1297. [G. Tinkhauser.]

Nicephorus Callisti, s. Kirchengeschichte.

Nicetas, David, mit dem Beinamen Paphlago, von Constantinopel gebürtig, war ein christlicher Weltweiser, und nach dem Berichte des Leo Allatius, Bischof

in Paphlagonien, Untermetropolit zu Gangräa. Er lebte um das Jahr 880. Bald nach diesem Jahre verfaßte er eine Lebensbeschreibung d. hl. Ignatius, Patriarchen von Constantinopel. Dieselbe ward den Verhandlungen der vierten constantinopolitanischen (der achten öcumenischen) Synode beigegeben (S. Harduin act. Concil. T. V. p. 943—1009). Nicetas schrieb auch mehrere Lobreden auf Heilige, so Apostolorum XII. encomia. Seine Schriften hat Combefis herausgegeben in Auctario novissimo bibliothecae veterum Patrum. Des Nicetas Commentar in Gregorii Nazianzeni tetrasticha et monosticha erschien lateinisch zu Imola 1588. 8., griechisch zu Venedig 1563. 4. Cave (S. 473) setzt noch einen andern David Nicetas aus Paphlagonien voraus, der gleichfalls Schriften hinterlassen habe.

Nichtigkeit der Ehe, s. Ehescheidung.

Nicodemus (*Νικόδημος* נַקְדִּימוֹן), ein höchst angesehener, reicher Pharisäer und Mitglied des hohen Rathes (*ἄρχων*, שַׂר), der im Evangelium des hl. Johannes dreimal erwähnt wird, zuerst wegen seiner nächtlichen Unterredung mit Jesus Christus (Joh. 3), dann im hohen Rathe, wo er sich des Herrn, wenn auch nur indirecte, abwehrend annimmt (Joh. 7, 50), endlich bei der Grablegung, die er gemeinsam mit Joseph von Arimathia besorgt. Wir sehen darin wenigstens einen Fortschritt des Glaubens, vom Verlangen zum Worte, vom Worte zur That. Das Letzte war ein offenbares Adhäsions-Bekenntniß; von nun an konnten ihn die Pharisäer nicht mehr als den Ihrigen anerkennen; und wenn er früher schon im Verdachte stand, ein Anhänger Jesu Christi zu sein, worauf die bitter ironischen Worte: „bist auch du ein Galiläer?“ hinweisen, so war jetzt sein Verhalten nicht mehr zweifelhaft. Man fällt über Nicodemus gerne ein etwas hartes Urtheil, und wirft ihm Charakterschwäche und Menschenfurcht vor, aber es ist auch denkbar, daß Jesus Christus absichtlich den Nicodemus etwas ferne von sich hielt. Die Führungen des Glaubens sind verschieden, die Absichten Gottes geheimnißvoll. Der Same des Glaubens war seit jener heiligen Nacht in das Herz des Nicodemus gestreut; er sollte keimen und wachsen unter den Verhältnissen und Umgebungen, die Gott bestimmt, gegeben oder zugelassen hatte. Wenn auch nicht an der Seite Jesu stehend, war der Glaube des Nicodemus gewiß nicht wenigern Prüfungen unterworfen, als jener der Apostel. In der Entfernung vom Herrn, umgeben von dem Hasse, den Vorurtheilen, den Lügen und Entstellungen, der falschen Weisheit der bibelfesten Pharisäer war es nicht leichter den Glauben zu bewahren, als in der unmittelbaren Nähe Jesu seine Leiden und Schicksale muthvoll zu theilen. Die Apostel hatten Augenblicke der Begeisterung und des Lichtes, da ein Petrus sprach: „Du bist der Sohn des lebendigen Gottes!“ — aber wie oft waren auch sie verzagt, wie selten verstanden sie den Herrn, wie oft klagt er über ihren Unglauben? Wir dürfen daher annehmen, daß Jesus Christus selbst den Nicodemus gerade diesen und keinen andern Weg führen wollte, und siehe, er ward darin treu erfunden, wie noch das Evangelium andeutet und die kirchliche Tradition ergänzend bezeugt. Denn sie erzählt, daß Nicodemus, nachdem er von Petrus und Johannes getauft worden, seines Amtes entsetzt und all seiner Güter beraubt worden sei. Sein Oheim Gamaliel verbarg ihn vor der Wuth der Juden auf seinem Landgute bei Jerusalem, wo er bald starb und neben den Gebeinen des hl. Stephanus begraben wurde. Ihre Gräber wurden einem frommen Priester, Lucian zu Caphargamala in Palästina in einer wunderbaren Traumerscheinung gezeigt, und von Johannes, Bischof von Jerusalem (415 n. Chr.) feierlich erhoben. Große Wunder geschahen durch die Reliquien des hl. Stephanus, von denen der hl. Augustinus als Augenzeuge und alle alten Schriftsteller mit gleicher Bewunderung reden. Vgl. Butler, Leben der Väter, teutsche Ausg. X, 299—317. Jac. a Voragine legenda aurea. ed. Graesse. Lips. 1850. p. 461. — Im Thalmud wird oft von Nicodemus gesprochen und sein Reichthum, wie seine Frömmigkeit und seine Wunder, die er wirkte, gerühmt. Einem solchen verdanke

er auch seinen Namen — denn auf sein Gebet zerstreuten sich die Wolken und schien die Sonne — (שנקדה לו חמה quia sol ei emicuit). Vgl. Othonis, lex. rabb. p. 459. Buxt. lex. fol. 1386. Ob damit unser Nicodemus gemeint sei, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Andere Sagen über Nicodemus vgl. die Art. Apokryphen-Literatur, Christusbilder. [Schegg.]

Nicolai aus Münster, s. Liebesfamilie.

Nicolai und die allgemeine teutsche Bibliothek. Der Buchhändler Nicolai zu Berlin veranstaltete im J. 1765, ob allein aus eigenem Antriebe oder von Andern dazu ermuntert, weiß man nicht näher, die sogenannte „Allgemeine teutsche Bibliothek", in welcher Werke aus allen Fächern der Gelehrsamkeit nach dem Maßstabe rationalistischer, freimaurerischer, kirchenfeindlicher, antichristlicher, illuminatistischer, deistischer und naturalistischer Neuweisheit dergestalt beurtheilt werden sollten, daß zugleich auf eine rasche, umfassende und tiefeinwirkende Weise die bisherige Theologie und Philosophie als Aberglaube und Jesuitismus über den Haufen geworfen und der Antichristianismus unter wohlklingenden Namen (reine Vernunftreligion, wahres Christenthum u. s. w.) zur allgemeinen Anbetung gebracht wurde. Einem Manne wie Nicolai hielt es nicht schwer, für seinen Plan eine bedeutende Anzahl von Mitarbeitern zusammen zu bringen, da die Freidenkerei in Teutschland ohnehin schon eine große Anzahl von Adepten hatte; in der Vorrede zum Anhang der Bibliothek 53—86. Bd. V. 1791 redet er von 130 Mitarbeitern. Die Namen derselben waren grundsätzlich in ein tiefes Geheimniß gehüllt, daher weiß man auch nur von wenigen die Namen mit Gewißheit anzugeben; zu diesen gehörten außer Nicolai selbst und dem Juden Moses Mendelsohn, vornehmlich der protestantische Propst Wilhelm Abraham Teller, der Prediger Germanus Lüdke, der Prediger Eberhard, Lessing u. A. Uebrigens bestanden die Mitarbeiter nicht allein aus Männern reifern Alters, sondern Nicolai suchte auch junge Leute an sich zu ziehen; jene befaßten sich mehr mit dem Unterminiren, bekämpften den Glauben im schleichenden Tone und hielten sich verhältnißmäßig innerhalb gewisser Schranken einer gleißnerischen Mäßigung; diese machten die rücksichtslosen Mauerbrecher und stimmten einen so impudenten Ton an, daß es Nicolai zuweilen für rathsam fand, dem jungen Aufklärungsthum das Einziehen der ausgestreckten Fühlhörner zu commandiren und Eile mit Weile zu empfehlen. Die Erfolge der vereinten Thätigkeit dieser Menschen entsprachen vollkommen dem Plane, welcher der teutschen Bibliothek zu Grunde lag, und Nicolai hat nicht mit Unrecht gesagt, daß die (damalige) große Revolution in der Theologie und Philosophie in Teutschland eigentlich das Werk seiner allgemeinen teutschen Bibliothek sei, wenigstens konnten die einzeln erscheinenden, wenn auch noch so vielen Schriften und Brochüren gegen die Religion bei weitem nicht so rasch, umfassend und tiefeingreifend wirken, als die unablässig fortarbeitende Fabrik es vermochte. Dazu gesellte sich noch, daß diese Bibliothek als eine über Schriften aus allen Fächern der Gelehrsamkeit und Künste sich verbreitende Recensions-Anstalt nothwendig auch viel Gutes und Nützliches enthalten mußte und für Gelehrte, die mit dem Gange der Literatur nicht unbekannt bleiben wollten, gleichsam ein Bedürfniß wurde. Und so riß sie über das Gebiet der gesammten Literatur eine Gewalt an sich, vor der sich bald Alles beugte, die Einen, um durch das in der Bibliothek ihren Schriften gespendete Lob eine Celebrität zu werden, die Andern, um der in Schimpf, Schande und Gift getauchten Feder der Recensenten zu entgehen, denn in einer bisher in Teutschland noch nie dagewesenen Weise verstanden es diese Menschen ihren Zwecken getreu zu beräuchern, zu vergöttern, zu beschimpfen, zu lästern und zu vernichten. Daß dabei die Katholischen, welche an dem Glauben ihrer Kirche festhielten, am übelsten wegkamen, versteht sich von selbst; jene Katholiken hingegen, die es sich merken ließen, daß sie etwas freier als man es bisher gewohnt war, dachten, wurden mit Lob überhäuft

und sogar in irgend einem Bande im Portrait dargestellt. S. Triumph d. Philos. Germantown 1803. [Schrödl.]

Nicolaiten werden von Johannes (Offenb. 2, 6 u. 14) solche genannt, die Werke des Götzendienstes und im Zusammenhange damit Unzucht üben. Ihre falsche Lehre erlaubte ihnen nicht bloß das Essen von Götzenopfern, deren Fleisch sie nach einigen durch gewisse Beschwörungsformeln reinigten, sondern enthielt äußerst laxe Grundsätze in Betreff sinnlicher Ausschweifung. Gegen Ehebrecher waren sie so gelinde, daß sie dieselben acht Tage nach begangener Sünde wieder aufnahmen. Ob die Anhänger dieser Grundsätze eine Secte gebildet haben, welches die eigenthümliche Beschaffenheit ihres Irrthums und dessen Summe gewesen sei, darüber gelangen wir bloß zu einem wahrscheinlichen Resultate. Irenäus, Epiphanius, Tertullian und Hieronymus machen Nicolaus von Antiochien, einen der sieben Diaconen der Gemeinde Jerusalems, zum Stifter der Nicolaiten. Der erstere, den wir vor allem hören müssen, bezüchtigt dieselben eines sehr unordentlichen Lebens. Es sei, sagt er, aus der Offenbarung Johannes klar, daß sie lehren, es sei weder der Ehebruch, noch das Götzenopferessen verboten. Weiterhin schreibt er ihnen eine Reihe von gnostischen Vorstellungen über Gott, über die Schöpfung und Christus zu (s. Gnostiker). Clemens von Alexandrien und nach ihm Andere berichten in den Umständen anders. Er weiß allerdings von einer Secte, die sich auf Nicolaus zurückführe, indem sie eine Aeußerung und Handlung dieses Diacon mißverstanden habe. Dessen Behauptung sei gewesen, daß man das Fleisch mißbrauchen (*παραχρῆσθαι τῇ σαρκὶ* zähmen) müsse. Dazu kommt, daß er das Glück oder Unglück gehabt haben soll, eine schöne Frau zu besitzen. Wegen seiner Eifersucht von den Aposteln getadelt, habe er sie, um sich gehorsam zu zeigen, vor diese geführt, sich von ihr losgesagt, oder ihr gar nach Wohlgefallen zu heirathen gestattet. Beides, Rede und That, habe der fleischliche Sinn Einzelner dahin gedeutet, die Befriedigung jeder Art von Lust und fleischlicher Ausschweifung sei gestattet. Diese zwei verschiedenen Ueberlieferungen erhielten von spätern Schriftstellern mannigfaltige Ausschmückungen. Die gewöhnliche ist die, der keusche Nicolaus habe sich aus christlicher Enthaltsamkeit von seiner schönen Gattin getrennt, allein er habe sich mehr zugetraut, als er zu halten vermochte. Die Eifersucht habe ihn gequält, die Begierde nach ehelichem Umgang angestachelt, Scham dagegen ihn längere Zeit von der Erneuerung der ehelichen Verbindung zurückgehalten, bis er es über sich gewonnen, diese durch eine unsittliche, laxe Lehre zu beschönigen. — Die Hauptfrage, über die wir uns jetzt zu entscheiden haben, ist die, ob es zu Johannis Zeit eine ketzerische Partei gegeben habe, die durch eine gewisse Irrlehre von der Kirche verschieden den Unterscheidungsnamen Nicolaiten führte, und diesen Namen mit Recht von Nicolaus als ihrem Urheber herleitete. Wir verneinen diese Doppelfrage. Ohne uns auf die Ansicht derer einzulassen, welche die genannten Stellen der Offenbarung weissagend auf alle kommenden Irrlehrer, auf den römischen Papst und dessen Geistlichkeit beziehen, oder in denselben Gnostiker besonders Cerinthianer erkennen, fassen wir den Namen „Nicolaiten" symbolisch und geben unsere Gründe dafür an. Johannes lobt (2, 6) die Gemeinde zu Ephesus, weil sie die Werke der Nicolaiten hasse und verabscheue. Das gegentheilige Verhalten gereicht der Gemeinde zu Pergamus zum Tadel (2, 14 f.). Allein da in dieser Stelle die *διδαχὴ βαλαὰμ* als *διδαχὴ νικολαϊτῶν* bezeichnet wird, so erscheint uns Nicolaos als Uebersetzung von Balaam (*νικᾶν τὸν λαὸν* בֶּלַע עַם). Beide Ausdrücke haben einerlei Bedeutung, dieser in der hebräischen, jener in der griechischen Sprache, sie bedeuten Sieger, d. i. Betrüger des Volks. Balaam nämlich ist der von Balak gegen die Israeliten gedungene Prophet, welcher aus Mesopotamien kam, um die Israeliten zu verfluchen (s. Balaam). Als er dieses nicht konnte, und sein Fluch gegen seinen Willen in einen Segensspruch sich verwandelte, gab er dem Moabiterkönig den Rath, die Israeliten zur Unzucht und zum Götzendienst zu verführen und so zu Grunde zu richten. Da

sonach der Name „Balaamiten" kein eigentlicher Name einer Secte ist, so haben wir kein Recht, den Namen „Nicolaiten" anders zu fassen. Wir verstehen unter ihnen den obigen Lastern ergebene, frivole Christen. Was den Diacon als angeblichen Sectenstifter betrifft, so mochte diesen Fleischesmenschen sehr viel daran gelegen haben, ihr Leben auf die Lehre eines apostolischen Mannes zu gründen, und der zu diesem Zweck ausgesonnenen Fabel möglichste Geltung zu verschaffen. Es ist ein solcher Versuch in der Geschichte der Kirche nichts Unerhörtes. Die Fabel ging von Mund zu Mund. So wäre uns erklärlich, warum sie von verschiedenen Vätern mit verschiedenen Ausschmückungen überliefert wird, und keiner von ihnen über den Ort und die Zeit dieser Secte eine bestimmte Nachricht zu geben weiß. Selbst das, was die ältesten uns bieten, trägt den Charakter einer auf sie gekommenen Ueberlieferung. Hiemit stimmt Ignatius vollständig überein, wenn er sagt, die Nicolaiten hätten ihren Namen fälschlich angenommen. Zu allem kommt es uns schwer an, dem Urtheile des Irenäus über Nicolaus zu glauben, wenn wir damit zusammen halten, daß ihn die Apostelgeschichte (6, 5) unter die Männer voll Glaubens und heiligen Geistes einreiht. Indeß sind wir durch unsere Untersuchung doch nicht berechtigt, Zeller beizustimmen, der die Möglichkeit behauptet, die Nicolaiten seien paulinische Christen gewesen, deren freie Ansicht über Götzenopferessen dem Verfasser der Offenbarung nach einer alttestamentlichen Anschauung zugleich als Ehebruch gegen Jehova gegolten habe. Es wäre uns in diesem Falle das strenge Urtheil des Johannes unerklärlich. Er eifert offenbar gegen lasterhafte und ausschweifende Christen und warnt die Seinen ernstlich vor dem Umgang mit denselben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die 2 Petri 2, 15. und Judä 4. 11 und 19 getadelten Balaamiten und Stifter von Spaltungen mit unsern Nicolaiten identisch sind. Welche in der Entwicklung begriffene Irrlehre diesen Parteien zur Beschönigung ihres Lebens diente, und dieses seiner weiteren Ausgeburt entgegen führte, ob sie das Princip der Reinigung der Seele, deren Entfesslung zur Verachtung und Herabwürdigung des Leibes, zur Behauptung der Indifferenz aller äußerlichen fleischlichen Handlungen oder die Gütergemeinschaft zur Frauengemeinschaft und gemeinen Fleischlichkeit verleitete, läßt sich um so schwerer ermitteln, als wir hier am Anfange der innern Kämpfe der Kirche stehen. Damit haben wir die Schlußfrage über das Verhältniß der Nicolaiten zur Gnosis (s. d. A.) bereits berührt. Irenäus nennt sie ohne nähere Begründung einen Zweig derselben. Wir dürfen als gewiß annehmen, daß sie sich gegen das Gesetz der christlichen Ehe, zum wenigsten gegen die sittliche Reinheit der christlichen Lehre irgendwie oppositionell verhielten. Das nach dieser oder jener Seite unsittliche Leben sollte durch entsprechende Grundsätze vertheidigt werden. So bargen sie in ihrer ersten Entwicklung die Elemente der Gnosis in sich und beschleunigten deren Wachsthum, wie sie umgekehrt in der Folgezeit dem Einflusse des Gnosticismus, dessen Irrlehre über Gott, Schöpfung u. s. w. nicht entgangen sein mögen. Kurz, es hinderte sie nichts, sich bald mit diesen zu vereinigen. Daher kann Eusebius berichten: Der Name Nicolaiten sei von kurzer Dauer gewesen; und Tertullian: derselbe sei verloren gegangen, die, welche ihn führten, hätten sich unter andere Parteien versteckt. Wenn hingegen Pithou in seinen Annalen anführt, daß es auch um die Mitte des siebenten Jahrhunderts Nicolaiten gegeben habe, so mag diesen scheinbaren Widerspruch folgendes lösen. Seit Gregor VII. werden zwei Laster der Geistlichen häufig mit dem Namen Simonisten und Nicolaiten bezeichnet und der letztere jenen gegeben, welche ihre Concubinen nicht entließen. (Vgl. Walchs Historie der Ketzereien &c. 1. Thl. S. 167—181; Dr. Jacob Matters kritische Gesch. des Gnosticismus, aus dem Französischen von Dorner, I. Bd. S. 138 f. II. Bd. S. 280 f.; Dr. Zeller, Theol. Jahrbücher 1842. S. 713—17. [Stemmer.]

Nicolaus (*Νικόλαος*) war einer von den sieben Diaconen der Kirche zu

Jerusalem (Apg. 6, 5), welcher von Manchen, ohne Zweifel, mit Unrecht für den Stifter der Secte der Nicolaiten gehalten wird. Vgl. d. Art. Nicolaiten.

Nicolaus I — V., Päpste. — Nicolaus I. Fünfzehn Tage nach dem Tode Benedicts III., am 24. April 858, wurde Nicolaus I. einstimmig zum Papste erwählt (Pagi ad ann. 858. n. 1). Er stammte aus einer vornehmen römischen Familie, war schon von Papst Sergius II. in den päpstlichen Palast aufgenommen und zum Subdiacon geweiht, von Leo IV. zum Diacon befördert, von Benedict III. aber mit ganz besonderem Vertrauen beehrt und bei allen wichtigen Geschäften gebraucht worden. Kaiser Ludwig II., der sich eben in der Nähe von Rom aufhielt, war auf die Nachricht von dem Tode Benedicts III. selbst herbeigeeilt, und in seiner Anwesenheit, also auch mit seiner Zustimmung wurde Nicolaus sogleich (am Tage seiner Wahl) in der Peterskirche consecrirt und darauf feierlich gekrönt. Soweit bekannt, war dieß der erste Fall der Krönung eines Papstes. — Zur öffentlichen Bethätigung ihrer Eintracht hielten Papst und Kaiser drei Tage hernach ein feierliches Gastmahl, und als der Kaiser in sein Lager zurückgekehrt war, besuchte ihn der Papst in Bälde auch hier, wurde aufs freundlichste empfangen und mit verschiedenen Geschenken beehrt. Auch kam ihm der Kaiser nicht nur entgegen, sondern führte sowohl bei der Ankunft als Abreise das Pferd des Papstes am Zügel, eine Ehrenbezeugung, die uns hier zum ersten Male begegnet. — Nicolaus war schön von Ansehen, hochgebildet, fromm, sittenstreng und wohlthätig (Anastasii, vitae Pontif. bei Mansi, coll. concil. T. XV. p. 143 sqq. und Baron. ad ann. 858. n. 8 sqq.); ein Mann, der seine hohe Stellung verstand und ihre Würde zu wahren kräftig genug war; milde und sanft gegen Hohe und Niedere, aber auch ein Schrecken für alle Uebelthäter, hohe und niedere, ein zweiter Elias, wie ihn der fast gleichzeitige Chronist Regino von Prüm nennt, ein Papst, wie die Welt seit Gregor d. Gr. keinen gleichen gesehen hatte. — Die erste Thätigkeit des neuen Papstes, soweit wir noch davon wissen, war seine Zustimmung zu der Vereinigung des Bisthums Bremen (bisher zur Provinz Cöln gehörig) mit dem Erzbisthum Hamburg. Zugleich erneuerte Nicolaus die schon von Gregor IV. gegebene Verordnung, wornach Ansgar (s. d. A.) und sein Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Hamburg zugleich päpstliche Legaten bei den Dänen, Schweden und Slaven sein sollten (Pagi, l. c. n. 2—6). — Viel unangenehmer sollte aber für Nicolaus eine andere Angelegenheit werden. Schon ein Jahr vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl war der Patriarch Ignatius von Constantinopel (s. d. A.) widerrechtlich abgesetzt und Photius (s. d. A.) ebenso widerrechtlich auf den Patriarchalstuhl erhoben worden. Ein Theil der griechischen Bischöfe hatte das Unrecht unterstützt, ein anderer dagegen wollte mit Photius keine Kirchengemeinschaft unterhalten, und der Hof von Constantinopel fand darum für nöthig, nun vor Allem in Rom die Anerkennung des neuen Patriarchen zu erwirken, damit sich dann Jedermann um so leichter beruhige. Kaiser Michael III. und Photius schickten deßhalb im J. 859 Gesandte nach Rom mit großen Geschenken und noch größeren Lügen: daß Ignatius freiwillig resignirt habe u. dgl.; aber Papst Nicolaus I. war nicht der Mann, der sich leicht täuschen ließ, griff darum die Sache mit Ernst an, und wurde dadurch in bittere Streitigkeiten mit Constantinopel verwickelt, die ein temporäres Schisma hervorriefen und erst im J. 867 mit seinem Tode und der Absetzung des Photius durch den neuen Kaiser Basilius Macedo endeten. Dieser Conflict war das Vorspiel der großen Trennung zwischen der griechischen und lateinischen Kirche, und ist darum schon in dem Artikel „Griechische Kirche, I, Schisma" (Bd. IV. S. 762 ff.), worauf wir Kürze halber verweisen, erzählt worden. — Die zweite wichtige Angelegenheit, welche ebenfalls, wie die genannte, das ganze Leben unsers Papstes in Anspruch nahm, war die Ehestreitigkeit des Königs Lothar von Lothringen (s. d. A.). Lothar, aus dem carolingischen Hause stammend, war der zweite Sohn des Kaisers Lothar I., Enkel Ludwigs d. Fr., und

der jüngere Bruder des obengenannten Kaisers Ludwig II. Bei der Theilung des väterlichen Erbes waren ihm die Lande zugefallen, welche von ihm oder schon von seinem Vater den Namen Lothringen erhalten hatten. Im J. 856 verehelichte er sich mit Theutberge (Thietberg, Thietbrich), einer Tochter des burgundischen Grafen oder Statthalters Boso; aber Waldrade, mit der er schon früher Umgang gehabt, nahm ihn bald wieder so sehr ein, daß er seine Gemahlin zu entlassen beschloß. Ohne gewisse Form des Rechts schien dieß unmöglich, darum wurde das Gerücht in Umlauf gesetzt, schon vor der Verheirathung Theutberge's mit dem Könige habe ihr eigener Bruder Hucbert Blutschande mit ihr getrieben. Die bekannte Schlechtigkeit Hucbert's, der zum Subdiacon und Abt eines Klosters geweiht, daraus entwichen war und viele Gewalt= und Schandthaten verübt hatte, machte dieß einigermaßen glaublich. Um aber die Schuld Theutberge's wo möglich noch zu vergrößern, wurde beigefügt, Hucbert habe auf unnatürliche Weise, nach Art der Päderasten, seine Schwester geschändet, und diese sei (was physisch unmöglich) dadurch schwanger geworden; die Leibesfrucht aber habe sie durch ein Getränke wieder abgetrieben. — Hofleute gaben sich natürlich alle Mühe, diese übeln Nachreden weiter auszubreiten, und Lothar bestellte jetzt im J. 859 ein Gericht von weltlichen Großen, um über Theutberge zu richten, weil er im Falle ihrer Schuld sie durchaus nicht mehr als Gemahlin anerkennen dürfe und könne. Da Theutberge läugnete, wurde sie nach der Rechtspflege jener Zeit zu einem Gottesurtheil, und zwar zur Probe des heißen Wassers verurtheilt, und einer ihrer adeligen Diener unterzog sich derselben an ihrer Statt mit solchem Glücke, daß sie freigesprochen wurde, und Lothar der öffentlichen Meinung wegen sie wiederum, wenigstens zum Scheine, als Gemahlin zu sich nehmen mußte. Er soll sie jedoch heimlich eingesperrt haben, und gewiß ist, daß er fortan nicht mit ihr, sondern mit Waldrade zusammenlebte. Einen andern Weg zur völligen Ehescheidung versuchte Lothar im folgenden Jahre. Sein Archicapellan, der Erzbischof Günther von Cöln, zeigte sich bereit, den König zu unterstützen, wenn er statt der Theutberge die Nichte des Erzbischofs zur Frau nehmen wolle. Auch Thietgaud, Erzbischof von Trier, von Günther gewonnen, ging jetzt nebst einigen andern Prälaten in die Pläne des Königs ein, und dieser versammelte nun im J. 860 eine Synode in seiner Residenz Aachen, wo er vor den genannten zwei Erzbischöfen, den Bischöfen Adventius von Metz und Franco von Tongern und einigen Aebten erklärte, welch schwerer Verdacht auf seiner Gemahlin laste, wie er nicht länger in Ungewißheit sein wolle, und daher die Prälaten bitte, Theutbergen selbst ernstlich über die Wahrheit dieser Gerüchte zu befragen. In der That erpreßten die Bischöfe durch List und Gewalt, durch Drohungen und Mißhandlungen, wie Hincmar andeutet, von der unglücklichen Frau das geheime Geständniß, sie sei wirklich in ihrer Jugend von ihrem Bruder zu jener schrecklichen Sünde mißbraucht, eigentlich genothzüchtigt worden, und darum des königlichen Ehebettes unwürdig, wolle sie sich in ein Kloster verbergen. Nachdem Thietgaud von ihr dieß Geständniß erhalten, versammelten sich die Bischöfe zum zweiten Mal in demselben Jahre zu Aachen mit König Lothar, und Theutberge übergab jetzt schriftlich ihr Sündenbekenntniß, auf Befragen versichernd, daß es ein freiwilliges und wahres sei. Die Bischöfe ermahnten nun den König, unter solchen Umständen die Ehe mit Theutberge nicht fortzusetzen, die unglückliche Frau selbst aber verurtheilten sie zu Kirchenbußen und klösterlicher Haft. Doch Theutberge entfloh noch in demselben Jahre zu ihrem Bruder Hucbert und zu König Carl dem Kahlen. Von da schickte sie Boten an Papst Nicolaus I., um sich über das gegen sie gefällte Urtheil zu beklagen. Auf der andern Seite aber schickte König Lothar den Thietgaud von Trier und Hatto von Verdun nach Rom, um dem Papste zu versichern, Theutberge habe selbst ihr Vergehen gestanden und Nicolaus möge sich nicht zum Voraus gegen Lothar einnehmen lassen. Bevor jedoch der Papst in der Sache einen Entschluß faßte, ging Lothar einen Schritt weiter und versammelte am 28. April 862 seine

gefälligen Bischöfe zu einer dritten Synode in Aachen, sprach in den superlativsten Ausdrücken von der Erhabenheit der Bischöfe, und fügte bei: „ihrem Rathe folgend habe er sich von Theutberge getrennt und sei bereit, nach ihren Vorschriften Buße zu thun für seine bisherigen Schwachheitssünden (Ehebrüche!); aber ohne Frau könne er bei seiner Jugend nicht leben, und sie möchten ihm darum helfen in der großen Gefahr. Hierauf versicherte Erzbischof Thietgaud, daß der König wegen seines Umgangs mit der Concubine viel und streng Buße gethan habe, und die Synode beauftragte nun zwei Bischöfe, die Zulaßbarkeit der Ehescheidung zu untersuchen. Aber obgleich das Gutachten beider sich gegen die Scheidung aussprach, entschied die Synode dennoch, daß Lothar Theutbergen nicht behalten, wohl aber eine Andere heirathen dürfe, gestützt auf eine Stelle des Ambrosiaster (zu 1 Cor. 7, 11), welcher behauptet, nur die geschiedene Frau dürfe nicht mehr heirathen, wohl aber der geschiedene Mann. Nach diesem ließ der König die Nichte des Erzbischofs von Cöln an seinen Hof kommen, aber statt sie zu ehelichen, mißbrauchte er sie einmal und schickte sie dann mit Schande wieder fort. Dagegen heirathete er jetzt die Waldrade und ließ sie auch förmlich krönen, zum großen Mißvergnügen des Volkes, welches behauptete, sie habe Lotharn behext und ihm so den argen Widerwillen gegen die Königin eingeflößt. Viele Bischöfe und weltliche Große aus Lothars Reich wendeten sich jetzt an den gelehrten Erzbischof Hincmar von Rheims (im Reiche Carls des Kahlen) und legten ihm 23, später noch 7 weitere Fragen über die Eheangelegenheit Lothars zur Beantwortung vor. So entstand im J. 862 oder 863 Hincmar's Schrift de divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae, welche für uns eine wichtige und reichliche Geschichtsquelle ist. Hincmar zeigt darin, daß auf die Selbstanklage Theutberge's kein Gewicht gelegt werden dürfe, daß sie nicht freiwillig, auch nicht Alles formell in Ordnung sei, daß namentlich ihr Bruder Hucbert hätte vor Gericht geladen werden müssen. Aber wenn auch Theutberge das fragliche Verbrechen wirklich begangen hätte, so würde doch auch dieß eine Ehescheidung nicht rechtfertigen. Es sei darum falsch, wenn über ihn ausgesagt worden, er habe mittelbar oder unmittelbar den Entscheidungen der Aachner Synode beigestimmt. Sodann führt er aus, daß eine Ehescheidung nur statthaben könne, wenn ein Theil die Ehe gebrochen hat oder beide das Gelübde der Keuschheit ablegen wollen. Aber auch wenn eine Ehe geschieden werde, sei doch die Wiederverheirathung keinem Theile gestattet. Nur wenn auf dem Wege Rechtens durch eine neue Untersuchung sich zeigen würde, daß die Ehe des Königs mit Theutberge nichtig gewesen, nur dann könnte Lothar sich auf's Neue verheirathen. Derlei Untersuchungen über eheliche und geschlechtliche Verhältnisse und Vergehen sollten übrigens, meint Hincmar, von weltlichen und verheiratheten Richtern, nicht von Geistlichen geführt, und von letztern nur die nöthigen Bußen auferlegt werden. Auch sollten verheirathete Richter darüber sich aussprechen und ihre Frauen darüber befragen, ob es möglich sei, daß Theutberge durch die angebliche widernatürliche Beiwohnung ihres Bruders habe schwanger werden können. An sich von geringerem Belang, aber als Ausdruck der Ansichten jener Zeit merkwürdig sind die Aeußerungen Hincmars über Gottesurtheile und Behexung eines Ehegatten, sei es zu heftiger Liebe oder zum Hasse gegen den andern. Sehr richtig aber bemerkt endlich Hincmar, daß der gegenwärtige Fall nicht bloß Lothringen, sondern die ganze Christenheit angehe, und daß auch Fürsten in geistlichen Dingen dem Urtheile der Kirche unterstellt seien. Gerade ebenso wie Hincmar urtheilte über die kirchenrechtliche Hauptfrage auch Papst Nicolaus I. in seiner Antwort auf ein Schreiben des Erzbischofs Ado von Vienne: „habe eine Frau vor ihrer Verheirathung sich mit einem Andern fleischlich vergangen, so sei dieß kein Grund zu nachheriger Ehescheidung; auf keinen Fall aber sei dem Manne gestattet, eine andere Frau zu nehmen oder mit einer Concubine zu leben" (Harduin, coll. concill. V, 295). Weil übrigens sowohl Lothar als Theutberge sich an den Papst gewandt hatten, befahl Nicolaus, daß zu Metz, in Lothars Gebiet, unter dem Vorsitze päpst-

licher Legaten eine Untersuchungssynode abgehalten werden solle. Gleich darauf erfuhr er, daß Lothar bereits die Waldrade förmlich geheirathet habe, und befahl darum jetzt auch allen Bischöfen der beiden andern fränkischen Reiche (Frankreich und Teutschland), auf der Synode zu erscheinen, und über Lothar, der sich gleichfalls bei Strafe des Bannes einfinden müsse, das Urtheil zu sprechen. Die Synode selbst beauftragte er, das Vorgeben Lothars, als sei er schon in seiner Jugend von seinem Vater mit Waldrade vermählt worden, sowie seine Klagen gegen Theutberge zu untersuchen, den Synodalbeschluß aber dem Papste zur Bestätigung vorzulegen. — Doch die päpstlichen Legaten ließen sich, wie es scheint, von Lothar bestechen, unterschlugen die päpstlichen Schreiben an Carl den Kahlen und an die Bischöfe seines Reichs und bewirkten so, daß nur lothringische Bischöfe im Juni 863 auf der Metzer Synode erschienen und diese nun den Beschluß von Aachen bestätigten. Als Beispiel, wie unehrlich man auf dieser Synode verfuhr, mag Folgendes dienen. Ein Bischof hatte seiner Unterschrift die Bedingung beigefügt, das Ganze solle nur Geltung haben, wenn auch der Papst es billige.. Aber Günther schnitt mit einem Federmesser diesen Beisatz aus dem Pergament und ließ nur den einfachen Namen des Bischofs stehen (Fleury, liv. 50, n. 28). — Um nun auch die päpstliche Zustimmung zu erhalten, reisten Günther und Thietgaud nach Rom, und Bischof Adventius suchte in einer an den Papst gerichteten Denkschrift den König Lothar und sein eigenes Benehmen dadurch zu vertheidigen, daß er behauptete, Lothar sei schon von seinem Vater mit Waldrade vermählt worden, aber nach des Vaters Tode habe Hucbert dem lüsternen jungen Könige seine Schwester Theutberge zugeführt und ihn nachher zur Ehelichung derselben gezwungen. — Papst Nicolaus erklärte aber auf einer römischen Synode den Beschluß von Metz für ungültig, und sprach über die zwei Erzbischöfe Absetzung aus. Sie wendeten sich jetzt, über unerhörte Mißhandlung und arge päpstliche Uebergriffe klagend an den Kaiser, der sich eben in Benevent aufhielt, und dieser zog alsbald mit einem Heere gegen Rom, um vom Papste die Zurücknahme seines Spruchs zu erzwingen. Er eroberte die Stadt, und da Nicolaus seinen Waffen nur Betstunden und Fasten entgegensetzte, ließ der Kaiser die Kirchen blokiren, die aus denselben Heraustretenden aber mißhandeln. Der Papst selbst blieb zwei Tage und Nächte ohne Nahrung in der Peterskirche. Günther von Cöln jubelte schon in stolzer Siegeshoffnung und ließ eine grobe Schmähschrift gegen den Papst auf dem Grabe des hl. Petrus niederlegen. Abschriften davon schickte er an die Lothringischen Bischöfe, um sie zu gleichem Widerstande gegen den Papst, über den er, als ein zweiter Photius, den Bann sprach, aufzubieten. Da starb ein Soldat aus dem kaiserlichen Heere, der sich an den hl. Reliquien vergriffen hatte, eines gähen Todes, und der Kaiser selbst erkrankte plötzlich, sah dieß für ein göttliches Strafgericht an, versöhnte sich durch Vermittlung seiner Gemahlin mit dem Papste, zog ungesäumt wieder von Rom ab und schickte die beiden Erzbischöfe nach Hause. Noch weniger aber mochten die beiden Könige, Ludwig von Teutschland und Carl der Kahle von Frankreich ihren Neffen Lothar unterstützen; vielmehr machten sie ihm ernstliche Vorwürfe und bedrohten ihn sogar mit feindlichem Ueberfall. Lothar sah sich darum sammt seinen Bischöfen zur Unterwerfung unter den Papst gezwungen, schickte ihm ein demüthiges Schreiben, bat für Thietgaud von Trier um Schonung, zog aber von dem am Schwersten gravirten Cölner Erzbischof seine Hand völlig zurück, und vergabte sogar, nicht ohne Gemeinheit der Gesinnung, seinen Stuhl an einen Andern. In gleicher Gemeinheit eilte jetzt auch der hintangesetzte Günther von Cöln nach Rom und entdeckte dem Papste alle in der Ehescheidungssache gespielten Betrügereien, hoffend, dadurch Verzeihung und Schutz erkaufen zu können. Aber Nicolaus bestätigte auf einer neuen Synode im Lateran die Absetzung der beiden Metropoliten, während er den übrigen Bischöfen, welche mitgewirkt hatten, verzieh, und beharrte unter Androhung des Bannes auf der Forderung, daß Lothar die Waldrade entferne und Theutbergen wieder zu

sich nehme. In der That führte der päpstliche Legat Arsenius im J. 865 Theutbergen wieder an den Hof ihres Gemahls und Lothar versprach eidlich, sie als Königin zu ehren, während er die Waldrade dem Legaten übergab, um sie nach Rom zur Buße zu bringen. Allein alles dieß war nur zum Scheine. Mit Lothars Wissen entfloh Waldrade dem Legaten, als er mit ihr schon in Italien war, und kehrte heimlich nach Lothringen zurück (ohne sich jedoch am Hofe sehen zu lassen); Theutberge aber wurde so mißhandelt, daß sie wieder zu Carl dem Kahlen entfloh. Ihrer Lage überdrüssig bat sie jetzt selbst den Papst um Auflösung ihrer unglücklichen Ehe und brachte auch die angebliche frühere Verheirathung Lothars mit Waldrade als Grund dafür vor. Allein Nicolaus ermahnte sie zur standhaften Ertragung ihrer Leiden und setzte ihr auseinander, daß er ihre Ehe nicht auflösen könne (Hard. l. c. p. 266). Die lothringischen Bischöfe aber forderte er in mehreren Schreiben auf, den Bann über Waldrade zu publiciren und Bericht über die Aufführung Lothars zu erstatten. Dieser fand für gut, sich zum zweiten Male vor dem Papste zu demüthigen und schickte ihm ein ehrerbietiges Schreiben voll Ausdrücke der Achtung und Unterwerfung. Er glaubte dadurch den Papst von seinen Hauptforderungen abbringen zu können, aber Nicolaus beharrte in einem Schreiben vom 25. Januar 867 auf dem Verlangen, daß die Stühle von Cöln und Trier neu besetzt und Waldrade zu ihrer Verantwortung nach Rom geschickt werde. Erst wenn Letzteres geschehen sei, dürfe auch Lothar vor dem Papste erscheinen (Hard. l. c. p. 268 sqq.). Unter dem gleichen Datum ersuchte Nicolaus den Oheim Lothars, Carl den Kahlen, um Schutz für Theutberge, warnte ihn mit Lothar gemeinschaftliche Sache zu machen, und sprach sich entschieden gegen dessen Plan aus, durch einen Zweikampf die Schuld oder Unschuld der Königin auf's Neue untersuchen zu lassen (Hard. l. c. p. 271); den andern Oheim Lothars, Ludwig den Teutschen, bat er, den Neffen zu neuer Liebe gegen seine Gemahlin zu ermahnen, Lotharn selbst aber erklärte er, daß er nur dann auf den eigenen Wunsch Theutberge's nach Ehescheidung eingehen könne, wenn auch Lothar seinerseits ein Gelübde der Keuschheit ablegen wolle (Hard. l. c. p. 274 sqq.). — Noch eine Reihe anderer Briefe erließ Nicolaus in dieser Angelegenheit noch in den letzten Wochen seines Lebens; namentlich tadelte er Ludwig den Teutschen und die teutschen Bischöfe wegen ihrer Fürsprache für Günther und Thietgaud, versichernd, daß diese niemals mehr zu bischöflichen oder priesterlichen Handlungen zugelassen werden dürften (Hard. l. c. p. 284 sqq.). Aber Nicolaus starb vor völliger Ausgleichung der Sache, am 13. Nov. 867, nachdem er zuvor noch über Lothar den Bann ausgesprochen hatte (Hard. l. c. p. 340). Ihm folgte Adrian II. (s. d. A.), welcher in der Angelegenheit Lothars dieselben Grundsätze befolgte, wenn er auch, besonders aus Rücksicht auf den Kaiser, der eben damals Italien sieghaft gegen die Saracenen vertheidigte, mildere Formen wählte. Als Waldrade großen Bußeifer an den Tag legte, sprach er sie auf des Kaisers Fürwort wieder vom Banne los, und gestattete dem König Lothar, der sich demüthig an ihn gewandt, persönlich nach Rom zu kommen; wenn er unschuldig sei, zum Segen; wenn schuldig, zur Buße. Dagegen tadelte er ihn ernstlich, weil er auf's Neue zur List seine Zuflucht genommen und Theutbergen nach Rom geschickt hatte, um selbst vom Papste die Ehescheidung zu erbitten. Bald darauf reiste Lothar im J. 869 wirklich nach Italien und hatte auf Veranstaltung seines Bruders, des Kaisers, eine Zusammenkunft mit dem Papste im Kloster Monte Casino. Auf Fürbitte des Kaisers und der Kaiserin versprach der Papst, ihn wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, wenn Lothar seit dem Spruche des Papstes Nicolaus keinen Umgang mehr mit Waldrade gehabt habe. Lothar betheuerte dieß, und auch seine Hofleute gaben ihm hiefür Zeugniß; darauf reiste Adrian mit ihm nach Rom und reichte ihm während der Messe in der Peterskirche die hl. Hostie mit den Worten: „wenn du seit dem Spruche des Papstes Nicolaus mit Waldrade nicht mehr im Ehebruche gelebt hast, auch fest entschlossen

bist, nicht mehr mit ihr Umgang zu pflegen, so tritt voll Vertrauens herzu und empfange das hl. Sacrament.“ Lothar genoß es, und nach ihm empfingen es auch seine Hofleute zur Bekräftigung ihrer Zeugschaft. Unter ihnen befand sich auch der abgesetzte Erzbischof Günther von Cöln, welcher zuvor zu Monte Casino dem Papste eine förmliche Unterwürfigkeitserklärung übergeben hatte und ad communionem laicam zugelassen worden war. Nur Wenige aus dem Gefolge Lothars scheuten sich, ihr Zeugniß durch die hl. Communion zu besiegeln. — Nachdem Lothar so wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen war, speiste er beim Papst im lateranensischen Palast, und gab durch eine mystische Erklärung der vom Papste erbetenen Geschenke deutlich zu verstehen, daß er die Bischöfe seines Reiches niederzuhalten gedenke und die Hoffnung, Waldraden ehelichen zu dürfen, nicht aufgebe. Aber der Papst ging in diese Wünsche nicht ein, und bestimmte eine neue römische Synode, bei welcher sich auch Bischöfe aus Frankreich, Teutschland und Lothringen einfinden sollten, um über die Eheangelegenheit Lothars zu entscheiden. Bevor jedoch dieß Concil statt hatte, starb König Lothar und mit ihm viele jener Hofleute, welche die hl. Communion empfangen hatten, an einem bösartigen Fieber im August 869. Man sah darin ein göttliches Strafgericht, und das Pontificat, für welches der Himmel ein Wunder gewirkt zu haben schien, stieg dadurch nur um so höher in der allgemeinen Achtung. — Doch kehren wir wieder zu Papst Nicolaus I. zurück. Während er in der obenerzählten Weise das christl. Eherecht gegen König Lothar vertheidigte, wurde er auch in zwei kirchenrechtliche Streitigkeiten mit dem gelehrten, vielverdienten, aber auch gewaltthätigen Erzbischofe Hincmar von Rheims verwickelt. Die erste dieser Streitigkeiten betraf die Cleriker, welche Hincmars Vorfahrer, Ebbo von Rheims, geweiht, Hincmar aber suspendirt hatte; die zweite dagegen hatte das Verfahren Hincmars gegen seinen Suffragan Rothadius von Soissons zum Gegenstande, und von beiden habe ich bereits in dem Artikel Hincmar von Rheims, noch ausführlicher aber in der Tübinger theol. Quartalschrift (1847, S. 643—658) gehandelt; auch sind beide in der Geschichte der pseudoisidor'schen Decretalien von großer Bedeutung. — Weiterhin kam Papst Nicolaus I. in unangenehme Berührung mit dem Erzbischof Johannes von Ravenna, welchem gegenüber er sowohl das Recht Anderer als sein eigenes Recht und Ansehen zugleich vertheidigen mußte. Erzbischof Johannes hatte Volk und Clerus bedrückt, beide vielfach an Gütern beeinträchtigt, willkürlich gebannt, und mehrere Geistliche selbst aus Aemilien, was nicht einmal zu seiner Diöcese gehörte, in abscheuliche Kerker geworfen. Mahnungen des Papstes waren nutzlos und reizten ihn nur noch zu größeren Gewaltthaten, so daß er jetzt auch mehrere Güter der römischen Kirche widerrechtlich an sich riß, die päpstlichen Abgesandten verachtete, die Urkunden, welche für Rom's Besitz sprachen, zerriß und selbst falsche Urkunden fertigte. Nicolaus forderte ihn wegen aller dieser Vergehen dreimal vor eine Synode und belegte ihn, als er nicht erschien, mit dem Banne. Dagegen fand Erzbischof Johann zunächst einen Beschützer an Kaiser Ludwig II., mit dessen Gesandten er, zur Ausgleichung der Sache, trotzig in Rom einzog. Da er sich jedoch vor der Synode, welche Nicolaus eben (861) hielt, nicht demüthigen und nicht genugthun wollte, so kam natürlich keine Versöhnung zu Stande. Während darauf Nicolaus auf die Bitte der Senatoren von Ravenna rc. sich persönlich in diese Stadt begab, um den Beraubten ihre Güter wieder zurück zu geben, eilte Johannes wieder zu dem Kaiser nach Pavia, wurde aber hier von dem Volke so übel aufgenommen, daß Niemand einen Verkehr mit ihm und den Seinigen haben und Niemand ihnen Wohnung und Kost geben wollte. Aber auch der Kaiser erkannte jetzt das Unrecht des Erzbischofs und erklärte, derselbe solle seinen Stolz ablegen und sich vor dem Papste demüthigen. In der That stellte jetzt Johannes eine Unterwerfungsurkunde aus, und begab sich damit nach Rom, wo der Papst im leoninischen Palast eben eine Synode hielt. Er küßte den Pantoffel des Papstes, legte die Urkunde auf das Evangelienbuch und schwur, die Hand auf dem Evangelium:

zeitlebens treu halten zu wollen, was er in dieser Schrift verspreche. Darauf las er die Urkunde laut vor und überreichte sie dem Papste. Des andern Tages reinigte er sich in der Basilica des Erlösers von dem crimen haereseos und wurde dann von dem Papste wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Am dritten Tage aber hielt Nicolaus wieder eine Synodalsitzung, und es traten jetzt Einwohner aus Ravenna und Aemilien auf, welche Johannes beraubt hatte. Unter Zustimmung der Synode befahl ihm der Papst, alles wieder zu restituiren, und zugleich wurde ihm befohlen, alljährlich einmal sich persönlich in Rom zu stellen, ohne päpstliche Erlaubniß keine Bischöfe in Aemilien zu consecriren, und seine Suffraganen nicht mit ungewöhnlichen Auflagen zu belästigen. Die ganze Synode erhob sich zum Zeichen ihrer Beistimmung und sprach ihr Placet; aber Erzbischof Johann trat schon nach ein paar Jahren wieder feindlich gegen Rom auf, und betheiligte sich an dem Kampfe, welchen Thietgaud von Trier und Günther von Cöln gegen Nicolaus führten. Alle neue Mahnung und Strafe, selbst durch eine Synode (wahrscheinlich Bann und Absetzung) war vergeblich, wie der Zeitgenosse Anastasius erzählt, dem wir überhaupt diese Nachricht verdanken (Anastasii vitae Pontif. bei Mansi, T. XV. p. 147 sqq.) und bei Baron. ad ann. 861 n. 57 sqq. und ad ann. 863. n. 32. Erfolgreicher waren die Bemühungen unseres großen Papstes in Betreff der Bulgaren (s. d. A.), deren König Bogoris sich im J. 865 an ihn gewandt und um Zusendung von lateinischen Bischöfen und Priestern gebeten hatte. Diese vollendeten auch wirklich in drei Jahren die Christianisirung dieses Volkes, und Nicolaus beantwortete verschiedene liturgische und kirchenrechtliche rc. Fragen der Bulgaren in einem noch erhaltenen merkwürdigen Schreiben (bei Hard. l. c. p. 353—386 und Mansi, T. XV. p. 401—434). Nach seinem Tode kam jedoch die Bulgarei zu dem Patriarchate von Constantinopel (J. 870) und wurde damit bald auch in das traurige Schisma verflochten. Endlich zeichnete sich Nicolaus auch durch viele Werke der Wohlthätigkeit und ansehnliche Schenkungen an Kirchen und an Arme aus, und die Kirche ehret ihn sowohl deßhalb, wie wegen seiner andern Tugenden als einen Heiligen und begeht sein Gedächtniß (seit Urban VIII.) an seinem Todestage, den 23. November. Die Geschichte aber dürfte ihm wegen seiner hohen Auffassung der Idee des Pontificats und der heroischen Durchführung derselben, sowie wegen seiner ungeheuer umfassenden kraftvollen Thätigkeit für das gesammte Morgen- und Abendland, den Beinamen des Großen nicht versagen. — Seine ziemlich zahlreichen, höchstwichtigen Briefe und Decrete, aus denen gerade unsere Darstellung theilweise geschöpft ist, finden sich in allen guten Conciliensammlungen; am vollständigsten bei Mansi (T. XV), wo auch p. 467 eine chronologische Ordnung derselben angegeben ist. Eine alte Biographie unseres Papstes findet sich bei Muratori, rerum ital. scriptores, T. III. P. II. p. 301 sqq.; eine viel ausführlichere, jedoch von einem befangen protestantischen Standpuncte aus lieferte Bower, Historie der römischen Päpste, aus dem Englischen übersetzt von Rambach, Bd. VI. S. 10—131. — Nicolaus II. war einer von denjenigen Päpsten, welche unter dem Einflusse Hildebrands und in dessen Geiste regierten. Sein Vorfahrer Stephan IX. hatte in Uebereinstimmung mit Clerus und Volk verordnet, falls er sterbe, dürfe keine neue Papstwahl vorgenommen werden, bis Hildebrand aus Teutschland, wo er sich eben als Legat aufhielt, zurückgekehrt sei. Als aber Stephan IX. bald darauf den 29. März 1058 das Zeitliche segnete, Kaiser Heinrich III. gestorben und Hildebrand abwesend war, benützte dieß die Partei des Grafen von Tusculum, um wieder wie früher über den römischen Stuhl zu gebieten, und intrudirte mit Waffengewalt und Bestechung, ohne alle canonische Wahl, den Bischof Johann Mincius von Velletri als Benedict X. Die Cardinäle verweigerten ihm die Anerkennung und flohen, namentlich der hl. Petrus Damiani, welcher als Cardinalbischof von Ostia die Consecration des neuen Papstes hätte vornehmen sollen; die Anhänger des Usurpators aber zwangen jetzt den Archipresbyter von Ostia, indem sie ihm einen Dolch an die Kehle setzten,

statt seines Bischofs die Einweihungsceremonien vorzunehmen. Die Intrusion Benedicts war aber nicht bloß dem kirchlichen, sondern auch dem bürgerlichen Rechte zuwider, indem sie durchaus ohne Zustimmung des Kaisers geschehen war, und die Häupter von Rom schickten deßhalb eine Gesandtschaft an die verwittwete Kaiserin Agnes, mit der Erklärung, daß sie an jener uncanonischen Erhebung keinen Theil gehabt hätten und bereit seien, denjenigen als Papst anzuerkennen, welchen der Kaiser (der unmündige Heinrich IV., in seinem Namen seine Mutter) ihnen bezeichne. Sie aber bezeichnete den Bischof Gerhard von Florenz, von Geburt einen Burgunder, der bei den Teutschen und Italienern beliebt war. Unterdessen war auch Hildebrand wieder zurückgekommen, und von ihm geleitet versammelten sich nun die Cardinäle zu Siena und wählten hier am 28. October 1058 den genannten Gerhard zum rechtmäßigen Papste. Er nannte sich Nicolaus II. und veranstaltete gleich nach seiner Wahl eine Synode zu Sutri, um über die Maßregeln zu berathschlagen, welche gegen den Afterpapst ergriffen werden sollten. Natürlich wurde dem Letztern sogleich mit dem Banne gedroht, wenn er den päpstlichen Stuhl nicht alsbald wieder verlasse. Er floh jetzt aus Rom, Nicolaus aber wurde von dem Herzoge Gottfried von Toscana feierlich in diese Hauptstadt eingeführt und unter dem Jubel des Volkes im Anfange des Jahres 1059 gekrönt. Wenige Tage nachher erschien auch Benedict, und warf sich ihm zu Füßen. Er erhielt Verzeihung, wurde aber nur mehr zur Laiencommunion zugelassen und lebte fortan als Pönitent an der Kirche Maria Maggiore zu Rom. Bald darauf im April 1059 hielt Nicolaus II. wieder eine von 113 Bischöfen besuchte Synode, dießmal in Rom selbst, im lateranischen Palast, und berief dazu alle Bischöfe aus Italien, Frankreich und Teutschland. Die erste Veranlassung dazu war die häretische Abendmahlslehre Berengars von Tours, und Nicolaus hatte die Freude, daß Berengar, den er vorgeladen, eine von Cardinal Humbert entworfene Formel unterschrieb, worin er seinen bisherigen Irrthum selber verwarf, und sich zu der kirchlichen Lehre von der realen Gegenwart Christi im hl. Sacramente bekannte (Harduin, coll. concil. T. VI. P. I. p. 1064). Leider ist jedoch Berengar später wieder in seinen alten Irrthum verfallen und erst von Gregor VII. gründlich geheilt worden (s. d. Art. Berengar). Auf der nämlichen Lateransynode und mit ihrer Zustimmung gab Papst Nicolaus auch eine neue Verordnung über die Papstwahl, um in Zukunft ähnliche Intrusionen, wie sie jüngst wieder vorgekommen waren, zu verhindern. „Wir verordnen darum, sagt er, daß, wenn ein Papst gestorben ist, zuerst die Cardinalbischöfe miteinander über die Wahl berathschlagen, daß sie dann auch die Cardinalcleriker (d. h. Cardinal-Priester und Diaconen) beiziehen, und darauf noch der übrige Clerus und das Volk hinzutrete, um der neuen Wahl Beifall zu geben. Jene heiligen Männer sollen die Anführer bei einer Papstwahl sein, die übrigen ihnen nachfolgen . . . Der neue Papst soll aus dem Schooße der (römischen) Kirche gewählt werden, wenn sich ein Tauglicher findet; wo nicht, so soll er aus einer andern genommen werden, (stets) unter Berücksichtigung der dem gegenwärtigen Könige und künftigen Kaiser Heinrich (IV) gebührenden Ehre, wie wir sie ihm schon zugestanden haben, und ebenso in Betreff seiner Nachfolger, welche vom apostolischen Stuhle dieß Recht persönlich erlangt haben werden. Kann aber wegen der Bosheit der Menschen eine freie rc. Wahl in Rom selbst nicht stattfinden, so sollen die Cardinalbischöfe mit Beiziehung einiger frommer Cleriker und Laien, wenn es ihrer auch nur wenige sind, das Recht haben, da, wo es ihnen passend scheint, einen Papst zu wählen, und wenn der Gewählte wegen Krieg rc. nicht in der gewöhnlichen Weise auctorisirt (consecrirt und inthronisirt) werden kann, so soll er dennoch das Recht haben, wie ein wahrer Papst die römische Kirche zu regieren, wie solches auch von Gregor vor seiner Consecration geschehen ist" (Hard. l. c. p. 1064 sqq.). Einen hievon theilweise abweichenden Text enthält ein anderes Exemplar unserer Urkunde, welches Muratori (Scriptores rerum ital. T. II. P. II. p. 645 sqq.) aus dem Chronicon Farfense hat

abdrucken lassen. Schröckh hat in seiner Kirchengeschichte (Thl. XXII. S. 363 ff.) wegen dieser Verschiedenheit der Exemplare einen großen Lärmen geschlagen und absichtliche Entstellungen und Betrügereien herauswittern wollen. Wie er die Sache darstellt, würde allerdings auch nur das zweite Exemplar (bei Muratori) dem Kaiser einen Einfluß auf die Papstwahl gestatten, allein in der That räumt schon die erste Urkunde dem Kaiser netto ebensoviel ein, als die zweite. Beide sagen mit den gleichen Worten: salvo debito honore et reverentia dilecti (dilectissimi) filii nostri Henrici, qui inpraesentiarum rex habetur et futurus imperator Deo concedente speratur, sicut jam... concessimus, et successorum illius, qui ab (hac) apostolica sede personaliter hoc jus impetraverint. Diese entscheidenden Worte sind in dem einen Exemplare der Urkunde nur etwas anders gestellt, als in dem andern, ohne daß jedoch der Sinn dadurch alterirt worden wäre; im Gegentheil schreiben beide Exemplare dem römischen König oder Kaiser ein Recht (der Beistimmung) bei einer Papstwahl zu, aber beide behaupten auch gleichförmig, daß jeder Kaiser dieß Recht persönlich vom hl. Stuhle erhalten haben müsse; beide betrachten es also nicht, wie früher, als eine der Kaiserwürde von selbst inhärirende Befugniß. Offenbar blickt hier schon die hildebrandische Weltanschauung in ihrem Unterschiede von der carolingischen durch. Worin aber die beiden fraglichen Exemplare unserer Urkunde bedenklich zu divergiren scheinen, ist Folgendes: Die erste Urkunde unterscheidet zwischen Cardinalbischöfen und andern Cardinälen, und schreibt den ersteren einen größern Antheil bei der Papstwahl zu, als den andern. Das zweite Exemplar dagegen spricht nur von Cardinälen überhaupt und schweigt von den Antheilen der andern Geistlichen und des Volkes gänzlich. Allein es ist leicht zu sehen, daß das zweite Exemplar in der bezüglichen Stelle nur eine Lücke hat. Auf das in primis Cardinales sollte nämlich nothwendig noch ein zweites oder drittes Glied folgen, ähnlich wie in dem ersten Exemplare, wo dem in primis Cardinales episcopi, die zwei weitern Glieder: mox clericos cardinales adhibeant, und sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedat, entgegenstehen. In dem zweiten Exemplare aber sind diese beiden grammatisch nothwendigen Glieder wohl nur durch ein Abschreibversehen ausgelassen worden. Die übrigen Unterschiede der beiden Exemplare endlich sind keiner Erörterung bedürftig. Auch Gieseler, Kirchengesch. Bd. II. Thl. I. S. 205 Note hat nicht unbefangen über diese Textverschiedenheit geurtheilt. Auf derselben Synode sollten aber auch Beschlüsse zur Verbesserung des Volkes und Clerus gefaßt, und namentlich den beiden damaligen Hauptübeln unter der Geistlichkeit, Simonie und Concubinat, entgegengetreten werden. Was aber die Synode in diesen Beziehungen verordnete, erfahren wir aus dem Circularschreiben des Papstes Nicolaus II., worin er die ganze christliche Welt von den Beschlüssen dieser Synode in 13 Puncten in Kenntniß setzte. Nachdem er in Nr. 1 das Resultat des Decretes über die Papstwahl kurz zusammengefaßt und in Nr. 2 jede Antastung des Kirchenguts nach dem Tode eines Bischofs strenge verboten hat, sagt er in Nr. 3: „Niemand soll die Messe eines Priesters hören, von dem er gewiß weiß, daß er eine Concubine oder subintroducta bei sich habe... Jeder Priester, Diacon und Subdiacon, welcher noch nach den Decreten Leo's (IX) über die Keuschheit des Clerus eine Concubine genommen oder die genommene nicht entlassen hat, darf keine geistlichen Functionen mehr verrichten, nicht im Presbyterium bleiben und keine Einkünfte von der Kirche beziehen." Die übrigen Nummern lauten: 4) die Geistlichen sollen in vita communi leben; 5) Zehnten und andere Abgaben sollen von den Laien ehrlich an die Kirche entrichtet werden, bei Strafe des Bannes; 6) kein Cleriker darf von einem Laien eine Kirchenstelle annehmen, sei es gratis oder um Geld; 7) Niemand soll Mönch werden dürfen, wenn er schon die Aussicht auf die Abtswürde hat; 8) kein Priester soll zwei Kirchen zugleich haben; 9) Niemand soll durch Simonie geweiht oder zu einem Kirchenamt befördert werden; 10) Laien dürfen über keine Stufe des Clerus zu Gericht sitzen; 11) Verwandte

zu heirathen ist verboten bis zum siebenten Grade, oder soweit noch eine Verwandtschaft erkannt werden kann; 12) ein Laie, der neben seiner Frau noch eine Concubine hat, darf nicht zur Kirchengemeinschaft zugelassen werden; 13) schnelle Ordinationen ohne gehörige Vorbereitung werden verboten (Hard. l. c. p. 1061 sqq.). Die Synodalacten enthalten übrigens noch ein ausführlicheres, von Nicolaus II. gegen die Simonisten erlassenes Decret, des Inhalts: „die Simonisten verdammen wir durchaus und verordnen durch apostolische Auctorität ihre Absetzung. Wer aber von einem Simonisten, nicht um Geld, sondern gratis geweiht wurde, alle diese wollen wir aus Gnade, weil es ihrer so viele sind, in ihren Würden (ordines) belassen. Wenn sich dagegen noch in Zukunft Jemand wissentlich von einem Simonisten weihen läßt, so soll der Consecrator und der Geweihte abgesetzt werden" (Hard. l. c. p. 1063). — Nicolaus war natürlich auch darauf sehr bedacht, daß diese seine Reformdecrete, namentlich die Verordnungen gegen Simonie und Concubinat auch überall publicirt und practisch durchgeführt würden, und in der That säumte namentlich der französische Episcopat nicht, schon im J. 1060 auf der Synode zu Tours diese Beschlüsse zu verkündigen (Hard. l. c. p. 1071). Viel schwieriger war dagegen die Durchführung in Mailand, wo der Erzbischof Wido (Guido) ein schlechtes Gewissen hatte, namentlich Simonist war, und seine schuldbaren Geistlichen beschützte, weßhalb schon seit längerer Zeit die Pataria (s. d. A.) gegen ihn kämpfte. Jetzt aber, im J. 1059, schickte Nicolaus den Cardinal Petrus Damiani und den Bischof Anselm von Lucca als seine Legaten nach Mailand, um auch hier eine Reform des Clerus zu bewirken. Die Mailänder wollten sich Anfangs widersetzen und in wilder Aufregung behaupten, ihre Kirche sei von jeher von Rom unabhängig gewesen. Aber Damiani (s. d. A.) beruhigte die Masse in einer kräftigen und klugen Rede und brachte es dahin, daß der Erzbischof und sein Clerus, sowohl Simonisten als Concubinarier, ihren Lastern feierlich entsagten und Kirchenbuße übernahmen. Auch schworen die Laien, Alles zur Ausrottung jener beiden Hauptlaster unter dem Clerus beitragen zu wollen (Baron. ad ann. 1059 n. 44 sqq.). Um dieselbe Zeit, gleich nach Beendigung der oben besprochenen Lateran-Synode war Papst Nicolaus II. persönlich nach Unteritalien gereist, um auch hier auf einer Synode zu Melfi eine Reformation des sehr unsittlichen neapolitanischen Clerus zu bewirken. Das Concil versammelte sich im August 1059, war von hundert Bischöfen und vielen Aebten und Priestern besucht, und wollte namentlich der Unenthaltsamkeit der Cleriker steuern (Muratori, Geschichte v. Italien, Leipzig 1747 Thl. VI. S. 332). Auch wurde der Bischof von Trani, ein hölzerner Pontifex mit goldenem Stabe, wie Peter Damiani von ihm sagt, hier abgesetzt (Baron. ad ann. 1059 n. 72). Nach dem Berichte des Cardinals von Arragonien (aus dem 14. Jahrh.) wäre übrigens der Papst hauptsächlich deßhalb nach Melfi gegangen, weil ihn die Normannen darum gebeten und ihm Versöhnung angeboten hätten (Murat. Script. rerum ital. T. III. P. I. p. 301). Die Normannen hatten in Unteritalien nicht nur die ehemals byzantinischen Besitzungen (Apulien und Calabrien) sondern auch manche Güter der römischen Kirche weggenommen und waren darum mit mehreren Päpsten in heftige Zerwürfnisse gekommen. Leo IX. hatte ein Kriegsheer gegen sie geführt, Stephan IX. sie aus Italien wieder ganz zu vertreiben gesucht, Nicolaus II. selbst aber hatte sich gezwungen gesehen, den Hauptanführer der Normannen, den Grafen Robert Guiscard wegen ungerechten Besitzes von Kirchengütern mit dem Banne zu belegen. Guiscard sah jedoch ein, daß ihm schon die Klugheit eine Aussöhnung mit dem römischen Stuhl gebiete, wenn je die Normannenherrschaft ruhigen Bestand haben solle, und ebenso entging den Blicken des Papstes der wesentliche Vortheil nicht, der aus einer freundlichen Verbindung mit den Normannen dem römischen Stuhle erwachsen mußte. Insbesondere konnte das Normannenreich für Rom eine Schutzmauer und ein Gegengewicht gegen jeden gefährlichen Andrang von Norden und Osten, namentlich den teutschen und byzan-

tinischen Kaisern gegenüber abgeben (Gianone, bürgerl. Geschichte des Königr. Neapel Thl. II. S. 62). Wie nun Nicolaus II. in Melfi war, traf nun auch Robert Guiscard daselbst ein, und nach kurzen Verhandlungen kam eine sehr wichtige Ausgleichung zu Stande. Die Normannen gaben die der römischen Kirche entrissenen Güter wieder zurück, und nahmen ihre übrigen Eroberungen von der römischen Kirche zu Lehen und versprachen dem römischen Stuhle beständig treue Schützer und Helfer zu sein; dagegen sprach der Papst sie vom Banne los, bestätigte sie in ihrem Besitze, und ernannte Guiscard zum Herzoge von Calabrien, Apulien und Sicilien, welche letztere Insel er jedoch erst den Saracenen und Byzantinern entreißen sollte. Zum Zeichen der Lehenbarkeit aber versprach Guiscard für sich und seine Nachfolger jährlich um Ostern von jedem Paar Ochsen in seinem Gebiete 12 Denare in Pavianischer Münze zu bezahlen. Zugleich ernannte der Papst den Schwager Guiscard's, den Grafen Richard von Aversa, unter ähnlichen Bedingungen zum Fürsten von Capua, das er erobert hatte. Die zwei Eide, welche damals Guiscard dem Papste gegenüber abgelegt hat, der Lehenseid und der Eid wegen des jährlichen Lehenzinses, finden sich bei Baron. ad ann. 1059 n. 70 u. 71 und Gieseler (Kirchengesch. Bd. II. Thl. 1. S. 206 Not.); der Rechtsgrund aber, auf welchen hin die geistliche Verleihung von Apulien &c. erfolgte, waren die damals allgemein für ächt gehaltenen Schenkungsurkunden Constantin's und Otto's I. (vgl. Baron. ad ann. 962 n. 3. sqq.), Gieseler, a. a. O. S. 206 Note, und Muratori, Gesch. v. Italien, Leipz. 1747 Thl. VI. S. 333). — In demselben Monat August 1059 hielt Papst Nicolaus auch noch eine zweite Synode zu Benevent, von der uns jedoch nur eine einzige Verordnung, ein Kloster betreffend, bekannt geworden ist (Hard. l. c. p. 1067 sqq.); darauf kehrte er nach Rom zurück, und auf seinen Wunsch folgte ihm bald ein normännisches Kriegsheer, um die adeligen Geschlechter des Kirchenstaats, die meist gegen den Papst rebellirt hatten, zu demüthigen, und sie zur Zurückgabe der geraubten Kirchengüter zu zwingen. Die Normannen stellten auch in der That die weltliche Herrschaft des Papstes wieder her (Baron. ad ann. 1059 n. 73. sq.). — Aus dem Gesagten erhellt, daß das Jahr 1059 im Pontificate Nicolai II. von höchster Bedeutung war. Aber auch seine übrige Lebenszeit widmete er der Fürsorge für die Kirche, namentlich der Durchführung der uns bereits bekannten Beschlüsse gegen Simonie und Concubinat. Hievon zeugen außer mehreren apostolischen Visitationsreisen auch die, freilich nur wenigen, Briefe, die wir noch von ihm haben (Hard. l. c. p. 1053 sqq.), und seine wiederholte Absendung von Legaten nach Frankreich, um die Kirchenzucht in diesem Lande wieder herzustellen. Daß die Synode von Tours im J. 1060 in dieser Beziehung seinen Wünschen entsprach, haben wir schon oben gesehen. Eine ähnliche Synode und zu demselben Zwecke wurde im gleichen Jahre auch zu Vienne unter dem Vorsitze des päpstlichen Legaten Stephan abgehalten (Hard. l. c. p. 1074). Weitere Einzelheiten über die Thätigkeit des Papstes berichtet uns Baronius, darunter auch seine Maßnehmungen gegen B. Burkard von Halberstadt, welcher Klostergüter gewaltsam an sich gerissen hatte (Baron. ad an. 1059 n. 80 sqq.). Dem schönen Eifer des Papstes setzte jedoch ein früher Tod schon am 22. Juli 1061 ein Ende. Ausführlicheres über Nicolaus II. gibt Höfler in seiner Geschichte der teutschen Päpste Bd. II. S. 295—360. — **Nicolaus III.**, früher Cardinaldiacon unter dem Namen Johannes Cajetanus, aus der berühmten römischen Familie Orsini, wurde am 25. November 1277 nach dem Tode Johanns XXI. zu Viterbo gewählt. Die Cardinäle spalteten sich damals schon in eine italienische und in eine französische Partei, und obgleich es ihrer eben nur sehr wenige waren, konnten sie sich doch nicht vergleichen, bis sie der Magistrat von Viterbo in's Rathhaus einsperrte, und so die von Adrian V. temporär suspendirte Verordnung über das Conclave factisch wieder herstellte. Die Sedisvacanz hatte dießmal über 6 Monate gedauert. Der neue Papst war ein Mann von sehr vielen guten Eigenschaften und

persönlichen Tugenden, wohlthätig, streng sittlich und ernst, so daß man ihn allgemein den „Gesetzten“ (el composto) nannte. Dagegen war sein Charakter durch den Flecken des Nepotismus verunziert. Auf dem teutschen Throne saß damals Rudolph von Habsburg, der mit Carl von Anjou, dem Könige von Neapel und Sicilien, in mehrfache Streitigkeiten verwickelt war. Papst Nicolaus trat darum im Geiste des mittelalterlichen Pontificats sogleich als Schiedsrichter zwischen diesen Fürsten auf, und warnte sie vor blutiger Erledigung ihres Zwistes. Zugleich wünschte aber auch Rudolph von Habsburg das seit den Hohenstaufen so vielfach gestörte Verhältniß zwischen Papst und Kaiser wieder herzustellen, und schenkte deßhalb den Mahnungen des Papstes ein geneigtes Gehör. Nicolaus und die Cardinäle hatten ihn namentlich auch um Rückgabe der dem römischen Stuhle zugehörigen Güter und Herrschaften, welche mehrere der früheren Kaiser an sich gerissen, dringend gebeten, und Rudolph stellte jetzt, als er um die Kaiserkrönung nachsuchte, im J. 1278 und 1279 förmliche Urkunden aus, worin er nicht nur das Exarchat Ravenna, und eine Reihe von italischen Städten dem Papste wieder zustellte, sondern auch die ihm vorgelegten Schenkungsbriefe von Ludwig d. Fr., Otto I., Otto IV. und Friedrich II. ohne Beanstandung ihrer Aechtheit auf's Neue bestätigte, und die Herrschaft des Papstes über ein großes Gebiet, über Rom, das Exarchat Ravenna, die Mark Ancona, das Herzogthum Spoleto, die Mathildischen Güter, über Sicilien, Corsica und Sardinien feierlich anerkannte (Raynald, cont. Annal. Baron. ad ann. 1278 n. 45—65 ad ann. 1279 n. 1—8). Auf der andern Seite nöthigte jetzt der Papst den Carl von Anjou, das Reichsvicariat über Toscana wieder abzugeben, weil ihm dasselbe nur während des Interregnums vom hl. Stuhle anvertraut worden sei, nunmehr aber das römische Reich ein ganz unbezweifelhaftes Haupt habe an Kaiser Rudolph. Ebenso zwang er ihn, eine andere höchst einflußreiche Würde, nämlich die Senatorenwürde von Rom niederzulegen. Die Stadt Rom, obgleich unter päpstlicher Oberhoheit, war doch zugleich noch eine Art Frei-Stadt und wurde von eigenen bürgerlichen Obrigkeiten regiert. Seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts aber führte der erste weltliche Gewalthaber in der Stadt den Namen eines Senators, und Papst Clemens IV. hatte dem Könige Carl diese Würde auf 10 Jahre übertragen. Dieser Termin war nun verlaufen, und Papst Nicolaus nöthigte nun nicht nur den König, dieses Amt niederzulegen, vielmehr verordnete er auch durch eine neue Constitution, daß von nun an kein auswärtiger Fürst mehr mit dieser Würde bekleidet werden dürfe. Dagegen ließ sich nun Papst Nicolaus selbst von den Bürgern zum Senator wählen und dieß Amt fortan durch seine eigenen Verwandten, als seine Stellvertreter verwalten. Um diese noch mehr zu erheben, habe er dem Kaiser sogar den Vorschlag machen wollen, das teutsch-römische Reich in vier Theile zu zerlegen; einen davon (Teutschland) sollten (die männlichen) Nachkommen des Kaisers, den zweiten (Burgund oder Vienne) seine Tochter erhalten, die einen Enkel Carl's von Anjou geheirathet hatte, der dritte und vierte aber (Toscana und Lombardei) seien für die eigenen Verwandten des Papstes bestimmt gewesen. So erzählen wenigstens mehrere der Alten und Ptolomäus Lucensis (Sec. XIV.) in seiner hist. eccl. ad ann. 1280 (s. Raynald, ad ann. 1280 n. 28). Der Papst sei jedoch gestorben, bevor er seinen Plan hiezu ganz ausgearbeitet habe. Ebenso soll Nicolaus um die damals in Sicilien sich bildende Verschwörung gegen Carl von Anjou wenigstens gewußt haben, welche nach unseres Papstes Tod unter dem Namen der sicilianischen Vesper so berühmt geworden ist (vgl. Muratori, Gesch. v. Ital. Bd. VIII. S. 153 und Leo, Gesch. der italien. Staaten Bd. IV. S. 627). Weiterhin war Nicolaus in hohem Grade darauf bedacht, die auf der 14. allgemeinen Synode zu Lyon im J. 1274 abgeschlossene Union der Griechen auch factisch durchzuführen, und hatte die Freude, daß im J. 1278 Gesandte des byzantinischen Kaisers Michael Paläologus und seines Sohnes Andronicus nach Rom kamen und die Anerkennung des orthodoxen Glaubens und des römischen Primates beschworen. Der Papst gab

ihnen darauf einen Nuntius sammt drei Gehilfen nach Constantinopel, welche die Einschiebung des filioque in das Symbolum, auch beim Culte der Griechen, durchführen und vom ganzen griechischen Clerus eine Urkunde, daß er der Häresie abschwöre, auswirken sollten. Die Unehrlichkeit der Griechen veranlaßte jedoch, daß des Nicolaus Nachfolger, Martin IV., den byzantinischen Kaiser auf's Neue mit dem Banne belegte (vgl. meine Abhandlung in der Tübinger theol. Quartalschrift 1847 S. 58 f.). Endlich ist noch zu bemerken, daß Nicolaus ein ungemeiner Gönner des Franciscanerordens war. Sein Vater, ein Zeitgenosse des hl. Franz von Assisi, war selbst nach dem Tode seiner Frau Franciscaner Tertiarier geworden, und hatte auch seinen Sohn dem hl. Franz zur Aufnahme in seinen Orden angeboten. Der Heilige habe jedoch erwiedert: „der Himmel hat ihn ausersehen, den Orden zu beschützen, und einst ein Herr der Welt zu werden," er nahm ihn also nicht auf, dagegen wurde Nicolaus schon als Cardinal Protector des Ordens und erwies demselben als Papst nicht nur eine Reihe von Wohlthaten, sondern erließ auch im J. 1279 eine eigene Bulle Exiit, worin er die Einrichtungen des Franciscanerordens erklärte und vertheidigte, die Ordensregel für eine Eingebung des hl. Geistes erklärte und die im Orden selbst ausgebrochenen Streitigkeiten, namentlich über den Besitz, dadurch beizulegen suchte, daß er, wie früher schon Innocenz IV. den Satz aufstellte: auch in Betreff ihrer Klöster und Klöstergärtchen haben die Franciscaner kein Eigenthumsrecht, sondern nur den simplex usus, das Eigenthumsrecht davon aber steht dem hl. Stuhle zu (Wadding, Annales Minor. T. V. p. 73 sq. und Corpus juris can. c. 3. de verborum significat. in VI. (3. 12) p. 1028—1037 ed. Böhmer). Leider brachen jedoch nach seinem Tode, er starb an einem Schlagflusse am 22. Aug. 1280, die Streitigkeiten unter den Franciscanern nur noch ärger aus. — Zwei alte kurze Lebensbeschreibungen dieses Papstes finden sich bei Muratori, scriptores rerum ital. T. III. P. I. p. 606 sqq.; von seinen Briefen aber hat Raynald sehr viele in seine Fortsetzung des Baronius aufgenommen; ein paar andere finden sich bei Baluz. Miscel. T. VI. p. 440 und Dacherii Spicil. T. III. p. 683 edit. secunda. —

Nicolaus IV. Zwischen dem Tode Nicolai III. und der Erhebung Nicolai IV. verflossen 8 Jahre, während deren Martin IV. und Honorius IV. auf dem päpstlichen Stuhle saßen. Nicolaus IV. aber, früher Cardinal Hieronymus von Ascoli genannt, wurde am 22. Februar 1288 gewählt. Zu Ascoli im Kirchenstaate von armen Eltern geboren, trat er frühzeitig in den Franciscanerorden und wurde wegen seiner Gelehrsamkeit und Tugend, als der hl. Bonaventura starb (1274), dessen Nachfolger als General seines Ordens. Nicolaus III. hatte ihn zum Cardinal erhoben und aus Dankbarkeit gegen ihn nannte er sich Nicolaus IV. Zweimal waren im Conclave die Vota seiner Collegen einstimmig auf ihn gefallen, allein er wollte die Würde durchaus nicht annehmen und erst als zum dritten Male wieder alle Stimmen sich auf ihn vereinigten, gab er dieser moralischen Nöthigung nach. Er war der erste Papst aus dem Franciscanerorden. — Waren schon seine zwei Vorgänger, im Unterschiede von Nicolaus III., bei dem Streite wegen Siciliens auf Seite Carls von Anjou gestanden, so auch Nicolaus IV. König Peter von Arragonien war unterdessen gestorben, und hatte Arragonien seinem ältesten Sohne Alphons, Sicilien dagegen seinem zweiten Sohne Jacob hinterlassen; der Erbe Carl's von Anjou dagegen († 1285), Carl II. oder der Hinkende, war kurz vor dem Tode seines Vaters (1284) in arragonische Gefangenschaft gerathen und konnte erst nach der Stuhlbesteigung Nicolai im J. 1288 unter verschiedenen Bedingungen seine Freiheit wieder erlangen. Aber der Papst erklärte den Vertrag zwischen Carl II. und dem Könige von Arragonien, weil er ohne seine Zustimmung — als Oberlehensherr — geschlossen worden sei, für ungültig, und krönte Carl'n am 29. Mai 1289 zu Rieti feierlich als König von Apulien (= Neapel) und Sicilien. Damit wollte jedoch Carl II. seinerseits den Vertrag mit Arragonien nicht gebrochen haben; im Gegentheile war er entschlossen, wenn nicht eine freundliche Ausgleichung mit

König Alphons zu Stande komme, selbst wieder in die Gefangenschaft zurückzukehren. Allein Alphons von Arragonien bot jetzt selber die Hand zum Frieden, indem der Kirchenbann und das Interdict, welche über ihm und seinem Lande lagen, und die dadurch veranlaßten feindlichen Einfälle der Heere von Castilien und Frankreich ihn in seinem eigenen Erbreich Arragonien gefährdeten. Nicolaus IV. vermittelte nun den Frieden und derselbe kam auch durch die Thätigkeit der päpstlichen Legaten auf dem Fürstenconvente von Tarascon im J. 1289 zu Stande, des Inhalts: Alphons von Arragonien zieht von seinem Bruder Jacob, dem factischen Besitzer Siciliens, seine Hand zurück, und erklärt ihn für einen Usurpator; dagegen werden Bann und Interdict aufgehoben und Arragonien bleibt ihm gesichert, aber als Lehen des hl. Stuhls, und er entrichtet diesem zufolge jährlich 30 Unzen Goldes, wie schon sein Großvater Jacob versprochen hat. Bald darauf starb König Alphons und Arragonien kam nun ebenfalls an Jacob von Sicilien; dieser aber stieß den Vertrag von Tarascon wieder um und wurde darum von Nicolaus IV. mit dem Banne belegt. — Noch größeren Schmerz bereitete dem Papste das Schicksal des heiligen Landes. Um dem weitern Umsichgreifen der Sultane von Babylon (d. i. Cairo in Aegypten) zu steuern, hatte Nicolaus auf eigene Kosten ein kleines Kreuzheer nach Palästina gesandt. Aber im J. 1291 fiel auch die letzte Festung der Christen im heiligen Lande, Ptolemais, in die Hände des Sultans und wurde dem Erdboden gleichgemacht, ihre Einwohner aber ermordet. Was noch von Christen in den andern Städten Syriens lebte, floh jetzt nach Cypern und außer dieser Insel und Kleinarmenien blieb den Christen im Oriente keine Besitzung mehr. Vergebens versuchte jetzt Papst Nicolaus IV. nochmals einen großen Kreuzzug in's Leben zu rufen. Er schrieb die rührendsten Briefe, schickte die eifrigsten Legaten, ließ auch viele Provincialsynoden zur Ermöglichung eines solchen Kreuzzuges abhalten und bot nicht nur alle christlichen Fürsten des Abendlandes, sondern auch die griechischen Kaiser von Constantinopel und Trapezunt, ja selbst den Chan der Tartaren, zum Kampfe gegen den gemeinsamen Feind auf. Gerade die Feindschaft gegen die Saracenen hatte nämlich damals die Tartaren dem christlichen Abendlande näher gebracht und Papst Nicolaus IV. benützte diesen Umstand auf's eifrigste, um sie zur Annahme des Christenthums zu bewegen. Er schickte ihnen tüchtige Missionäre, unter Andern den berühmten Minoriten Johannes de Monte Corvino (s. d. A.); aber weder dieß Unternehmen, noch der Plan mit dem Kreuzzuge gelang; letzterer nicht, weil Frankreich und Arragonien wieder im Kampfe lagen, und außer dem Könige von England keiner der großen Fürsten das Kreuz nahm. Die Einen waren kleinmüthig, und hielten eine dauernde Besiegung der Saracenen für unmöglich, Andere aber wollten weder Mühe noch Geld aufwenden, und namentlich zeigte auch der Nachfolger Rudolphs von Habsburg, Kaiser Adolph von Nassau, keine Last zu einem so gefährlichen Unternehmen. Zu allem Unglücke aber starb Papst Nicolaus IV. schon am 4. April 1292. Er war ein demüthiger, gütiger und ascetischer Mann, nicht bloß selbst ein tüchtiger Gelehrter, sondern auch ein eifriger Förderer der Wissenschaften und mehrere Hochschulen, namentlich Montpellier, Lissabon und wie Einige behaupten, auch Gratz in Steiermark, verdanken ihm ihre Entstehung. Die Stadt Rom schmückte er mit prächtigen Gebäuden, namentlich mehreren neuen Kirchen, ließ die Straßen erweitern und ältere Kirchen, vornehmlich die im Lateran und Maria Maggiore, repariren. Außer vielen Briefen, wovon Wadding im Appendix zum 2. Bande seiner Annales Ord. Minor. nicht weniger als hundert, manche auch Raynald und Bzovius in ihren Fortsetzungen des Baronius haben abdrucken lassen, schrieb Nicolaus IV. auch biblische Commentare und eine Erklärung dunkler Stellen der Sentenzen; aber alle diese Bücher sind nicht bis auf uns gekommen. Dagegen finden sich sechs Bullen von ihm im ersten, und sieben weitere im 9. Bande des großen römischen Bullariums. — **Nicolaus V.** Als Nicolaus V. bezeichnete sich zunächst ein Gegenpapst im 14ten Jahrhundert, nämlich der Franciscaner Petrus

de Corbario, welcher von Ludwig dem Bayer (s. d. A.) uncanonisch aufgestellt worden war und diesen zum Kaiser krönte im J. 1328. Natürlich wird er, weil Gegenpapst, in der Reihe der Nachfolger Petri nicht gezählt, und erst hundert Jahre später treffen wir den rechtmäßigen Nicolaus V., welcher nach dem Tode Eugen's IV. (s. d. A.) am 6. März 1447 einstimmig erwählt wurde. Er war im J. 1398 zu Pisa geboren, Sohn eines Arztes, hieß eigentlich Thomas Parentucelli, erhielt aber von dem Geburtsorte seiner Mutter den Beinamen „von Sarzano". Frühzeitig dem geistlichen Stande sich widmend studirte er zu Bologna und Florenz, zeichnete sich sittlich und wissenschaftlich, besonders durch große Literaturkenntniß aus, gewann dadurch das Vertrauen des Bischofs von Bologna, lebte zwanzig Jahre in seinem Hause, und wurde schon in dieser Zeit auch vom hl. Stuhle mit verschiedenen Geschäften beauftragt. Nach dem Tode seines Gönners erhob Papst Eugen IV. ihn selbst zum Bischof von Bologna (27. Nov. 1445), und benützte ihn fortwährend in den schwierigsten Geschäften, namentlich in dem Streite mit dem schismatisch gewordenen Concil von Basel und dem Gegenpapste Felix V. Besonders mußte Thomas von Sarzano in Verbindung mit Carvajal (s. d. A.) die Unterhandlungen mit der teutschen Nation führen, um sie von ihrer sogenannten Neutralität hinweg auf die päpstliche Seite zu lenken, und war zu diesem Zwecke im J. 1446 auf dem Reichstag zu Frankfurt gewesen. Zum Danke dafür erhob ihn Eugen IV. am 14. Dec. 1446 zum Cardinal, und nicht ganz drei Monate später ward er selber auf den Stuhl Petri erhoben. Gerade seine Gewandtheit in den Unterhandlungen mit Teutschland, vielleicht noch mehr das dabei bewiesene Streben, durch kluge Nachgiebigkeit das traurige Schisma endlich beizulegen, bestimmten die Cardinäle, in so schwieriger Zeit gerade ihm, einem verhältnißmäßig noch jungen Manne, das Steuerruder der Kirche zu übergeben. In seinem kleinen Körper wohnte ein großer Geist, er war gelehrt und beredt, schlagfertig in seinen Antworten, zudem bei dem teutsch-römischen Könige Friedrich III. sehr beliebt, so daß man mit Recht eine segensreiche Eintracht der beiden Häupter der Christenheit erwartete. Schon am Tage seiner Wahl versprach Nicolaus die kürzlich geschlossenen teutschen Concordate, die sog. Fürstenconcordate, treulich zu beobachten und gestand dem Aeneas Sylvius, daß die bischöfliche Gewalt seit einiger Zeit durch die päpstliche gar zu sehr beschränkt worden sei (vgl. die Rede des Aeneas bei Koch, sanctio pragm. p. 340). Am 28. März wiederholte er die Versicherung, daß alle der teutschen Nation gemachten Concessionen aufrecht erhalten werden sollten. Dagegen rief ihn der Gegenpapst Felix V. alsbald mit einem fast komischen Pathos zu schleunigster Resignation auf (Mansi, coll. Concil. T. XXXI. p. 189), und die Basler gaben sich alle Mühe, den König von Frankreich für sich zu gewinnen. In der That veranstaltete Carl VII. von Frankreich jetzt im Juni und Juli 1447 zwei Convente zu Bourges und zu Lyon, wobei sich manche Gegner Rom's auch aus dem teutschen Episcopate einfanden, und wo ein Vermittlungsplan aufgestellt wurde, demgemäß zwar Felix auf die Tiare resigniren, aber auch Nicolaus in sehr vielen Puncten den Baslern nachgeben sollte. Der Papst gab jedoch darauf zunächst keine Antwort. Um dieselbe Zeit, im Juli 1447, versammelte auch Friedrich III. seine Fürsten zu Aschaffenburg, um sie allgesammt zur Anerkennung des neuen Papstes zu bewegen. Im Namen des letztern erschien sein ehemaliger College Carvajal, Friedrich aber, der nicht selbst kommen konnte, bestellte den Aeneas Sylvius und den königlichen Rath Hartung von Capell zu seinen Hauptgeschäftsführern, und durch ihre Thätigkeit faßte der Reichstag den Beschluß: „Nicolaus solle überall in Teutschland als der rechtmäßige Papst verkündet werden, dagegen müsse er die von seinem Vorgänger abgeschlossenen Concordate bestätigen. Zur völligen Ausgleichung solle in Bälde ein neuer Reichstag zu Nürnberg gehalten und von diesem insbesondere auch eine Entschädigung des Papstes für entgehende Einkünfte bestimmt werden, wenn nicht unterdessen mit seinem Legaten ein Vertrag darüber geschlossen sein würde." Gleich nach

Beendigung des Reichstages erließ nun Friedrich am 21. Aug. 1447 ein allgemeines Edict, worin der gesammten teutschen Nation die Anerkennung des wahren Papstes anbefohlen wurde; da jedoch dieß Rescript bei manchen Fürsten nicht die erwünschte Wirkung hervorbrachte, so hielt es Carvajal für gut, nicht auf den Nürnberger Reichstag zu warten, sondern zuvor schon mit dem wohlwollenden Könige und den einzelnen teutschen Fürsten zu unterhandeln. Es gelang ihm jetzt mit einer großen Anzahl derselben Particularverträge abzuschließen, auf deren Grund sofort zu Wien ein allgemeines Concordat unterhandelt und am 17. Febr. 1448 von K. Friedrich III. im Namen der teutschen Nation unter Zustimmung vieler Churfürsten und anderer Reichsstände, mit dem päpstl. Legaten Carvajal abgeschlossen wurde. Dieß Concordat führt in der Geschichte gewöhnlich den Namen des Aschaffenburger, weil man bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts allgemein glaubte, es sei in dieser Stadt auf dem obenerwähnten Fürstentage zu Stande gekommen. Da sich in der Urkunde selbst keine Ortsangabe findet, so konnte dieser Irrthum um so leichter, absichtlich oder unabsichtlich, erzeugt und fortgepflanzt werden. Erst Koch in seiner Sanctio pragmatica p. 211 sq. zeigte, daß Wien die wahre Geburtsstätte dieses Vertrags sei, indem Friedrich die ersten Monate des Jahres 1448 ohne Unterbrechung in Wien zubrachte, und ein Brief von ihm an den Erzb. von Salzburg, am 17. Febr. 1448, also an dem nämlichen Tage geschrieben, an dem auch das Concordat abgeschlossen wurde, von Wien aus datirt ist. Das neue Concordat konnte jedoch insoferne Aschaffenburger genannt werden, als a) die Grundlage dazu in den Privatverträgen gegeben ist, welche während des Aschaffenburger Fürstentags zu Stande kamen, und b) das Recht Friedrichs zur Abschließung auf den oben besonders hervorgehobenen Worten des Aschaffenburger Decrets beruhte: si medio tempore cum legato non fuerit concordatum. Durch dieses neue Concordat erhielt übrigens der Papst manche Rechte wieder, welche ihm durch die Fürstenconcordate entzogen worden waren (s. d. Art. Concordate); aber noch viel wichtiger war die durch Nicolaus im Jahre 1449 bewirkte glückliche Beendigung des traurigen Schisma's. Mit dem Abschluß der Wiener Concordate hatte für die Basler schismatische Synode nothwendig ihre Todesstunde geschlagen. Schon vorher hatte K. Friedrich III. von der Stadt Basel verlangt, die Synode nicht mehr in ihren Mauern zu dulden, und diese transferirte sich deßhalb im Sommer 1448 nach Lausanne, wo sie mit ihrem Papste Felix wieder einige Sitzungen hielt. Die Klugheit gebot jetzt, auf einen möglichst ehrenvollen Rückzug zu denken, und die Vermittlung eines solchen hatte Carl VII. von Frankreich übernommen, dem auch Nicolaus seinerseits ausgedehnte Vollmacht dazu ertheilte. So kam's, daß Felix in Uebereinstimmung seiner Synode in Bälde seine Geneigtheit zu resigniren erklärte, worauf Nicolaus V. am 18. Januar 1449 in einer feierlichen Bulle alle gegen Felix und die Basler Synodisten und ihre Anhänger, von ihm oder seinem Vorgänger Eugen IV. verhängten Suspensionen, Excommunicationen und Strafen aller Art vollständig aufhob. Ebenso nahm Felix am 5. April d. J. die von ihm gegen Eugen, Nicolaus und ihre Anhänger ausgesprochenen Censuren feierlich zurück, und unterzeichnete zwei Tage später, 7. April 1449, seine förmliche Cessionsurkunde. Seine Synode aber wählte in ihrer vierten Sitzung am 19. April, unter der Fiction, als ob der päpstliche Stuhl nun vacant wäre, „den Thomas von Sarzano, genannt Nicolaus V.", auch ihrerseits zum Papste. Felix dagegen wurde erster Cardinal, Cardinal-Bischof von Sabina und päpstlicher Vicar in Savoyen und den benachbarten Provinzen und Bisthümern. Die ganze Christenheit freute sich nach zehnjähriger Spaltung der wiederhergestellten Einheit, und in Rom insbesondere wurden glänzende Freudenfeste veranstaltet. — Im folgenden Jahre 1450 ließ Nicolaus das sechste große Jubiläum in Rom feierlich abhalten und sorgte dabei für musterhafte Ordnung. Leider begab sich jedoch der Unfall, daß während der Festlichkeiten die Brücke bei der Engelsburg zusammenstürzte und 200 Personen dabei umkamen. —

In demselben Jahre stiftete Nicolaus Frieden zwischen dem K. Alphons von Neapel und der Republik Florenz; es wünschte aber jetzt auch Friedrich III. in Rom feierlich die Kaiserkrone zu empfangen, und Nicolaus war Anfangs ganz damit einverstanden, daß er wie seine Vorfahren einen großartigen Römerzug mache. Allein in Italien waren Viele hiemit nicht einverstanden und suchten dem Papste allerlei Bedenken dagegen beizubringen, ja das Ganze sogar als sehr gefährlich für die Kirchenfreiheit zu schildern. Die Folge war, daß Nicolaus den teutschen König jetzt ersuchen ließ, den Zug bis auf den Sommer 1452 zu verschieben; aber Aeneas Sylvius beruhigte den Papst alsbald in einem sehr freimüthigen Schreiben und Nicolaus wünschte nun „seinen geliebten Sohn baldigst zu umarmen." Friedrich kam sofort im Anfange des J. 1452 mit mehreren tausend Mann Truppen und von einem beträchtlichen Theile des teutschen Adels begleitet, nach Italien, schwur an der Grenze des Kirchenstaates dem Papste einen Eid, wurde dann in Rom mit vieler Feierlichkeit empfangen, vom Papste mit Eleonoren von Portugal getraut, und mit ihr am 19. März 1452 feierlich gekrönt. — Gleich darauf kam jedoch Papst Nicolaus eben wegen seiner Freundschaft zu dem Kaiser in unangenehmen Conflict mit Oestreich und Ungarn. Kaiser Friedrich war nämlich der Vormund des jungen Erzherzogs Ladislaus, der nebst Oestreich auch die Königreiche Ungarn und Böhmen geerbt hatte (von seinem Großvater, Kaiser Sigismund); aber die Stände dieser Erbreiche waren mit dieser Vormundschaft unzufrieden und rebellirten gegen den Kaiser, so daß Nicolaus durch Androhung des Bannes sie zum Gehorsam zurückzuführen suchte. Allein sie mißachteten seine Bullen, mißhandelten seine Boten, schmähten ihn sogar selber, und begannen einen förmlichen Krieg gegen den Kaiser, den sie zur Nachgiebigkeit zwangen. — Noch viel empfindlicher für Nicolaus waren aber die Vorgänge in Griechenland. Im Anfange des Jahres 1451 war Sultan Murad II. gestorben und ihm sein erst 21jähriger Sohn Mohammed II. gefolgt. Seine glatten Worte, vielleicht auch seine Jugend machten den Byzantinern solchen Muth, daß sie der Lateiner und der zu Florenz im J. 1439 abgeschlossenen Union entbehren zu können glaubten, und den unionsfreundlichen Patriarchen Gregor verjagten. Doch Nicolaus erließ am 11. Oct. 1451 ein sehr kräftiges Schreiben an den griechischen Kaiser Constantin XI. (XIII.), klagte, daß das Unionsdecret wohl in allen Ländern des lateinischen Abendlandes, keineswegs aber im byzantinischen Reiche publicirt worden sei, und erklärte entschieden, Byzanz habe nur dann auf die Hilfe des Abendlandes zu rechnen, wenn es die Union einmal aufrichtig annehme, den Patriarchen zurückrufe und den Namen des Papstes in die Diptychen einschalte (Raynald, ad ann. 1451. n. 1 und 2). Zu gleicher Zeit suchte der Papst dem Könige Johann von Cypern gegen die Türken, die ihn bedrohten, Hilfe zu leisten, rief auch die christl. Reiche des Abendlandes dazu auf und überwies dem Könige die Hälfte der Ablaßgelder aus Gallien, um die Mauern der Festung Nicosia wieder bauen zu können (Raynald, 1451, 4. 1452, 15). Der Sultan aber baute im Anfange des Jahres 1452 auf der europäischen Seite des Bosporus ein ungeheuer festes Schloß, dem von seinem Großvater auf asiatischer Seite erbauten gerade gegenüber, und fing, nachdem er so den Zugang zu Constantinopel von einer Seite beherrschte, im Juni 1452 wieder den Krieg an. Wie gewöhnlich in der Stunde der Noth zeigten oder heuchelten die Griechen auch jetzt wieder Neigung zur Union, und Nicolaus schickte darum im Sommer oder Spätjahre 1452 den Cardinal Isidor von Kiew als Legaten nach Constantinopel, um die Kircheneinigung wo möglich wieder zu erneuern. In der That geschah dieß auch am 12. Dec. 1452 in der Patriarchalkirche zur hl. Sophia, und zum Zeichen der Union wurde gemeinsamer Gottesdienst gehalten. Aber die Mönche und viele Geistlichen, auch meist die Laien niederer Stände schmähten über die Azymiten und die Union und die griechischen Beichtväter gingen soweit, daß sie denen, so dem Unionsgottesdienste angewohnt, die Absolution verweigerten und schwere Bußen auflegten,

auch ihren Beichtkindern auf's Strengste untersagten, dem Gottesdienste unirter Priester anzuwohnen, welche unfähig seien, das hl. Opfer giltig zu verrichten. Ja sie ermahnten die Kranken, lieber ohne die hl. Sacramente zu sterben, als solche von einem Unirten zu empfangen. Die Cathedrale stand jetzt ganz leer, und wurde als Höhle der Dämonen und Synagoge der Juden verschrieen. Nebenbei zeigte sich zu Byzanz überall die schmählichste Selbstsucht der Einzelnen, und Niemand war geneigt, mit seinem Vermögen dem gefährdeten Vaterlande zu Hilfe zu kommen. Es war, als ob sie ihre Schätze sorgsamst für die Türken aufsparen wollten, und es ist in der That nicht zu wundern, wenn Papst Nicolaus darüber zürnte, daß die Griechen das ohnehin verarmte Italien wieder um Geldmittel anflehten, während sie selbst mächtige Summen aufgespeichert hätten (Raynald, 1453, 1). Diese Gemeinheit der Griechen, sowie ihre offenbare Unredlichkeit in der Sache der Union machte auch die Wohlgesinnten unter den Lateinern lässiger in ihrem Eifer für Byzanz, und als darum der unglückliche Kaiser, nachdem die Belagerung seiner Hauptstadt am 6. April 1453 begonnen, einen neuen Nothruf in's Abendland ergehen ließ, waren nur wenige Staaten geneigt, für diese Sache Opfer zu bringen. Nur Genua, Venedig und der Papst nahmen sich der Bedrängten an, riefen auch andere Staaten und Fürsten zur Hilfleistung auf, und rüsteten Schiffe und Mannschaft. Nicolaus schickte jetzt neben Cardinal Isidor auch noch einen zweiten Legaten in's byzantinische Reich, den Erzb. Johann von Ragusa, und ernannte ihn zum Präses der Flotte, welche der Papst auszurüsten begann. Leider kam diese Flotte, aus 20—30 Schiffen bestehend, durch allerlei Umstände verzögert, zu spät; doch auch sie hätte den Fall Constantinopels nicht abhalten können, denn die türkische Macht, aus 300,000 Mann und 420 Schiffen bestehend, war den Streitkräften der Griechen zwanzigfach, ihrem Muthe aber tausendfach überlegen. Das Detail der Eroberung Constantinopels haben wir anderwärts erzählt (Tübg. Quartalsch. 1848. S. 221 ff.), hier aber genügt die Bemerkung, daß die hl. Stadt Constantins d. Gr. 1125 Jahre nach ihrer Erhebung durch ihn, am 29. Mai 1453 durch Sturm in die Hände der Ungläubigen fiel (vgl. d. Art. Constantinopel). Gleichzeitige Schriftsteller sagen, daß der Kummer über dieses Ereigniß den baldigen Tod des Papstes herbeigeführt habe; die zwei Jahre aber, die er noch lebte, waren fortwährend von Bemühungen erfüllt, die christlichen Fürsten des Abendlandes zu einem neuen großen Kreuzzug für Wiedergewinnung Constantinopels zu vereinigen. Er selbst wollte zu den Kosten eines solchen Unternehmens beträchtliche Geldsummen darbieten, die Cardinäle aber und die ganze Geistlichkeit sollten einen Zehntel ihres Einkommens opfern, und Jedermann, der den Zug unterstütze, ausgedehnte kirchliche Gnaden erlangen. Auch auf den Reichstagen zu Regensburg und Frankfurt (1454) wirkten päpstliche und kaiserliche Gesandte zu diesem Zwecke, und die teutschen Fürsten machten in der That ansehnliche Versprechungen. Zu gleicher Zeit wanderten vom Papste geschickte Missionäre und Prediger in allen Gegenden umher, um die ganze Christenheit zum heiligen Kriege aufzurufen, und namentlich that sich unter ihnen Johann von Capistran (s. d. Art.) ruhm- und wundervoll hervor. Neue Berathungen wurden sofort im folgenden Jahre (1455) auf dem Reichstage zu Wienerisch-Neustadt gepflogen, aber während dessen starb Nicolaus V. am 24. März 1455, und auf die Nachricht davon wurde die Beschlußfassung wegen des Kreuzzugs auf das folgende Jahr verschoben. Bekanntlich führte jedoch Alles, was später in dieser Richtung geschah, nicht zum Ziele, und Constantinopel blieb in den Händen der Türken. — Nicht geringe Verdienste erwarb sich P. Nicolaus V. endlich durch seine großartige Sorgfalt für die Wissenschaften. Seine Regierung fällt gerade zusammen mit dem Wiedererwachen der classischen Studien, und er selbst war der größte Förderer und Beschützer derselben. Mit fast unbeschränkter Freigebigkeit unterstützte er die Gelehrten, namentlich die aus ihrem Vaterlande flüchtigen Griechen, errichtete Lehrstühle, setzte Besoldungen und Pensionen für tüchtige Männer

aus, kaufte von den Griechen ihre mitgebrachten Handschriften, ließ lateinische Uebersetzungen der griechischen Classiker fertigen und brachte mit ungeheuern Kosten aus allen Ländern mehr als 5000 werthvolle Codices zusammen, durch deren Erwerb er den eigentlichen Grund zu der so berühmten vaticanischen Bibliothek gelegt hat (vgl. die Abhandlung des Dominicus Georgius de Nicolai V. erga litteras et litteratos viros patrocinio, und den Art. Bibliothek, vaticanische). Aber auch die Künste vergaß er nicht, und namentlich verdankten die Peterskirche, das Pantheon und der Vatican ihm ihre Wiederherstellung. Außerdem war er höchst wohlthätig gegen die Armen und half namentlich den herabgekommenen Familien wieder auf. An seinem Hofe schaffte er viele Mißbräuche ab, war selbst äußerst sittenstreng, verlangte einen gleichen Wandel auch von Andern, beförderte überall nur die Tüchtigsten und vermied selbst den leisesten Schein des Nepotismus. In seiner Grabschrift (in der St. Peterskirche) wurde darum von ihm gerühmt, „er habe Rom das goldene Zeitalter gegeben", und man rechnet ihn zu den besten Päpsten, welche je den Stuhl Petri geziert haben (Bower, Gesch. der röm. Päpste, Bd. IX. S. 291). Sein einziger Fehler, sagte Platina, war ein heftiges zu schnellem Zorne geneigtes Temperament, das er selbst oftmals bitter beklagte (Platina, vitae Pontif. in vita Nicolai V.). — Seine wichtigen Decrete, Bullen und Schreiben verschiedener Art finden sich in den Conciliensammlungen und Bullarien, auch bei Raynald, Bzovius, Wadding und Anderen. Eine Biographie des großen Papstes lieferte sein Secretär Jannotius Manetti (bei Muratori, script. rerum ital. T. III. P. II. p. 908 sqq.); eine zweite erschien von dem bereits citirten Dominicus Georgius: vita Nicolai V. ad fidem veterum monim. Rom. 1742 in Quart. [Hefele.]

Nicolaus de Clemangis, s. Clemangis.

Nicolaus von Cusa, im J. 1401 zu Cues, einem Flecken an der Mosel, geboren, war der Sohn eines ziemlich bemittelten Fischers Namens Chrypffs (Krebs), weßhalb Cusanus als Cardinal einen Krebs in seinem Wappen führte. Vom Vater, der ihm sein Handwerk aufzwingen wollte, hart behandelt, floh der tallentvolle Knabe aus dem elterlichen Hause und fand im Hause des Grafen von Manderscheid freundliche Aufnahme. Dieser verhalf ihm nach Deventer in die Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben, die als geistvolle Jugendbildner in großem Ansehen stunden (s. Clerici et fratres vitae communis). Hier legte dieser Cusa den Grund zu seiner umfassenden Gelehrsamkeit und tiefen Frömmigkeit. Nach einer tüchtigen Vorbildung bezog er die Hochschule Padua, die wegen ihrer ausgezeichneten Rechtslehrer „die Krone der Rechts- und Gesetzeskunde und der hl. Gerechtigkeit Wohnung" genannt wurde. Aber nicht bloß das Rechtsstudium wurde von ihm eifrig betrieben, auch Mathematik, Philosophie und classische Philologie studirte er mit vieler Liebe. In den beiden letztern Fächern war Julian Cäsarini (s. d. A.) sein Lehrer. Schon im 23sten Jahre zum Doctor beider Rechte promovirt, betrat er die Bahn der Rechtspraxis. Er hatte jedoch, wie Johannes von Müller erzählt, das Unglück, gleich den ersten Proceß, in dem er zu Mainz als Anwalt aufgetreten war, wegen eines Formfehlers zu verlieren. Dieß machte ihn abgeneigt gegen einen Beruf, wo oft das Meiste auf ein verfängliches Spiel mit dem Buchstaben ankommt und das Gewissen vielen Verwundungen ausgesetzt ist. Er trat deßhalb ums Jahr 1430 in den geistlichen Stand und gelangte bald zur ansehnlichen Würde eines Decans des Collegiatstiftes zu St. Florin in Coblenz. — Seit Cusa Priester geworden beschäftigte ihn wie alle bessern Naturen seiner Zeit die so nothwendig gewordene Reformation der Kirche. Tief beklagte er von Anfang an den großen Zerfall des Mönchswesens, der geistlichen Institute und des Weltclerus. Das auf's Jahr 1431 nach Basel ausgeschriebene allgemeine Concil erfüllte ihn mit freudiger Hoffnung und noch als Decan zu Florenz begann er sein Werk de concordantia catholica, nicht ahnend, daß er selbst eines der einflußreichsten Mitglieder jenes Concils werden sollte. Der Cardinal Julian Cäsarini nämlich, der von Papst Eugen IV.

mit der Leitung des Baseler Concils (s. d. A.) beauftragt worden war, hatte zu Padua den religiösen und wissenschaftlichen Sinn des jungen Moselaners schätzen gelernt. Auf sein Verwenden wurde Cusa nach Basel berufen, wo er schon den 15. Febr. 1432 der wichtigen zweiten Sitzung als Mitglied anwohnte. Hier in Basel vollendete er auch sein drei Bücher umfassendes Werk de concordantia catholica und widmete es dem Concil, insbesondere seinem Gönner Julian und dem Kaiser Sigmund. Der Zweck dieser viel genannten Schrift war, auf dem Wege historischer Untersuchungen die richtigen Principien zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit und insbesondere über das Verhältniß allgemeiner Concilien zur Papalgewalt aufzufinden und den Baseler Vätern als leitende Richtschnur an die Hand zu geben. Die damalige Zeit widerhallte von Lobeserhebungen der allgemeinen Concilien und selbst Männer wie Gerson nahmen keinen Anstand, dieselben unbedingt über den Papst zu stellen. Eingenommen von solchen einseitigen Ansichten über die Machtvollkommenheit allgemeiner Concilien gerieth Cusa bei seinen geschichtlichen Forschungen auf Abwege. Ohne die göttliche Einsetzung des Primates zu läugnen sieht er gleichwohl die päpstliche Gewalt als eine von der allgemeinen Kirche übertragene an und kommt so zu dem extremen Satz, „daß ein allgemeines Concil in der katholischen Kirche die oberste Gewalt habe in allen Dingen, selbst über den Papst, den es aus dringenden Gründen setzen und absetzen könne." Ganz dieselben Grundsätze enthält auch ein von Cusa um diese Zeit verfaßter tractatus de auctoritate praesidendi in Concilio generali. (Mitgetheilt ist dieser bisher ungedruckte tractatus von Dür, I. Bd., Beilage I.) Bei längerem Nachdenken jedoch, da er guten Willens war, konnte ihm die Unnatürlichkeit und Gefährlichkeit des sogar gegen das Dogma vom Primat verstoßenden Satzes: „Concilium supra Papam" nicht verborgen bleiben. Das leidenschaftliche, rechthaberische und anmaßende Benehmen der Baseler Väter gegen Eugen war sicherlich nicht geeignet, die Achtung vor einem allgemeinen Concil in ihm zu verstärken. Es mußte ihm klar werden, daß dieß nicht der Weg sei, um zu der von ihm sehnlichst gewünschten Herstellung der kirchlichen Eintracht zu gelangen. Er trat deßhalb auf Eugens Seite und verließ 1437 Basel, um dem vom Papst nach Ferrara und später nach Florenz verlegten Concil anzuwohnen. Das Hauptgeschäft dieses Concils war die Vereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche (s. Ferrara-Florenz.) Cusa stand mit dem Bischof von Taranto an der Spitze der päpstlichen Gesandtschaft, welche die Griechen von Constantinopel nach Ferrara begleitete. Die Anwesenheit in Constantinopel war ihm eine erwünschte Gelegenheit, den Schätzen der griechischen Litteratur nachzuforschen. Unter andern verschaffte er sich das Original des Johannes Damascenus und ein uraltes Manuscript einer Schrift des hl. Basilius. Beide sind für die Verhandlungen über das Ausgehen des hl. Geistes vom Vater und vom Sohne sehr wichtig geworden, da die Lateiner daraus den Griechen das ursprüngliche Vorhandensein dieser Lehre auch in der griechischen Kirche deutlich nachweisen konnten. Während in Ferrara und Florenz die Verhandlungen einen guten Fortgang nahmen, schritten die in Basel zurückgebliebenen Synodenmänner in ihrer Anmaßung und Frechheit gegen Eugen immer weiter. Die teutschen Fürsten erklärten sich jedoch auf dem Wahltag zu Frankfurt im Jahr 1438 für die Neutralität, was natürlich weder dem Papste Eugen noch den Baslern gefiel. Beide Parteien sandten Abgeordnete, um die angesehene teutsche Nation für sich zu gewinnen. Auf den in den Jahren 1440—1447 zu Mainz, Nürnberg und Frankfurt abgehaltenen zahlreichen Reichstagen erschienen Cusa und Carvajal (s. d. A.) als Legaten Eugens. Der erstere insbesondere, den Aeneas Sylvius, damals noch ein Anhänger der Basler, den Hercules der Eugenianischen Partei nennt, sprach auf diesen Reichstagen mit glänzender Beredtsamkeit und umfassender Gelehrsamkeit gegen das sinnlose und unrechtmäßige Treiben der Basler. Der Schmerz über die traurige Zerrissenheit der Kirche und die Ueberzeugung von der Gerechtigkeit der Forderungen Eugens verlieh ihm warme, einschnei-

dende Worte. Er machte dabei keinen Hehl aus seiner umgewandelten, nun entschieden kirchlichen Gesinnung. Zu Frankfurt z. B. erklärte er, daß der Beschluß des Constanzer Concils (s. d. A.) von der Superiorität der Concilien nur für den damaligen Fall des Schisma's gegolten habe und keine Anwendung erlaube auf Zeiten, wo die Kirche ein unbezweifelt rechtmäßiges Oberhaupt besitze. Die Läuterung und theilweise Umwandlung, die mit Cusa's kirchlichen Ansichten vorgegangen war, tritt besonders hervor in einem im J. 1442 vom Frankfurter Reichstag aus an den Archidiacon Roderich geschriebenen Brief und man hat mit Recht dieses merkwürdige Schreiben als eine Retractation der in der katholischen Concordanz herrschenden Grundsätze angesehen. War er nämlich früher der Meinung, die päpstliche Gewalt sei eine vom Concil übertragene und würdigte er in Folge hievon ihren Träger zum Diener (oeconomus) des Concils herab, so ist ihm jetzt der Papst das aus göttlicher Machtvollkommenheit regierende, alle andere Gewalten in sich schließende Haupt der Kirche, das von Niemand gerichtet werden kann, oder wie er sich ausdrückt: im Papst ist die Kirche complicative eingeschlossen, d. h. die andern Gewalten in der Kirche sind nur weitere Entfaltungen (explicationes) der dem Petrus übertragenen Gewalt, so daß die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe ohne den Papst nichts vermögen. Die teutschen Fürsten und darunter besonders die geistlichen Herrn fühlten zwar aus Cusa's gewandten Erörterungen die Schwäche der Basler, allein zum Aufgeben der unseligen Neutralität ließen sie sich nicht bewegen. In ächt teutscher Weise wurde die endliche Entscheidung immer wieder auf den nächsten Reichstag verschoben. Dieß unfruchtbare Tagen veranlaßte den Aeneas Sylvius zu der witzigen Bemerkung, daß die Zusammenkünfte der Teutschen bloß darin fruchtbar seien, daß immer die eine derselben die andere schon im Leibe trage. Die Neutralität schien sogar als Eugen die Churfürsten von Mainz und Trier absetzte, zu Gunsten der Basler umschlagen zu wollen. Da erhielten die päpstlichen Legaten an Aeneas, der unterdessen der Basler Narrheit, wie er sich ausdrückt, überdrüssig geworden, einen listigen und diplomatisch-gewandten Mitarbeiter und es kamen die Frankfurter und bald darauf die Wiener Concordate zu Stande (1447). Die Teutschen leisteten Eugen und seinem Nachfolger die Obedienz. Dem Nicolaus von Cusa gebührt das Verdienst, nicht das Wenigste hiezu beigetragen und Teutschland vom Unglück einer gänzlichen Lossagung von Rom bewahrt zu haben. Die Vermittlung durch Aeneas wäre nahezu an der Unnachgiebigkeit Carvajals gescheitert, wenn nicht Cusa kluger Weise zu Concessionen gerathen hätte. — Wie unter Eugen so wurde Cusa auch unter den folgenden Päpsten Nicolaus V., Calixt III. und Pius II. zu den wichtigsten und ehrenvollsten Sendungen ausgesucht. So im J. 1451 nach England und Böhmen, um den Frieden zwischen England und Frankreich zu vermitteln und die Hussiten zur Kirche zurückzuführen; 1454 nach Regensburg und Preußen, um die teutschen Fürsten zu einem Kreuzzug gegen die Türken aufzufordern und den Krieg zwischen dem Teutschorden und König Casimir von Polen beizulegen. Um diese Zeit jedoch war er bereits Cardinal und Bischof von Brixen. Nicolaus V. nämlich, der sich selbst durch persönliche Tüchtigkeit aus der Niedrigkeit zur höchsten Stufe kirchlicher Würde emporgearbeitet hatte, nahm weder an der niedrigen Herkunft noch an der teutschen Abstammung Cusas — schon damals galt ein teutscher Cardinal als ein monstrum corvo albo rarius — Anstoß und erhob ihn den 23. Dec. 1448 zum Cardinal mit dem Titel S. Petri ad vincula. Nicht lange nachher, am 13. März 1450, übertrug er ihm das Bisthum Brixen, das eines kräftigen Vorstehers wohl bedurfte. Es war in diesem Jahre zu Rom ein Jubiläum gefeiert worden und der neue Cardinal und Bischof von Brixen erhielt vom Papste den Auftrag, noch vor der Uebernahme seines Bisthums den Jubiläumsablaß in Teutschland zu verkünden und die Reformation der Klöster und des Clerus vorzunehmen. Diese schwierige Mission trat Cusa zu Anfang des Jahres 1451 an. Zuerst lenkte er seine Schritte in's

Salzburgische und durchzog sofort die wichtigsten Städte Frankens, Nordteutschlands und Sachsens. In Sachsen unterließ er es nicht, die einst so berühmte, aber damals ziemlich verkommene Abtei Corvey (s. d. A.) zu besuchen. Beim Eintritt in den Vorhof des Klosters fiel er auf den Boden nieder und denselben küssend rief er aus: o sancta tellus, quae tot genuisti apostolos et episcopos! Von Teutschland aus begab er sich nach den Niederlanden, besuchte insbesondere das liebe Deventer und dann seine Heimath an der Mosel. Diesem Besuch verdankt das Armenhaus ad St. Nicolaum zu Cues seine Entstehung. Cusa, der zur Gewinnung des Jubiläumsablasses Almosen und sonstige Werke der Barmherzigkeit forderte, wollte mit seinem eigenen Beispiel nicht zurückbleiben. Gemäß einer Uebereinkunft mit seinen zwei noch lebenden Geschwistern wurde nämlich aus den Gütern der Familie und den Zuschüssen des Cardinals ein Hospital gegründet, in welchem nach der Zahl der Lebensjahre Christi 33 Arme verpflegt werden sollten. In Teutschland wurde das Reformationswerk auf den Provincialsynoden zu Mainz, Cöln und Magdeburg von ihm fortgesetzt. Der kräftige Dionysius Carthusianus (s. d. A.) und der eifrige Johannes von Busch unterstützten ihn bei der Reformation der oft äußerst widerspenstigen Mönche. Allein der Cardinal, der auf strenge Beobachtung der Clausur und Beachtung der abgelegten Gelübde drang und zu diesem Zwecke mit ausgedehnten Vollmachten vom Papst versehen war, ließ ihnen nur die Wahl, entweder das Kloster zu verlassen oder die Reform nach seiner Vorschrift anzunehmen. Beim Weltclerus war der schändliche Concubinat (s. d. A.) das Hauptübel, weßhalb auf den vom Legaten gehaltenen oder angeordneten Synoden die Verordnungen gegen diese Pest obenan stehen. Um der Unwissenheit in Glaubenssachen zu begegnen, wurde von ihm verordnet, daß auf den regelmäßig abzuhaltenden Synoden die Schriften des Thomas de articulis fidei und de sacramentis erklärt werden sollten. Dabei gewährte er selbst das Bild eines abgetödteten, einfachen, frommen Priesters, wohl wissend, daß ein prunkliebender, auf prächtigen Wagen umherreisender Reformator nichts ausrichten könne. Man kann nur bedauern, daß die Mönche, uneingedenk des dem Cardinal gegebenen eidlichen Versprechens, vielfach die dornige Reform mit ihrem frühern bequemen Leben vertauschten, und daß die Verordnungen in Betreff des Weltclerus von den Bischöfen nicht überall durchgeführt wurden. Wäre mit dem Eifer und im Geiste Cusa's an der innern Reformation der Kirche fortgearbeitet worden, so würde die unnatürliche, gegen den Organismus der Kirche tobende Reformation des folgenden Jahrhunderts unterblieben sein. — Bei der Ablaßverkündigung hielt sich Cusa genau an die kirchliche Lehre. (Vergl. den Aufsatz von Dr. Knopp in Dieringers Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst. II. Jahrg. S. 44—66.) Es ist im Chronicon Belgicum ausdrücklich angemerkt, daß der Legat, weit entfernt von marktschreierischem Anpreisen des Ablasses es sich zur Aufgabe gemacht habe, richtige Begriffe darüber zu verbreiten und wahren Bußgeist verlangt habe. Ueberhaupt war Cusa ein Feind geistloser Aeußerlichkeit und bemüht, auf seinen Reformationsreisen die Verehrung der Heiligen, das Wallfahrten, die Volksandachten u. dgl. auf das richtige Maß zurückzuführen. Außer der Reformation und Verkündigung des Jubiläumsablasses war dem Cardinal auch noch die Unterhandlung mit den Hussitischen Böhmen übertragen worden. Schon auf dem Concil zu Basel beschäftigte ihn die Zurückführung der Hussiten zur Kirche. Wir verdanken diesem Bemühen mehrere gelehrte Sendschreiben an die Böhmen, worin er vom Standpunct der Tradition und der kirchlichen Auctorität das häretische Festhalten an zwei Gestalten im Abendmahl trefflich widerlegte. Aber wie früher, so waren auch jetzt seine Bemuhungen umsonst, weil, wie Cusa selbst anmerkt, nicht menschliche Bemuhungen, sondern nur Strafgerichte Gottes im Stande sind, verblendeten Häretikern die Augen zu öffnen. Erst nach Vollendung genannter Aufträge war es dem Cusa möglich, das Bisthum Brixen (s. d. A.) wirklich anzutreten. Es geschah dieß um Ostern des Jahres 1452. Hier warteten seiner neue

Leiden und Kämpfe. Der Zustand der Brixner Diöcese war theils aus besondern, theils aus allgemeinen in der ganzen Zeit wurzelnden Gründen keineswegs lobenswerth. Die Herzöge von Oestreich waren als Grafen von Tyrol Vasallen der Fürstbischöfe von Brixen und Schirmherrn derselben. In letzter Zeit waren jedoch die Brixner Bischöfe in schmähliche Abhängigkeit von ihren Schirmvögten gerathen und wurden von diesen wie Hofcapläne behandelt. Auch das Domcapitel, das immer auf Seite der Basler gestanden, war von Hofcreaturen besetzt. So kam's, daß sowohl Erzherzog Sigmund, als das Domcapitel gegen Cusa's Ernennung protestirten, obwohl der Papst nur von einem ihm concordatmäßig zustehenden Rechte Gebrauch gemacht hatte. Durch kluges Nachgeben zur Anerkennung gelangt, wurde Cusa bald nach dem Antritte seines Amtes auf's Neue angefeindet. Ihm lag vor Allem die Reformation seiner Diöcese am Herzen und zwar mußten sich selbst die hohen Domherrn dazu bequemen. Aber am Widerspenstigsten zeigten sich die Nonnen des Klosters Sonnenburg. Diese lüsternen Evastöchter besuchten ungescheut Hochzeiten, Badeorte und andere Belustigungsplätze. Als ihnen nun der Cardinal die Clausur und andere mißliebige Dinge einschärfte, so wandten sie sich an Sigmund, der sich ihrer unter dem Vorwande eines Schirmvogtes dieses Klosters annahm. Der größte Theil des Domcapitels und alles, was der Reform abgeneigt war, hielt es mit dem Herzog, der dem Cardinal sogar nach dem Leben trachtete. Wäre die vom Herzog begangene Sünde nicht so groß gewesen, so hätte es den für die Reformation der Kirche begeisterten Cusa freuen mögen, um Christi willen ein Gefangener zu werden, als er am Ostertage des Jahres 1460 von den Soldaten Sigmunds zu Bruneck überfallen und in gefänglichen Gewahrsam gebracht wurde. Nur durch Versprechung großer Summen konnte er seine Loslassung bewirken. In Rom, wo um diese Zeit Pius II., ein inniger Freund und Verehrer Cusa's, auf dem päpstlichen Stuhle saß, rief diese Behandlung eines Cardinals die höchste Entrüstung hervor. Pius belegte Sigmund und seinen Anhang mit dem Interdict, worauf Cusa, um den Frieden zu vermitteln, nach Rom reiste. Der Streit, in den sich insbesondere der grobe Heimburg mischte (s. Gregor von Heimburg), dauerte noch mehrere Jahre und endete endlich damit, daß Sigmund Abbitte und Ersatz leisten mußte. Wie durch den energischen Schutz gegen die herzoglichen Uebergriffe, so zeigte Pius II. seine Hochachtung gegen den Cardinal S. Petri auch dadurch, daß er denselben während seiner Abwesenheit auf dem Fürstentag zu Mantua a. 1459 zum Statthalter von Rom ernannte. Der Papst bemühte sich daselbst, einen Kreuzzug gegen die Türken ins Leben zu rufen und auch Cusa suchte an diesen Verhandlungen wenigstens geistiger Weise Theil zu nehmen, indem er als Gouvernatore von Rom eine Schrift de cribatione Alchorani schrieb. Dieses Werk (Sichtung, Reiterung des Koran) ist eine Widerlegung der im Koran enthaltenen Irrthümer und eine Apologie des Christenthums. Papst Pius benützte dieses Buch seines gelehrten Freundes in jenem merkwürdigen Sendschreiben, wodurch er den Sultan Mohammed zum Christenthum zu bekehren versuchte. Genannte Bekämpfung des Islam gehört zu den letzten wissenschaftlichen Erzeugnissen Cusa's. Die Rückkehr in seine Diöcese war ihm nicht mehr vergönnt. Er starb den 11. August 1464 zu Todi in Umbrien auf einer Begleitungsreise des kreuzfahrenden Papstes, der ihm drei Tage später im Tode nachfolgte. — Trotz dieses vielbewegten, leidens- und thatenreichen Lebens fand Nicolaus von Cusa noch Muße zu vielen und tiefgedachten wissenschaftlichen Arbeiten. Die Wissenschaft war ihm Erholung und Erfrischung während und nach den Anstrengungen des äußern Lebens. Fast kein Gebiet menschlichen Wissens war ihm fremd. Er besaß eine für jene Zeit bewundernswerthe Kenntniß der griechischen und hebräischen Sprache. Auch des Arabischen war er kundig. Mit seinem genialen Geiste nahm er die frühern wissenschaftlichen Leistungen nicht nur der Theologie, sondern auch der Philosophie und Mathematik leicht in sich auf und brach sich sofort neue Bahn und man weiß nicht, ob man

in ihm mehr den kirchlichen oder wissenschaftlichen Reformator bewundern soll. Die Scholastik erhielt in ihm einen lebensvollen Umbildner und geistvollen Vertreter ihrer Bestrebungen, so daß Clemens, der in neuester Zeit die teutschen Philosophen auf diesen tiefen Denker unseres Vaterlandes aufmerksam machte, von ihm sagen konnte, er stehe wie eine geistige Riesengestalt am Schlusse der mittlern und am Eingang der neuern Zeit. Auch in der Mathematik und Astronomie brach Cusa eine neue Bahn. Schon auf dem Concil zu Basel beschäftigte ihn die Verbesserung des Kalenders, deren Nothwendigkeit er in einer besondern Schrift de reperatione Calendarii darlegte. Ganz besonders verdient hervorgehoben zu werden, daß Cusa auf's Bestimmteste die Bewegung der Erde lehrte. Das hundert Jahre später erschienene welthistorische Werk des Kopernikus, worin einer mehr als tausendjährigen Meinung der Stab gebrochen wird, ist eine systematische Ausbauung der Cusanischen Sätze und es wird nicht ohne Grund angenommen, daß Kopernikus die Winke des Cusaners benützte. Dieser war auch in andern wissenschaftlichen Fragen seiner Zeit vorausgeeilt. So z. B. erkannte er die Falschheit der Isidorischen Decretalen und der Constantinischen Schenkung. Leider sind nicht alle Werke Cusa's bis auf uns gekommen. Die noch vorhandenen sind außer den oben schon genannten folgende: De docta ignorantia libri III, eine Art Kritik der Erkenntniß und Ausführung des Satzes, daß all unser Wissen von einem Nichtwissen begleitet sei; Apologia doctae ignorantiae; zwei Bücher De conjecturis, wo ähnlich wie in der docta ign. nachgewiesen wird, daß es dem menschlichen Wissen unmöglich sei, zum innersten Wesenskern vorzudringen, woher es komme, daß Vieles auf Muthmaßungen (Conjecturen) beruhe; De filiatione Dei, d. i. über die Kindschaft Gottes; Dialogus de Genesi, eine Untersuchung über das höchste Princip der Dinge; Idiotae de sapientia libri III, eine Unterredung, worin ein Orator und ein Philosoph von einem gemeinen Manne über die wahre Weisheit belehrt werden; De staticis experimentis, das vierte Buch des Idioten über Mechanik handelnd; De visione Dei, in Form einer Meditation gehalten; De ludo globi libri II, ein Gespräch über ein von Cusa ersonnenes Spiel mit einer Kugel, um daran das Verhältniß der Geisterwelt zu Christus zu veranschaulichen; Compendium, eine kurze Darstellung allgemeiner Principien; Dialogus de Possest, eine theologisch-philosophische Abhandlung über den Zusammenhang von Möglichkeit und Wirklichkeit des Seins; Liber de Beryllo, worin Cusa dem in der philosophischen Speculation weniger Geübten gleichsam eine geistige Brille (von beryllus, einem weißen durchsichtigen Stein, der geschliffen als Brille gebraucht wurde) an die Hand geben will, um schwierigere Lehrer leichter erkennen zu können; De dato patris luminum, eine Abhandlung über die Stelle im Briefe des Apostels Jacobus 1, 17; Libellus de quaerendo Deo, eine Meditation über die Weise, Gott zu suchen; De venatione sapientiae, eine Zusammenfassung der Beute, welche Cusa in seinen verschiedenen Lebensperioden auf dem Gebiete der Philosophie gemacht hatte; De pace seu concordantia fidei dialogus, über die Uebereinstimmung, die aus den verschiedenen Religionen wie ein gewisser Einklang hervortöne; Excitationum libri X, eine Sammlung von Vorträgen und Meditationen über einzelne Texte der hl. Schrift; endlich das mathematische Werk de mathematicis complementis, ein Versuch, des Cirkels Viereck zu finden. Hinsichtlich des philosophischen Standpunctes sei noch bemerkt, daß Cusa streng an's Dogma sich anschloß. Er ist gleichsam, wie Clemens sagt, das letzte Glied jener langen Kette von tiefen Denkern, die in strengem Festhalten an den christlichen Lehrsätzen und der kirchlichen Ueberlieferung von den Zeiten der Kirchenväter an bis gegen das Ende des 15ten Jahrhunderts die Philosophie gehegt und ausgebildet, den Glauben zum Wissen entwickelt haben. Ausgaben von Cusa's Werken gibt es drei: die erste ohne Angabe des Ortes und Jahres, wahrscheinlich noch vor dem Jahr 1476 erschienen; die zweite erschien zu Paris 1514 und die dritte zu Basel 1565. Diese letzte ist die gewöhnlich gebrauchte, enthält zwar die meisten, aber

nicht alle Cusänischen Schriften. — Cusa hat schon die verschiedenartigsten Beurtheilungen gefunden. Was am meisten an ihm zu loben, hat ihm bei Einigen gehässigen Tadel zugezogen, nämlich sein Uebertritt zur Partei Eugens. Zu behaupten, dieser Gesinnungswechsel sei aus Feigheit oder ehrgeizigen Plänen hervorgegangen, verräth eine grobe Unkenntniß seines energischen, über irdische Rücksichten erhabenen Charakters. Cusa wollte mit ächt teutscher Aufrichtigkeit das Wohl der Kirche und die besonders durch die Verhandlung mit den Hussiten gewonnene Ueberzeugung, daß für sein Vaterland nur im festen Anschließen an den gottgesetzten Felsen der Kirche die Rettung liege, machte ihn zu einem beredten Vertheidiger des Primates. Er folgte also nur seiner gewonnenen bessern Ueberzeugung, fern von jener starren Consequenzsucht, die dem Stolze eigen ist. Aber noch merkwürdiger als genannte Verkennung seines Charakters ist die Verkennung seiner ächt kirchlichen Wirksamkeit. Schon Luther berief sich auf den Cardinal Cusano und Matth. Flacius Illyricus führt ihn in seinem catalogus testium veritatis auf und so ist unserm Cusa die sonderbare Ehre zu Theil geworden, in mehreren protestantischen Kirchengeschichten unter den Vorläufern der sog. Reformation des 16ten Jahrhunderts genannt zu werden. Man kann sich dieses nur aus der Sucht erklären, ausgezeichnete Männer unter seinen Ahnen haben zu wollen. Gewiß sind Cusa und Luther im innersten Kern des Wesens verschieden. Allerdings war die Reformation der Kirche Lebensaufgabe für Cusa. Nicht bloß in seinen Kreisen reformirte er, seine Pläne gingen auf Erneuerung der ganzen Kirche von der päpstlichen Curie an bis zum kleinsten Kloster. Es bezeugt dieß jener Entwurf einer Generalreform, den er seinem mit der Tiare geschmückten Freunde Pius II. zustellte. Aber Cusa's reformatorische Thätigkeit war nicht gegen den Organismus der Kirche gerichtet, er wollte reinigen und erneuern, nicht zerstören und niedertreten. — Cusa's große kirchliche und wissenschaftliche Bedeutung ist erst in neuester Zeit gehörig gewürdigt worden, zuerst von Scharpff in der Tübinger Quartalschrift von 1833, woraus später eine eigene Schrift in erweiterter Gestalt wurde: „Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa. Mainz 1843." Nach ihm von Dr. Dür: „Der teutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit. Würzburg 1847. 2 Bde." Auf Cusa als Philosophen machte Dr. Clemens aufmerksam in einer philosophischen Abhandlung: „Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Bonn 1847." — Aus dieser Abhandlung möge noch folgende Stelle hier stehen: „Mit seiner vielfältigen und rastlosen Thätigkeit nach Außen, mit seinen ununterbrochenen gelehrten Studien und seinem unermüdlichen schriftstellerischen Fleiße verband Cusa die gewissenhafteste Ausübung aller Tugenden. Seine Schriften legen beinahe auf jeder Seite Zeugniß davon ab, wie ernstlich es ihm darum zu thun war, seinem göttlichen Meister, dem gekreuzigten Christus, der ihm wie dem hl. Paulus als die Summe alles Wissens galt, nachzufolgen und ähnlich zu werden. Sämmtlich athmen sie die unbefleckte Reinheit des Herzens, die lauterste Frömmigkeit, die ungeheucheltste Demuth und eine Milde und Versöhnlichkeit, ein Wohlwollen, wie sie nur die Frucht der ächten Gottes- und Nächstenliebe sind." [Mey.]

Nicolaus von der Flue, s. Flue.

Nicolaus, Patriarch von Constantinopel, s. Leo der Weise.

Nicolaus, der heilige, Bekenner und Bischof von Myra in Lyzien. Wie alt die Verehrung des hl. Nicolaus von Myra nicht nur im Morgenlande, sondern auch im Abendlande sei, ersieht man aus den occidentalischen Martyrologien des Usuard, Ado, Wandelbert, Rhaban, welche des h. Nicolaus von Myra zum 6. Dec., zum Theil mit Notizen aus damals schon vorhandenen Leben des Heiligen, gedenken. Die Verehrung dieses Heiligen im Occidente kam aus dem Morgenlande, wo derselbe, als einer der größten Thaumaturgen in seinem Leben und nach dem Tode, so sehr der Gegenstand der allgemeinen Andacht wurde, daß die Griechen in der Liturgie des hl. Chrysostomus eine besondere Invocation des hl. Nicolaus ein-

streuten. Von den Griechen ging der Cult dieses Heiligen auf die Russen über, denen Nicolaus noch viel mehr als den Spaniern der hl. Jacob, den Franzosen der der hl. Martin von Tours und den Irländern der hl. Patricius ward. Merkwürdiger Weise aber hat man über die Lebensverhältnisse eines Heiligen, dem die Fürsehung einen so großen und weitverbreiteten Cultus zu Theil werden ließ, außer der Gewißheit seiner Existenz und seines Episcopates zu Myra keine einzige ganz sichere Nachricht, woraus hervorzugehen scheint, daß sich der außerordentliche Nicolaus-Cultus mehr an die vielfältigen durch seine Intercession geschehenen Wunder und Gebetserhörungen geknüpft habe als an die Ereignisse und Thaten seines Lebens. Daß Nicolaus Bischof zu Myra gewesen, kann bei der allgemeinen Uebereinstimmung aller Nachrichten keinem Zweifel unterliegen; gewiß scheint es auch zu sein, daß er in der letzten Verfolgung vor Constantin dem Großen den Ruhm eines Bekenners sich erworben habe. Ob er sich aber in der ersten öcumenischen Synode zu Nicäa eingefunden, kann bezweifelt werden, wenn man in Erwägung zieht, daß die alten Historiker und Authoren, welche ziemlich genau alle berühmteren zu Nicäa erschienenen Bischöfe namentlich die Confessoren angeben, des hl. Nicolaus, eines Metropoliten einer großen Provinz, nicht gedenken, und daß auch der hl. Athanasius ihn unter den berühmteren griechischen Bischöfen zwischen 320—355 nicht aufführt, so daß es also den Anschein gewinnt, als habe Nicolaus entweder früher oder später, jedoch noch vor der Regierung des K. Justinian (zu dessen Zeit dem hl. Nicolaus mehrere Kirchen zu Constantinopel geweiht waren) gelebt, oder aber, er sei zu seiner Lebzeit unter der Regierung der KK. Constantin oder Constantius noch nicht so gefeiert gewesen, wie er es nach seinem Tode ward. Die übrigen Nachrichten über die Thaten und Wunder des hl. Nicolaus, von Metaphrastes (s. d. Art.) und andern spätern Legendisten aufgezeichnet, entbehren gleichfalls einer sichern historischen Authorität. Nach Suidas zeichnete ihn ein ganz außerordentliches Vertrauen auf Gott aus und hörte er nicht eher auf, zu Gott zu flehen, als bis seine Gebete für die, welche, um von ihren Uebeln befreit zu werden, zu ihm gekommen waren, mit Erhörung gekrönt wurden. So viel möchte aus Allem, was über die Thaten und Wunder des hl. Nicolaus berichtet wird, als gewiß sich herausstellen, daß er Unglücklichen und Bedrängten aller Art ein großer und mächtiger Fürbitter und Helfer war. In dieser Beziehung erzählt unter Andern die Legende von ihm, daß er einem Manne von adeligem Geschlechte, der aus Armuth die Unschuld seiner drei Töchter preiszugeben im Begriffe stand, dreimal nacheinander Nachts einen Säckel voll Gold in dessen Schlafgemach geworfen und dadurch die Unschuld der drei Mädchen gerettet und sie mit einer anständigen Aussteuer zur Verheirathung versorgt habe. Wohl liegt hierin die Veranlassung zu dem in mehreren katholischen Ländern noch gefeierten Nicolaustag als einem Kinderfeste, darin bestehend, daß am Vorabend des Nicolausfestes der hl. Nicolaus im Bischofsornat vor den versammelten Kindern des Hauses erscheint, den guten zur Belobung und Beschenkung mit vergoldeten Nüssen und andern Dingen, den bösen zur Verwarnung und Bestrafung durch den furchterlichen „Klaubauf“. Das Todesjahr des Heiligen ist unbekannt, der Todestag scheint der 6. Dec. gewesen zu sein, an welchem Tage von jeher das Nicolaus-Gedachtniß gefeiert wurde. Metaphrastes berichtet als eine ganz bekannte Thatsache, daß noch zu seiner Zeit aus dem Leibe des Heiligen wundersames Oel ausgeflossen sei, durch welches viele Kranke geheilt wurden. Im J. 1087 wurde Nicolaus' heiliger Leichnam nach Bari im Königreich Neapel übertragen, wo derselbe am 9. Mai desselben Jahres anlangte und seitdem häufig von Pilgerschaaren besucht wurde. Der Erzdiacon Johann von Bari schrieb aus dem Munde des Erzbischofs Urson von Bari, unter dessen Episcopat die Translation geschah, die Translationsgeschichte. Merkwürdig ist, daß der fromme Metropolit von Rußland, Ephraim (1090—1096) das von Papst Urban II. auf den 9. Mai gesetzte Fest der Translation nach Bari als einen allgemeinen Festtag für die gesammte russische

Kirche einführte, während die schismatische griechische Kirche dieses Fest nicht annahm, woraus hervorgeht, daß die russische Kirche, entstanden in der Zeit, da die orientalische Kirche von der occidentalischen noch nicht getrennt war, zur Regierungszeit Ephraims noch in Verbindung mit Rom stand, daher selbst Karamsin bemerkt, diese Thatsache beweise, „daß wir damals freundschaftliche Verhältnisse mit Rom hatten." Auch jetzt noch feiert die russische Kirche das Translationsfest, möchte es bald die Brücke werden zur Vereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche! S. Surius, 6. Dec., Tillemont Mem. t. VI., Theiner, Zustände der kath. Kirche beider Ritus in Polen und Rußland, Augsb. 1841. [Schrödl.]

Nicolaus von Straßburg, ein durch teutsche Predigten hervorragender Dominicaner des 14. Jahrhunderts, geboren zu Straßburg, Lesemeister zu Cöln und nachher Mitglied des besagten Ordens. Im J. 1326 übertrug ihm Papst Johann XXII. die Oberaufsicht über die Dominicaner und Dominicanerinnen der teutschen Provinz. Außer den teutschen Predigten verfaßte er eine noch ungedruckte lateinische Schrift mit dem Titel „de adventu Christi" und widmete sie dem Papste: er handelt darin über die Ankunft des Antichrists und die Wiederkunft Christi, und sucht mit ebensoviel Verstand als Gelehrsamkeit zu beweisen, daß den vielen Sagen und Prophezeiungen über die Zeit des Endes der Welt wenig zu trauen sei, da sich hierüber aus der hl. Schrift nichts bestimmen lasse und dieß zu wissen weder nütze noch fromme. Zeugt diese Schrift von dem Verstande und der Nüchternheit, sowie von der großen Belesenheit ihres Verfassers in den alten Classikern und in den christlichen und jüdischen Authoren des Mittelalters, so beurkunden seine in teutscher Sprache gehaltenen und geschriebenen Predigten außerdem ein inniges, bescheidenes, sanftes und demüthiges Herz und die Gabe eines instructiven, faßlichen, populären, ruhigen, von aller Uebertreibung fernen und angenehmen Vortrages. Mehrere Handschriften aus dem 14ten und 15ten Jahrh. haben uns diesen Predigt- und Sprachschatz aufbewahrt. Einige Gelehrte der neuesten Zeit ließen einzelne dieser Predigten abdrucken, wie Mone im Anzeiger für Kunde teutscher Vorzeit 1838, 271—280 und Hoffmann von Fallersleben in den altteutschen Blättern 2, 165—172; um die Herausgabe aller bisher aufgefundenen Predigten des Nicolaus, 13 an der Zahl, hat sich Franz Pfeiffer verdient gemacht und sie seinem Werke: „Teutsche Mystiker des 14ten Jahrh.", I. Bd., Leipzig 1845, einverleibt. Einige dieser Predigten, wie Nr. 1. 5. 6. 7. 9. 11. hielt Nicolaus den Dominicanerinnen zu St. Agnes in Freiburg, Nr. 8 den Dominicanerinnen zu Adelhausen in der Nähe dieser Stadt. Obwohl übrigens die ältern Litterarhistoriker gänzlich von ihm schweigen und in Quètifs und Echards „Scriptores ordinis praedicatorum" sich nicht einmal sein Name befindet, so hat er doch mit seinen Geistesproducten, insbesondere seinen Predigten, gerechten Anspruch auf Beifall und Anerkennung sowohl in Betracht des Inhalts wie der Form. Zwar stehen sie den Predigten des Bruder Berthold von Regensburg, den ascetischen teutschen Schriften des David von Augsburg und dem teutschen Heiligenleben des Hermann von Fritzlar nach: nichts desto weniger entbehrt die einfache Sprache, worin sie geschrieben sind, nicht des Schmuckes; verschiedene eingestreute Gleichnisse und Beispiele beleben den Vortrag; anziehende allegorische und moralische Deutungen der hl. Schrift machen einen belehrenden und erwärmenden Eindruck; ein kernhafter theologischer Gehalt bildet die Basis der sittlichen Forderungen und wird dem Verständnisse der Hörer und Leser in einleuchtender und practischer Weise nahe gelegt; Eucharistie, Beicht, Buße, Ablaß, gute Werke werden empfohlen, und insbesondere das unermeßliche Verdienst des göttl. Heilandes herausgehoben und die rechte Gottesliebe und vollkommene Umkehr des Herzens überall als die Hauptsache und auch als das Mittel hingestellt, wodurch man sich das Verdienst Christi zum Nachlaß aller Schuld und Strafe zuwende. — S. bei Pfeiffer l. cit. [Schrödl.]

Nicolaustag, s. Nicolaus von Myra.

Nicole, s. Jansenismus.

Nicopolis. Der Apostel Paulus bescheidet Tit. 3, 12. den Titus zu sich nach Nicopolis, wo er den Winter zuzubringen gedenke. Calmet versteht darunter mit Hieronymus (in Tit.) Nicopolis in Epirus, andere mit Chrysostomus ein Nicopolis in Thracien am Nessus; Hug (Einl. II, 297) dagegen sucht nachzuweisen, daß Issus in Kleinasien, zwischen Antiochien und Tarsus im östlichen Winkel von Cilicien, gemeint sei, welches von Alexanders Siege über Darius den Namen Nicopolis erhalten hatte. — Nicopolis ist auch der spätere Name des einen Emmaus (s. d. Art.)

Nider, Joh., kath. Theol., s. Husiten.

Niederaltaich, bayerisches Kloster, s. Passau.

Niederlande (Abfall der vereinigten Niederlande). Im October des Jahres 1555 hatte Philipp II. aus der Hand seines Vaters Carl V. zu den außerteutschen Besitzungen des Hauses Habsburg-Oestreich auch die durch Handel und Betriebsamkeit so reichen und blühenden Niederlande bekommen. Nach vierjährigem Aufenthalte daselbst kehrte der neue Herrscher nach Spanien zurück, um seine burgundischen Provinzen nie wieder zu sehen. Bei seinem Scheiden handelte es sich zunächst um die Entscheidung der wichtigen Frage, wer als Generalstatthalter des Königs an der Spitze der Verwaltung in den Niederlanden stehen sollte? Der hohe Adel derselben hoffte, daß die Landesregierung in seine Hände übergehen würde. Eitle Erwartung! Philipp II. war so verständig einzusehen, wie kirchlich religiöse und politische Rücksichten gleich dringend daran mahnten, sich nicht von dem guten Willen jener hohen Körperschaft abhängig zu machen, sondern für diesen wichtigen Posten eine Persönlichkeit zu bestimmen, auf deren treue Ergebenheit der König für alle Fälle rechnen konnte. Daher fiel seine Wahl auf seine natürliche Schwester Margaretha von Parma, welcher er die ausgezeichneten Männer Anton Perenot von Granvella, Bischof von Arras, Viglius von Aytta und Carl Graf von Barlaimont als nächste Rathgeber zur Seite stellte, während der hohe Adel Niederlands sich mit den Statthalterschaften in den Provinzen begnügen mußte. Aber nicht bloß die Häupter des Adels, die edeln Geschlechter des Landes überhaupt empfanden diese Verfügungen ihres Königs sehr schmerzlich. Von Carl V. begünstigt und vorgezogen, hatte der niederländische Adel großen Aufwand gemacht und sich dadurch vielfach in Schulden gestürzt. Nun zeigte sich aber die von Vielen genährte Hoffnung, durch Bedienstungen unter der neuen Regierung ihre Vermögensverhältnisse wieder zu ordnen, als eine durchaus irrige. Die Häupter des unzufriedenen hohen Adels waren die Grafen van Egmond, van Hoorn und Wilhelm von Nassau-Oranien. Da der Letztgenannte die Seele aller Machinationen, der Haupturheber und Förderer des Abfalls der Niederlande von der Krone Spaniens geworden ist, so ist es nothwendig, daß wir über seine persönlichen Verhältnisse Folgendes beibringen. Wilhelm war ein Sproß des teutschen Hauses Nassau-Dillenburg. Die erste Erwerbung dieser Familie in den Niederlanden war die Grafschaft Vianden in Luxemburg. Dazu kam später die Herrschaft Breda. Wie diese Besitzungen, so erwarb das Haus Nassau nach dem Tode Philiberts von Chalons und Orange gleichfalls durch Heirath die französischen Herrschaften desselben, so daß Graf Renatus von Nassau der erste seines Geschlechtes den oranischen Namen führte. Als derselbe 1544 vor St. Dizier blieb, folgte ihm in seinen niederländischen und französischen Besitzungen sein Vetter, unser damals erst eilf Jahre zählender Wilhelm. Im protestantischen Bekenntnisse erzogen, hatte er sich gleichwohl am Hofe Carls V. dazu verstanden, äußerlich sich als Katholiken zu bezeigen. Der Zwang, den er sich unter solchen Umständen anthun mußte, näherte und förderte, wie es scheint, das von Natur aus verschlossene, still aber scharf beobachtende, klug berechnende weit ausblickende, der größten Pläne fähige Wesen seines Geistes, so daß er den eine Seite seines Charakters so bezeichnenden Beinamen des „Schweigsamen“

mit Recht bekommen hat. In Holland stand seine Familie schon seit langer Zeit an der Spitze des Adels und sah ihre Bedeutung und Wirksamkeit noch beträchtlich erhöht, als Wilhelm von Nassau bei der Entfernung Philipps II. aus den Niederlanden die Statthalterschaft über Holland, Seeland und Utrecht bekommen hatte. Wenn aber sein Ehrgeiz sich dadurch nicht befriedigt fühlte, so trugen auch andere Verhältnisse dazu bei, ihn in eine gespannte Stellung zur Regierung zu bringen. Von den Wirkungen der Reformation waren natürlich auch die Niederlande keineswegs unberührt geblieben. Deßwegen wurde im Friedensschluß von Chateau Cambresis auch die Verabredung getroffen, daß die in der Religion entstandenen Ketzereien vom französischen und spanischen Hof gleichmäßig unterdrückt werden sollten. Der nächste Grund dazu lag darin, daß sich an die Reformation wie in Frankreich so auch in den Niederlanden Elemente politischer Revolution angeschlossen und schon früher energische Maßregeln der Regierung gegen das Unwesen der Wiedertäufer in Holland und Friesland nothwendig gemacht hatten. Von den neuen geheimen Verabredungen zur Unterdrückung der Ketzer soll Oranien in Frankreich, wo er als Geißel mit andern Adeligen für die richtige Ausführung des genannten Friedens weilte, Kunde bekommen und dadurch gegen Granvella (s. d. Art.) den Haupturheber dieser gegen die Ketzer gerichteten Unterhandlungen eine entschiedene Abneigung gefaßt haben. Bald zeigte sich nun für ihn eine Gelegenheit, seinen der Generalstatthalterschaft der Niederlande widerwilligen Sinn an den Tag zu legen. Philipp II. hatte bei seiner Rückreise nach Spanien in den Niederlanden 3000 Mann spanischer Truppen zur Unterstützung der Regierung zurückgelassen. Dieser beim Volke sehr unpopulären Maßregel suchte Margaretha von Parma das Herbe und Bittere dadurch zu benehmen, daß eines der niederländischen Adelshäupter an die Spitze der fremden Soldaten gestellt würde. Allein nun weigerte sich Wilhelm von Oranien so gut wie Egmond, das ihm angetragene Commando über dieselben zu übernehmen. Vielmehr richteten, statt der Regierung begütigend zur Seite zu stehen, beide Männer mit dem übrigen Adel Klagen und Anfeindungen gegen diese Soldaten wie gegen Granvella. Und als dieser bald darauf zur Cardinalswürde erhoben wurde, so schwellte dieß die Fluth des von den einen wie von Egmond offen zur Schau getragenen, von den andern wie von Wilhelm von Oranien im Stillen genährten Hasses wider ihn nur um so höher. Man verbreitete die giftigsten Satyren gegen den Cardinal, ja die Häupter der Unzufriedenen Egmond, Hoorn und Oranien verlangten in einer durchaus unbegründeten Beschwerdeschrift an den König im März 1562 geradezu die Abberufung Granvella's. Die Generalstatthalterin, nicht ohne Gewandtheit und Erfahrung, war doch den täglich schwieriger werdenden Verhältnissen keineswegs gewachsen. Hatte sie, statt militärische Verstärkung zu fordern, die Entfernung der 3000 Mann spanischer Truppen aus den Niederlanden durchgesetzt, so drang sie nunmehr auch unglückseligerweise selbst auf die Abberufung des Cardinals. Ihre Lage wurde aber, als der Verhaßte unter dem Hohn seiner Gegner das Land verlassen, nicht nur um nichts gebessert, sie mußte nothwendigerweise nur um so schlimmer werden. Denn nach Granvella's Entfernung nahmen die Häupter des unzufriedenen Adels ihre Stellen im Staatsrathe, den sie vorher nicht besuchen mochten, sofort wieder ein und sorgten nun auf's Eifrigste dafür, alle treuen Diener des Königs möglichst zu hindern und zu verdrängen und ihre Creaturen an deren Stellen zu bringen. Dadurch kam es so weit, daß, wie ein niederländischer Verehrer Oraniens (vgl. Leo, 12 Bücher Niederländ. Geschichten II. Bd. S. 425 und 426.) selbst gesteht, Würden und geistliche Aemter dem Meistbietenden feil waren und der Adel, der im Staatsrathe eine Stütze fand, sich Alles erlaubte. Was ferner den Plänen der Revolution in die Hände arbeitete, war der bekannte Plan der Regierung, neue Bisthümer in den Niederlanden zu gründen. Während die einen eine Dotirung derselben nur auf Kosten der Klostergeistlichen und Präbendarien erwarteten, fürchtete der ketzerischen Ansichten zugewandte Theil des Volkes strengere religiöse Aufsicht und sah in den neuen Bisthümern Surro=

gate der Inquisition. Dazu kam, daß Philipp II. im Jahre 1565 ernstlich darauf drang, dem Verfahren gegen die niederländischen Ketzer strenge seinen Lauf zu lassen. Jetzt schon wagte Oranien nebst andern Statthaltern kühn mit der Erklärung hervorzutreten, an eine Ausführung dieser Edicte sei in ihren Provinzen nicht zu denken, wolle man es aber dennoch versuchen, so bitten sie um Enthebung von ihren Aemtern. Wenn aber diese Männer dadurch sich als Patrone der den religiösen Neuerungen Zugethanen erklärten und indirect den Entschluß aussprachen, ihren fernern Widerstand gegen die Regierung auf den dadurch verstärkten ketzerischen Theil des Volkes zu gründen, so sorgte die Partei der Unzufriedenen nicht minder dafür, die gehässigsten und entstelltesten Nachrichten unter das Volk zu bringen, dasselbe durch Reden von Aufstand und fremder Hilfe, von der Eidbrüchigkeit des Fürsten auf die gewaltsame Schilderhebung vorzubereiten. Während so der Gang der Dinge in den Niederlanden mehr und mehr den Charakter kirchlich-demagogischer Umtriebe gegen die bestehende Staatsordnung annahm, hatte Wilhelm von Oranien, der immer als der treue Unterthan seines Königs erscheinen wollte, mit den teutschen, französischen und englischen Protestanten um Hilfe wider Philipp II. entweder selbst correspondirt oder durch Andere correspondiren lassen. Zugleich that einer seiner vertrautesten Freunde Philipp van Marnix gewiß nicht ohne vorausgegangene Verabredung einen bedeutsamen Schritt vorwärts auf der Bahn der Revolution. Derselbe schloß nämlich im Februar 1566 mit mehreren Freunden einen Bund zur Vertheidigung der niederländischen Freiheit wider fremde Unterdrückung. So entstand das bekannte Compromiß, in welchem die Verbündeten mit kluger Berechnung auf das Volk nur den populärsten Klagepunct, den Popanz der die Niederlande angeblich bedrohenden spanischen Inquisition hervorhoben. Diese Tactik durch Flugschriften gegen die Inquisition unterstützt, trug ihre Früchte; die Verbindung des Adels wuchs von Tag zu Tag, während die Generalstatthalterin sich nicht zu rathen und zu helfen wußte. So kam es, daß nicht nur die Zahl derjenigen, welche das Compromiß unterzeichneten, bald zweitausend Namen betrug, sondern daß man auch beschloß, der Regentin durch die vornehmsten Glieder des Bundes eine Bittschrift zu überreichen. Zu dem Ende versammelten sich, den 3. April 1566, 250 Edelleute zu Brüssel. Am 5. zogen sie, um der Demonstration das möglichste Aufsehen zu verleihen, paarweise zu der erbetenen Audienz, in welcher sie mit der bei ihnen obligaten Versicherung der Treue gegen den König der Generalstatthalterin eine Bittschrift überreichten, deren Inhalt im Wesentlichen mit dem des Compromisses übereinstimmte. Es ist bemerkenswerth wie Egmond, Hoorn und Wilhelm von Oranien wohl deßhalb, weil sie die möglicherweise schweren Folgen eines solchen Schrittes erkannten, jede entschiedene Theilnahme an den Plänen der 250 Edelleute sorgfältig zu vermeiden strebten. Aber das war bloßer Schein. Denn war unter der Zahl jener Adeligen nicht auch Wilhelms Bruder, Ludwig von Nassau; hatte jener nicht im Staatsrathe gegen die Bedenken der Annahme einer unter so auffallenden Umständen zu überreichenden Bittschrift gesprochen; waren die Vornehmsten der 250 Edelleute, Ludwig von Nassau und Brederode, die zu Brüssel ihr Quartier bei Wilhelm von Oranien genommen hatten, nicht sofort von den Grafen van Hoorn und Mansfeld besucht worden; hatten endlich die Verbündeten bei jenem Gastmahle, durch welches die Parteibezeichnung der G e u s e n aufkam, es wagen dürfen, die gewiß absichtlich erst nach aufgehobener Tafel eintretenden Grafen van Hoogstraten, Egmond, Hoorn und Wilhelm von Oranien mit dem Zurufe, „es leben die Geusen", zu empfangen, wenn sie nicht gewußt hätten, daß dieselben mit ihnen unter Einer Decke stecken? Die Verbündeten erreichten von der Regierung zunächst so gut wie gar nichts; aber ihre Demonstration verfehlte doch keineswegs auf die Stimmung Brüssels, ja der gesammten Niederlande mächtig einzuwirken. Auf's Klarste zeigte sich dieß, als sich der geusische Adel im Julius wieder in St. Trujen zusammenfand. Dießmal waren es schon 2000 Köpfe, alle bewaffnet und von zahlreicher Dienerschaft umgeben. Die

Versammlung, welche auch protestantische Prediger und unruhige Köpfe aller Art herangelockt hatte, ließ sich so tumultuarisch und gefahrdrohend an, daß Margaretha von Parma in ihrer Verlegenheit einen neuen falschen Schritt that, d. h. Wilhelm von Oranien und Edmond an die Geusen nach St. Truyen abordnete. Um dieselbe Zeit waren ketzerische Prediger aus Teutschland und Frankreich auch nach Westflandern und in die Nähe von Antwerpen gekommen, und stachelten durch Predigten unter freiem Himmel das durch Theurung und Handelsstockung bereits schwierig gewordene Volk noch mehr gegen die bestehende Staats- und Kirchenordnung auf. Umsonst verlangte die Generalstatthalterin vom Rathe von Antwerpen die gewaltsame Behinderung derselben; es half eben so wenig als sie alle Fremden, die keinen genügenden Aufenthaltsgrund nachzuweisen vermöchten, aus dem Lande auszuweisen befahl. Der Rath von Antwerpen entgegnete, daß dieser Befehl unausführbar sei; die Ketzer immer muthiger und stärker geworden, errichteten bei Antwerpen Wagenburgen, setzten nicht nur ihre Predigten unter freiem Himmel fort, sondern forderten bereits Duldung ihres Gottesdienstes in der Stadt selbst, in welcher durch falsche von der Partei der Geusen verbreitete Gerüchte über Gewaltsmaßregeln der Regierung Spannung und Unruhe von Stunde zu Stunde stieg und die ganze Bürgerschaft unter die Waffen brachte. Wer sollte das furchtbar drohende Ungewitter beschwören? Margaretha konnte ihre Person und Würde unmöglich bloßstellen; deßwegen war sie bereit, den Antwerpenern nach den Vorschlägen ihres Stadtmagistrates Oranien als Vermittler zu senden. Doch dieser weigerte sich anfänglich, die ihm angetragene Mission zu übernehmen. Erst nachdem die Bewegung zu Antwerpen eine solche Höhe erreicht hatte, daß er Margarethen alle Bedingungen vorschreiben, alle Zugeständnisse abtrotzen konnte, ließ er sich willig finden, in die unruhige Stadt zu gehen, in deren Nähe er von 30,000 Menschen mit den Häuptern der Geusen an der Spitze feierlich empfangen wurde. Sofort berichtete er nach Brüssel, so lange die Calvinisten zu Antwerpen unter den Waffen stünden, könne von Ruhe keine Rede sein. Darum gab er der Regierung den Rath, den wir schwach nennen müßten, wenn er nicht durch und durch aus perfider Berechnung der Umstände hervorgegangen wäre, den Rath nämlich, die Calvinisten durch Nachgiebigkeit zur Niederlegung der Waffen zu bewegen, ihm selbst aber die Anwerbung von Truppen zu gestatten! Margarethe willigte in Alles. Unterdessen waren Flandern und Artois Schauplätze der empörendsten Frevel geworden. Haufen fanatisirten, räuberischen Gesindels wälzten sich durch ihre Gauen, brachen in Kirchen und Klöster ein, zerschlugen Fenster, Altäre, Malereien und Sculpturen und plünderten was ihnen der Mühe werth zu sein schien, während Aehnliches zu gleicher Zeit in vielen Städten der nördlichen Territorien versucht oder vollbracht wurde. Es waren, wie Leo treffend sagt, die Früchte, die sich aus der von Oranien gepflegten Saat entwickelten. Die Milde, die man in Antwerpen gezeigt, erhielt hier ihren verdienten Lohn (a. a. O. S. 450). So lange Oranien in Antwerpen war, gebot es sein wohlverstandenes Interesse dringend, ähnlichen Gräueln in jener Stadt zu wehren. Kaum aber hatte ihn Margarethe zu einer Berathung nach Brüssel entboten, als der Pöbel auch dort in die Cathedrale einbrach und die andern Kirchen und Klöster räuberisch angriff. Als Margarethe auf die erste Kunde über die Unruhen in Flandern auf Gewaltmaßregeln dachte, trat ihr Egmond ganz wie Oranien mit der Vorstellung entgegen, daß es um die Anwendung der Gewalt in diesem Falle etwas Entsetzliches sei, denn man werde über 20,000 Menschen umbringen müssen. Der Erfolg der Vorstellung war derselbe wie hinsichtlich Antwerpens. Ja Margarethe beauftragte sogar in der Rathlosigkeit ihres Herzens Oranien, Egmond und Hoorn, mit den noch immer zu St. Truyen Versammelten einen Vertrag abzuschließen, welcher alle Forderungen derselben erfüllte. Freilich gedachte sie selbst nicht zu halten, was ihr die Adelspartei abgenöthigt hatte und schrieb in diesem Sinne an ihren Bruder nach Spanien. Aber dieß konnte

nicht nur nichts helfen, es mußte das Ansehen der Regierung nur noch mehr schwächen, der Revolution erhöhte Kraft und Stärke zuführen. Es ist nur zu richtig, wenn Leo über Margarethe urtheilt, daß ihre Schwäche der Empörung der Niederlande eine breitere Basis geschaffen, als Oranien jemals mit seinen politischen Hebeln allein vermocht hätte. Die Kirchengräuel hatten vielen Geusen, die keine Feindschaft gegen die katholische Kirche im Herzen trugen, die Augen geöffnet, so daß sie sich von ihren bisherigen Verbündeten offen oder im Stillen lossagten. Unter ihnen waren auch Hoorn und Egmond. So trat Oranien von nun an allein an die Spitze der weitern Entwickelung der Revolution, während Egmond in der nächsten Zeit der Regierung in Unterdrückung und Bestrafung den da und dort noch einzeln sich regenden Bilderstürmern die wichtigsten Dienste leistete. So standen die Sachen als die Generalstatthalterin im Frühling 1567 allen Beamten eine eidliche Versicherung der Treue gegen alle Majestätsverbrechen abforderte. Einige, wie Egmond, schwuren den Eid unbedenklich, andere erklärten ihren frühern Diensteid für hinreichend; der Rittmeister Brederode, eines der wildesten Häupter der Geusen, entzog sich dem Ansinnen durch Niederlegung seines Amtes; Oranien behielt das seinige, ohne durch Ableistung des geforderten Eides sich die Hände binden zu lassen. Mittlerweile hatte die Kunde über die schändlichen Kirchenfrevel und den der Generalstatthalterin abgezwungenen Vertrag den spanischen Hof in Unruhe und Aufregung versetzt; man berieth über die Maßregeln, welche in Betreff der Niederlande zu nehmen sein möchten. Eine Zeit lang schien es, als wenn Philipp II. selbst sich auf den Weg machen, die aufrührerischen Provinzen durch persönliche Gegenwart zur Ordnung, zu Ruhe und Frieden zurückzuführen versuchen würde. Zugleich verlautete, daß dem Könige eine bedeutende Kriegsmacht unter dem Commando des Herzogs von Alba vorangehen werde. Jetzt zeigte es sich, was die Regierung früher vermocht hätte, wenn sie Strenge gegen die Aufrührer hätte zeigen wollen. Denn die neuen Nachrichten trafen alle, denen wegen der vergangenen Frevel das Gewissen schlug, wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Derjenige, welcher als der Hauptschuldige an den vorangegangenen Unruhen und Gräueln Alles zu fürchten hatte und seine Partei doch noch nicht stark genug zu offenem Widerstande wußte, Wilhelm von Oranien floh mit seiner Familie nach Teutschland. Seinem Beispiele folgten fast alle Häupter des unzufriedenen Adels und eine so große Menge gemeinen Volkes, daß die Zahl der Flüchtlinge in Kurzem auf 100,000 Köpfe stieg. Mit diesen unfreiwilligen Auswanderungen kehrten binnen kurzer Zeit Ruhe, Ordnung und Gehorsam in allen Theilen der Niederlande wieder. Nunmehr erschien im Sommer 1567, nachdem Philipp II. seinen anfänglichen Plan aufgegeben, der Herzog von Alba mit ungefähr 20,000 Mann Truppen in den Niederlanden. Alba war eine durch und durch tüchtige, energische, dem Dienste seines Königs gänzlich ergebene Natur. An die Spitze der Militärverwaltung gestellt, gedachte er die Authorität der Regierung nicht bloß für die Zukunft aufs kräftigste zu wahren, sondern mit allen der vorangegangenen Frevel Schuldigen, deren er habhaft werden konnte, blutige aber verdiente Abrechnung zu halten. Anfänglich zwar trat er sehr milde und vorsichtig auf; er wollte wie es scheint die Natur der Verhältnisse an Ort und Stelle erst kennen lernen. Deßwegen blieb Egmond nicht nur selbst am Hofe, sondern beredete auch den Grafen von Hoorn nach Brüssel zu kommen. Auf einmal aber ließ Alba beide mit noch einigen andern Edelleuten im September 1567 in Haft nehmen, und jagte dadurch den Niederländern einen solchen Schrecken ein, daß noch 20,000 Menschen weiter flüchtig geworden sein sollen. Bald darauf gab Margarethe den ihr verbliebenen Theil der bürgerlichen Regierung auf, wodurch die ganze Verwaltung auf Alba überging. Zu Anfang des Jahres 1568 errichtete der neue Generalstatthalter den sogenannten Rath der Unruhen. Mochte ihn das Volk immerhin Blutrath nennen, er war „die ganz verdiente und selbst gebundene Ruthe für den früheren Muthwillen." Diese Behörde richtete ihre Thätigkeit zunächst gegen den hohen Adel, welcher die ganze

Bewegung veranlaßt und fortwährend getragen hatte, insbesondere gegen Wilhelm von Oranien und Alle welche das Compromiß unterzeichnet, an Unruhen Theil genommen oder Anstalten zu bewaffnetem Widerstand getroffen hatten. Durch diese Inquisitionen wurde eine Menge von compromittirten Leuten zur Flucht getrieben, und bildeten die wilden und räuberischen Schaaren der sogenannten Boschgeusen. Da Oranien sich auf die an ihn ergangene Ladung nicht gestellt hatte, so wurden seine niederländischen Güter confiscirt. Deßwegen sann er auf Krieg gegen Alba. Während aber dieser sich rüstete seinen Gegner im Felde zu bestehen, glaubte er den Aufrührern durch blutige Strenge beweisen zu müssen, daß er nicht der Mann sei, von dem sich mit bewaffneter Hand etwas ertrotzen lasse. Deßwegen ließ er am ersten Junius 1568 18 gefangene Edelleute, am 5. gleichen Monats auch Egmond und Hoorn als Theilnehmer an der Verschwörung Oraniens hinrichten. Ueber dieses Ende der beiden Grafen wissen wir nichts Treffenderes zu bemerken als was Leo sagt: „Egmond und die welche ähnlich dachten und handelten, wußten nicht, daß jede Revolution einen innern geistigen Verlauf hat, und daß man die Richtung, in welcher sie sich bewegt, entweder ganz brechen oder mit ihr fortgehen muß, daß aber alle die, denen zu Ersterem Kräfte oder Wille fehlen, und ebenso zu Letzterem die Geneigtheit, die also auf mittleren Stufen des Verlaufes Rast machen möchten, unfehlbar dem Verderben selbst verschrieben sind.“ (Niederl. Geschichten, II. Bd. S. 454 u. 455). Darauf warf sich Alba auf Wilhelms v. O. Bruder, den Grafen Ludwig von Nassau, welcher Friesland und Nordholland zu insurgiren gesucht hatte und brachte ihm eine gänzliche Niederlage bei. Nicht glücklicher war Wilhelm selbst, als er im September mit 20,000 Mann französischer und teutscher Söldner in die Niederlande einrückte. Alba, der Oraniens Geldmangel kannte, ließ sich klüglich in kein Treffen ein und nöthigte dadurch seinen Gegner die gedungenen Schaaren zu entlassen und sich nach Frankreich zurückzuziehen. Bis jetzt hatte Alba mit Kraft, Glück und Geschick seines hohen Amtes nach allen Seiten gewartet, und hätte er sich auch in Zukunft innerhalb der Grenzen seines bisherigen Verfahrens gehalten, so würde er seinem Herrn und Könige ohne Zweifel den Besitz der gesammten Niederlande gerettet haben. Allein nun trat er mit den bekannten neuen Finanzgesetzen hervor, mit dem Ansinnen an die Niederlande, von allem beweglichen und unbeweglichen Gute den hundertsten Pfennig ein für allemal, den zehnten Pfennig für immer von allen Kaufmannswaaren, so oft sie umgesetzt würden, endlich den zwanzigsten Pfennig von allem Erbe von Grundstücken und unbeweglichen Gütern zu erheben. Das war in der That ein vollkommener Bruch der vom Könige beschworenen niederländischen Verfassung. So entzündete der zehnte Pfennig unseligerweise die Brandfackel eines neuen fürchterlichen, langwierigen und folgereichen Krieges. Die niederländischen Kaufleute gaben nun dem Prinzen von Oranien das Geld zur Fortsetzung des Kampfes. Die Reformation, die sonst in den Niederlanden nie durchgedrungen wäre, errang durch diese Verletzung der merkantilen Interessen in einem großen Theile derselben dauernden Sieg. Das schwere Unrecht Alba's aufs beste ausbeutend gab Oranien nun zunächst Kaperbriefe zum Seeraube wider die Spanier aus. So bildeten sich die sogenannten Wassergeusen, die überall, wo sie erschienen, sich als Befreier des Landes vom zehnten Pfennig ankündigten und großen Enthusiasmus erregten, zumal da die spanischen Garnisonen der Städte da und dort sich sehr schlimm aufführten. Daher kam es, daß bald Nord- und Südholland im Aufstande waren und Friesland, Seeland und Geldern ihrem Beispiele folgten und die Lage Alba's immer kritischer wurde. Seine Finanzgesetze hatten schlechten Erfolg, die Zahlungen aus Spanien blieben aus, die Armee war wegen Soldrückständen schwierig, das Land überall in Gährung und Krieg zu Wasser und zu Lande zu führen. Denn außerdem, daß die Wassergeusen immer kühner und mächtiger wurden, rückte Oranien abermals mit einem Heere von 24,000 Mann in die Niederlande ein, vermochte sich aber im Süden so wenig zu halten, daß seit dem Herbste 1572

Holland, Seeland und das Utrechtische der Schauplatz des Krieges wurden. Unterdessen hatte man am spanischen Hofe eingesehen, daß es dringend nothwendig sei den bisherigen Generalstatthalter der Niederlande abzuberufen. Im Juli 1572 hatte deßwegen als sein Nachfolger der Herzog von Medina Celi mit neuen Truppen und Vorräthen bei Sluys in Flandern gelandet. Doch ohne die Leitung der Geschäfte zu übernehmen kehrte er im Herbste 1573 nach Spanien zurück, und Alba, das Unmögliche seiner Stellung erkennend, bat nunmehr selbst um seine Abberufung. So übernahm denn Don Luis de Zuniga y Requesens aus seiner Hand die Verwaltung am ersten December 1573. Doch Alba's Entfernung, die Zurücknahme der verhaßten Steuergesetze vermochte den Fortgang des Krieges nicht zu hemmen. Ganz Holland und Seeland waren bereits der ketzerischen Lehre ergeben, die Anhänger des alten Glaubens waren dort so grausam verfolgt worden als die Protestanten je von Alba. Nun war aber von einem Manne wie Philipp II. keineswegs zu erwarten, daß er den Protestantismus da wo er bereits Herr geworden, frei würde gewähren lassen. Statt friedlicher Ausgleichung blieb also nichts anders übrig als die kräftigste Fortsetzung des Kampfes bis Erschöpfung den einen oder den anderen Theil zur Nachgiebigkeit zwingen würde. Daher konnte der Friedenscongreß von Breda (1575) zu keinem erwünschtem Ziele führen. Bald darauf, den 5. März 1576, starb Alba's Nachfolger. Nach seinem Tode wurde die Sache der Aufständischen sehr wesentlich dadurch gefördert, daß die spanischen Soldaten bei den Finanzverlegenheiten der Regierung auch ihrerseits zu meutern begannen und für ihre Soldrückstände durch Plünderungen und Brandschatzungen in den treuesten Provinzen, Flandern und Brabant, sich selbst bezahlt machten. Diesen so äußerst günstigen Moment benutzte Oranien zu einer Aufforderung an die Flanderer sich mit ihm zu verbinden. So vereinigten sich im Frieden von Gent (1576) die nördlichen Provinzen mit den südlichen, um die fremden Soldaten, insbesondere die Spanier, aus dem Lande zu treiben. Inzwischen hatte Philipp II. seinen Halbbruder, Johann von Oestreich, zu seinem Statthalter in den Niederlanden ernannt. Um anerkannt zu werden, hatte er den Genter Frieden annehmen müssen, und suchte ihn eine Zeit lang auch zu halten. Allein in der unabhängigen Stellung der Stände, in dem Verhältnisse Oraniens, der bei weitem mächtiger war als der Generalstatthalter, in dem gegenseitigen Mißtrauen beider Theile wider einander, endlich und hauptsächlich in dem Religionspuncte lagen die Ursachen eines nothwendigen Bruches. Don Johann griff daher wieder zum Schwerte, brachte dadurch Alles unter die Waffen und ward für einen Feind des Landes erklärt. Als die Wallonen dem Frieden von Gent beitraten, hatten sie sich geschmeichelt, einen leitenden Einfluß auf die allgemeinen Landesangelegenheiten zu bekommen. Diese Hoffnung war eben so wenig erfüllt worden, daß fast alle Macht an Wilhelm von Oranien und seine Freunde überging. Deßwegen drangen die Wallonen jetzt darauf, einen andern rechtgläubigen Prinzen an die Spitze zu stellen, den Erzherzog Matthias von Oestreich. Ein Mann weniger schlau und berechnend als Oranien hätte diesem Vorschlage sich vielleicht aus allen Kräften widersetzt; Wilhelm ging unbedenklich darauf ein. Am 20. Januar 1578 leistete Matthias den Eid auf die Punctation, durch welche er nominell immer noch des Königs Generalgouverneur blieb, aber ganz die Stellung eines Fürsten der Niederlande bekommen sollte. Freilich hatte Oranien schon dafür gesorgt, daß Matthias ganz in seine und des Staatsrathes Gewalt kam. Zu gleicher Zeit begann wieder das blutige Spiel der Waffen. Die königlichen Truppen, nunmehr befehligt von dem durch militärische und andere Eigenschaften so ausgezeichneten Don Alessandro da Farnese erfochten über die Aufständischen einen gänzlichen Sieg bei Gemblours (31. Januar 1578) und bekamen in Folge davon eine Menge von Plätzen in Brabant und Hennegau in ihre Gewalt, während es im Norden dem Prinzen von Oranien gelang das wichtige Amsterdam zu erobern. Aber die zu Gunsten der katholischen Religion getroffenen Bestimmungen wurden weder hier noch in

anderen holländischen und südlichen Städten geachtet. Deßwegen konnte auch der von Matthias im Einverständniß mit Oranien und dem Staatsrathe vorgeschlagene auf Duldung des alten und neuen Bekenntnisses lautende Religionsfriede keine einmüthige Aufnahme in den Provinzen finden und blieb ein bloßes Project, welches keinen Theil befriedigte. Die Wallonen sahen ihre auf den Erzherzog Matthias gesetzten Hoffnungen bald gänzlich getäuscht. Als nun im Sommer 1578 der Pfalzgraf Johann Casimir durch Elisabeth von England mit Geld unterstützt, den Niederländern ein teutsches Hilfsheer zuführte, setzten die Wallonen, welche dem Uebergewichte des reformirten Elementes wehren wollten, ihre Forderung durch, zu dem Erzherzoge auch noch den französischen Herzog von Anjou zum Vertheidiger der niederländischen Freiheit zu wählen. So standen die Sachen als Johann von Oestreich am 1. October 1578 starb und den Don Alessandro da Farnese zum Nachfolger bekam. Dieser, mit einem sehr practischen Blicke die Lage der Dinge überschauend, beschloß auf dem schon von seinem Vorgänger gelegten Grunde weiter fortzubauen, d. h. den Bund seiner Feinde dadurch zu zerreißen, daß er sich zum Beschützer der durch den Genter Frieden und die Oranische Partei fortwährend gefährdeten Kirche erklärte und im übrigen von dem Grundsatze ausging, die politischen Rechte des Landes zu achten. So fielen ihm im Laufe des Jahres 1579 fast alle wallonischen überwiegend katholisch gebliebenen Provinzen wieder zu. Dieß führte die Union von Utrecht herbei, durch welche die sieben nördlichen Provinzen unbeschadet ihrer besonderen Rechte und Gewohnheiten sich zu einem in Absicht auf alle gemeinsamen Angelegenheiten untrennbaren Ganzen zusammenschlossen. Die Utrechter Union hatte die letzte Rücksicht auf Philipp II. und seine Rechte fallen lassen; Oranien war deßhalb vom spanischen Hofe in die Acht erklärt worden. Was konnten die Abgefallenen nunmehr thun, nachdem sie die heuchlerische Maske, für des Königs Rechte gegen aufrührerische Statthalter zu kämpfen, endlich einmal abgelegt hatten? Der Gedanke an die Gründung einer Republik war noch nicht hinlänglich befestigt und Oranien stand keineswegs so über alle Anfeindung erhaben da, daß man denselben unbedenklich zum Fürsten der abgefallenen Provinzen erheben konnte. Mußte man sich demgemäß an das Ausland wenden, so wäre es am gerathensten gewesen, die fürstliche Würde der Königin von England oder einem der mächtigeren protestantischen Fürsten Teutschlands zu übertragen. Allein ein solches Abkommen widerstritt so sehr den Interessen Oraniens, daß er abermals auf den geistig höchst unbedeutenden und leicht zu beherrschenden Herzog von Anjou verfiel, nachdem Matthias seiner Lage überdrüßig im Juli 1580 abgedankt hatte. Anjou ging darauf ein, fand aber in den Versuchen seine Macht zu erweitern an Oranien einen sehr thätigen und gewandten Gegner, während die Kriegsangelegenheiten wegen Geldmangels sich in nichts entscheidenden Begebenheiten hinzogen. Diesen Stand der Dinge wußte Don Alessandro sich vortrefflich zu Nutze zu machen. Denn nicht nur, daß er im Süden während des Jahres 1583 den Krieg mit großem Glücke führte, im April 1584 eroberte er auch Ypern und begann Gent und Antwerpen nachdrücklich zu bedrängen und gewann Brügge, Damme und das sogenannte Freie durch Vertrag im Mai 1584 seinem Könige wieder. In den südlichen Niederlanden fiel damit Oraniens Einfluß bis auf Null, im Norden hingegen befestigte er sich nach Anjou's Abgang so sehr, daß man daran war, ihm unter dem Titel eines Grafen die höchste Gewalt zu übertragen. Allein ehe noch alle betreffenden Stände und Städte sich über die Bedingungen dieser Uebertragung vollkommen geeinigt hatten, wurde Oranien, am Ziele seiner Wünsche angekommen, im Julius 1584 zu Delft ermordet. Nicht entmuthigt durch diesen Verlust beschlossen die Aufständischen in der Empörung zu verharren und stellten den zweiten Sohn Wilhelm's, Moritz von Nassau-Oranien, an die Spitze ihrer Angelegenheiten. In der nächsten Zeit nun traf die Sache der Abgefallenen eine Reihe so harter Schläge, daß es in der That eines heroischen Muthes bedurfte, um nicht alle Hoffnungen sinken zu

lassen. Wie im Jahre 1584 so führte Don Alessandro auch 1585 den Krieg mit eben so viel Nachdruck als Erfolg. Nachdem am 11. September 1584 das wichtige Gent durch eine sehr milde Capitulation in seine Hände übergegangen war, gewann er auf gleiche Weise auch Brüssel im März 1585 wieder und alle brabantischen Städte, mit Ausnahme von Mecheln und Antwerpen, folgten diesem Beispiele der Unterwerfung, bis auch jene zwei Städte, Mecheln im Julius, Antwerpen im August 1585, sich gezwungen sahen, ihre Thore dem siegreichen Feinde zu öffnen. Mächtig erwachte darum bei einem Theile der Abgefallenen die Sehnsucht wie früher nach französischer so jetzt nach englischer Hilfe und Unterstützung. Elisabeth von England, welche bisher schon an dem Kriege, wenigstens indirect, sich vielfach betheiligt hatte, ging nunmehr auf die Anträge der Niederländer um so lieber ein, als sie dadurch auf dem Continente einen Bundesgenossen gegen Spanien und Frankreich bekam und man ihr größere Einräumungen machte, als allen Fürsten, mit denen man früher wegen Uebertragung der Souveränetät unterhandelt hatte. Sie versprach also den Niederländern für die Dauer des Krieges 5000 Mann zu Fuß, 1000 Reiter und schickte ihnen im December 1585 als Befehlshaber ihrer Truppen den Robert Dudley, Grafen von Leicester. Dieser fand anfangs die willigste Aufnahme um so mehr als er sich als strengen Calvinisten darstellte. Doch auch seine Stellung wurde bald widerwärtig genug. Um einem Ueberwiegen fremder Macht zu wehren, beschloß und bewirkte die Oranische Partei das Gewicht des jungen Moritz von Oranien dadurch zu verstärken, daß ihm die Statthalterschaft in Holland und Seeland übertragen wurde. Leicester, welcher die Bedeutung dieser Ernennung sehr gut durchschaute, strebte nicht ohne Erfolg dahin, sich durch Gewinnung der aus Flandern und Brabant in großer Anzahl Ausgewanderten eine eigene und ergebene Partei zur Vergrößerung seiner Macht zu schaffen, indem diese Ausgewanderten durch ihren strengen Calvinismus einen Gegensatz gegen die laxere Staatenpartei bildeten. Dadurch wurde aber die Stellung Leicesters, insbesondere gegen die Stände von Holland und Seeland, eine so unfreundliche, daß das Mißtrauen der Niederländer wider ihn sehr bedeutend zunahm, zumal da das Kriegsglück auch im Jahre 1586 kein besseres wurde. Darum nahm Leicester im November Urlaub nach England, nachdem er vorher noch eine neue Admiralität für Flandern errichtet und für die Zeit seiner Abwesenheit dem Staatsrathe die Hände vollkommen gebunden hatte. Wenn dadurch das Mißvergnügen der Niederländer nur gesteigert wurde, so verlor Leicester vollends alles Zutrauen, als einige von ihm bestellte englische Commandanten fester Plätze dieselben an die Spanier übergaben. Im Julius 1587 betrat Leicester den niederländischen Boden wieder. Doch das abermalige Fehlschlagen aller auf Erweiterung seiner Gewalt abzielenden Pläne entleidete ihm seine Stellung in dem Grade, daß er im December 1587 die Statthalterschaft niederlegte. Bis die darüber aufgesetzte Urkunde den Niederländern ausgehändigt wurde (April 1588), gewann seine Partei Zeit zur Erregung von allerlei Unruhen. Das für Leicester in Pflicht genommene und wegen Soldrückständen unzufriedene Kriegsvolk begann in Holland, Seeland und Nordbrabant fast allerorten sich zu empören. Dieser Zeitpunkt, vom Januar bis Mai 1588, hätte den Niederländern, trotz der heldenmüthigsten Anstrengungen, leicht verderblich werden können, wenn Don Alessandro im Stande gewesen wäre, den Krieg mit aller Energie zu führen. Allein da König Philipp damals die bekannte sogenannte unüberwindliche Armada wider England ausrüstete, betrachtete er den niederländischen Krieg so sehr als Nebensache, daß er Don Alessandro selbst für das neue Unternehmen zu verwenden gedachte. In der That brachte dieser mit Aufbietung aller seiner Kräfte unter den schwierigsten Umständen eine ansehnliche Flotte zu Sluys zusammen. Doch Philipp's II. Armada wurde bekanntlich vernichtet. Alessandro hatte Zeit und Geld nutzlos verschwenden mussen und sah sich durch die Wendung der Dinge, welche inzwischen in Frankreich zu Gunsten des Hauses Bourbon erfolgt war, auch noch in die Nothwendigkeit versetzt,

einen Theil seiner Streitkräfte nach dieser Richtung hin zu verwenden. So gelang es den Aufständischen sich nicht nur von 1588—90 zu behaupten, sie konnten von frischem Muthe beseelt 1591 und 92 sogar mit großem Glücke wieder in die Offensive übergehen, während Don Alessandro auf seinem dritten Zuge nach Frankreich im December 1592 zu Arras mit Tode abging. Seine nächsten Nachfolger, der Graf von Mansfeld, der Erzherzog Ernst von Oestreich, der Graf Fuentes und nach ihm der Erzherzog Albrecht von Oestreich vermochten den Krieg weder nach der französischen noch nach der niederländischen Seite hin mit besserem Glücke zu führen. Der spanische Hof mußte deßwegen nicht nur aller Hoffnung entsagen, die gesammten Niederlande wieder zu gewinnen, sondern es stellte sich, wenn nicht auch noch die treugebliebenen Provinzen verloren gehen sollten, die Nothwendigkeit des Versuches heraus, wenigstens mit einem Theile der Feinde ein Abkommen zu treffen. Darum schloß Philipp II. im Mai 1598 mit Frankreich den Frieden von Vervins und anerkannte Heinrich den Vierten als König des Landes, nach dessen Krone er selbst die Hand ausgestreckt hatte. Die Niederländer verloren dadurch wenig, indem Heinrich IV. ihnen unter dem Titel heimzuzahlender Schulden jährliche Subsidiengelder für die Folgezeit zufließen ließ und Elisabeth von England ihre directe und erklärte Bundesgenossin blieb. Unmittelbar nach dem Abschlusse des Friedens von Vervins verlobte Philipp II. seine Tochter, Clara Eugenia, mit dem oben genannten Erzherzog Albrecht in der Weise, daß jene diesem als Heirathsgut die Souveränetät über die bisher spanischen Niederlande beibringen sollte, nur daß für den Fall einer kinderlosen Ehe der Rückfall an die Krone Spanien bedungen war. Der neue Souverän suchte Frieden mit den Aufständischen, und erst als diese sich desselben weigerten, griff auch er wieder zum Schwerte. Indeß hielten beide Theile einander in den Feldzügen von 1598—1604 so ziemlich das Gleichgewicht; denn war auch das Kriegsglück im Ganzen mehr für die Aufständischen, so hatten diese doch durch den von Jacob I., dem Nachfolger Elisabeth's von England, mit Spanien geschlossenen Frieden einen mächtigen Bundesgenossen verloren. Deßwegen legte sich das Bedürfniß des Friedens beiden Theilen dringend nahe. Doch führten die darüber eröffneten Unterhandlungen so wenig zu einem gedeihlichen Ziele, daß man froh war, es im April 1609 zu dem zwölfjährigen Waffenstillstande von Antwerpen zu bringen, durch welchen der status quo rücksichtlich des Territorialbesitzes angenommen, die vereinigten Provinzen wenn auch noch nicht formell so doch factisch und stillschweigend als souveräne Macht anerkannt wurden. Nach Ablauf des Stillstandes begann, auf die Weigerung der vereinigten Staaten sich dem ehemaligen Herrscher wieder zu unterwerfen, die zweite Periode des verheerenden Krieges, während dessen die südlichen Niederlande nach dem unbeerbten Tode von Clara Eugenia (December 1633) wieder an Spanien zurückfielen. Doch vermochte dieses die abgefallenen Provinzen keinesweges wieder unter seine Botmäßigkeit zu bringen. Denn außer dem frischen Gefühle der Freiheit lieferte den vereinigten Staaten hauptsächlich Handel und Betriebsamkeit die nöthigen Mittel zur Fortsetzung des Kampfes. Dazu kam, daß Frankreich unter der Verwaltung des Cardinals Richelieu im Jahre 1635 abermals den Krieg an Spanien erklärte, der Abfall Portugals Spanien lähmte, die Fortschritte Gustav Adolphs in Teutschland die Niederländer auch von dieser Seite deckte. Und wenn der Landkrieg im Ganzen betrachtet von beiden Theilen ziemlich schläfrig geführt wurde und keine bedeutenden Resultate gewährte, so waren die Niederländer zur See so glücklich, ihren Feinden die empfindlichsten Schläge beizubringen. So war es ihnen, nur um Einzelnes herauszuheben, im Jahre 1628 gelungen, die spanische Silberflotte zur Ergebung zu zwingen, wodurch sie eine Beute von fast zwölf Millionen Thalern gewannen; so hatte der niederländische Admiral Martin Tromp, im October 1639, eine große spanische Flotte gänzlich geschlagen und zerstreut. Im Laufe des Jahres 1643 waren endlich die den allgemeinen Frieden Europa's bezweckenden Congresse von Münster und Osnabrück

zusammengetreten und die Niederländer sowohl als die Spanier sehnten sich endlich so sehr nach dem Ende des Krieges, daß auf diesem Kampfgebiete die Waffen schon seit 1647 ruhten. Im Januar 1648 wurde endlich durch die beiderseitigen Bevollmächtigten der Friede unterzeichnet, in welchem der König von Spanien allen Ansprüchen auf die vereinigten Niederlande für sich und seine Nachkommen entsagte und dieselben als freie und selbstständige Staaten anerkannte. Ueber den Aufstand der Niederländer ist eine große Menge von Schriften von Zeitgenossen und Spätern erschienen, von denen die einen im spanischen, die andern im niederländischen Interesse gehalten sind. Die beste, die Wage der Gerechtigkeit nach beiden Seiten hin streng festhaltende Darstellung findet sich bei Leo, 12 Bücher niederländischer Geschichten, S. 376—796. Sehr dankenswerthe „Beiträge zur Geschichte und Charakteristik Belgiens“ geben für die Zeit der Anfangs jener Revolution die historisch-politischen Blätter im sechsten Bande S. 193—210 und 269—290. In Betreff der kirchlichen Organisation der Niederlande vgl. den Art. Mecheln. [Allgayer.]

Niedermünster, s. Hohenburg.

Niem, s. Dietrich von Niem.

Niemeyer, August Herman, Kanzler und Professor der Theologie zu Halle, ist den 1. September 1754 zu Halle geboren. Nach dem Studium der schönen Wissenschaften bildete er sich besonders unter Semler und Nösselt in der Theologie aus. Im J. 1777 zum Magister promovirt, las er anfänglich Philologie. Daneben begann er schon jetzt seine sehr umfangreiche schriftstellerische Thätigkeit. Er edirte 1778 Homer's Ilias mit Anmerkungen, 1781 Sophocles Philoctetes, Euripides, Hecuba, Medea, Iphigenia. Zugleich hatte er auch seine Befähigung für die Theologie durch Bearbeitung einer Charakteristik der Bibel, 5 Thle., 1775—82 bekundet. Vor Vollendung dieses Werkes (1780) wurde er außerordentlicher Professor der Theologie und Inspector des theologischen Seminars, 1784 aber Ordinarius und Inspector des königlichen Pädagogiums, dem er selbst seine erste Bildung verdankte, endlich 1787 Mitdirector des Halle'schen Waisenhauses. Die genannten Institute verdanken Niemeyer sehr viel, eines derselben aber lenkte seine Thätigkeit auf ein Fach, durch das er uns besonders bekannt geworden ist. Er erfaßte den hohen Werth der Pädagogik für Schulmänner und Geistliche. Zur Ausbildung der erstern errichtete er 1787 ein pädagogisches Seminar und 1796 veröffentlichte er seine durch Studium und Erfahrungen gewonnenen „Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts“, ein Werk, das acht Auflagen erlebte. Die in dieses Werk aufgenommenen Materien machen den Verfasser zum Eclectiker, während ihn die aufgestellten und durchgeführten Principien so ziemlich in die Reihe der humanistischen Gefühlspädagogen stellen. Basedows Grundsätze, obschon er sie kritisch beleuchtet, übten auf ihn großen Einfluß. Neben diesem Fach las er Moral, Homiletik, practische Theologie, später Einleitung und Encyclopädie. Ueber Homiletik und practische Theologie besitzen wir von ihm Compendien (1786 und 1790), die später unter dem Titel: „Handbuch für christliche Religionslehrer“ vereinigt wurden und sechs Auflagen erlebten. Niemeyer huldigte als Lehrer und Schriftsteller der rationalistischen Richtung. Das Licht Luthers wurde consequenter Weise bereits wieder beleuchtet; zu denen, die den Läuterungsproceß fortsetzten, gehörte er. Dieß zeigt sich besonders in seiner practischen Theologie. Da aber diese Grundsätze dem preußischen Ministerium von Wöllner nicht zusagten, so bereiteten sie Niemeyer und seinen Genossen mehrfache Kämpfe, die erst unter dem folgenden Könige endigten. Die Katastrophe von 1806 verursachte ihm neuen Kummer. Nach der für Preußen unglücklichen Schlacht bei Jena und Auerstädt wurden Niemeyer's beide Wohnhäuser das Quartier für Napoleons Generalstab. Die Universität wurde aufgehoben. Während sich Niemeyer über diese Zeit bei seinen geliebten Franke'schen Stiftungen aufhielt (er war ein Urenkel von Franke), wurde er Napoleon als Anhänger Preußens verdächtigt, auf einmal mit vier andern Leidensgefährten durch einen französischen Oberst

aus seinem Aufenthaltsort als Geisel abgeholt und weiter gegen den Rhein zu nach Frankreich geführt, wo er bis zum September des Jahres verblieb. Am 9. October kehrte er nach Halle zurück. Nach dem Frieden zu Tilsit wurde Niemeyer unter dem neugegründeten Königreich Westphalen Kanzler und rector perpetuus der Universität Halle, die durch sein persönliches Verwenden in Cassel wieder hergestellt worden war. Einen Ruf nach Berlin lehnte er ab. Als Niemeyer 1813 mit der Universität und den Einwohnern das Vordringen der Kosacken und Preußen begrüßte, hob Napoleon im Mai desselben Jahres die Universität abermals auf; allein die Ereignisse bei Leipzig änderten den Gang der Dinge und Niemeyer blieb in Amt und Würde; er stieg in der Gnade des Königs und erhielt von ihm den rothen Adlerorden der 3. und später der 2. Classe, wie er denn bei seinem Fürsten für die Universität ein bleibend wirksamer Fürsprecher war. Noch in seinem 65. Lebensjahr machte er eine Reise durch das nördliche Teutschland nach England. Seine Beobachtungen auf dieser, wie auf einer Reise nach Holland und einer andern nach Italien hat er in einer vierbändigen Beschreibung mitgetheilt. Ein Jahr nach seinem Amtsjubiläum, das er am 18. April 1827 feierte, und dessen Feier die Stadt durch eine Bürgerkrone, der König aber durch 40,000 Thaler zum Bau eines eigenen Universitätsgebäudes auszeichnete, nahte das Ende des kurz zuvor noch rüstigen und kräftigen Greisen. Er beschloß sein vielbewegtes Leben am 7. Juli in Folge eines Schlaganfalls. Es ist gewiß, daß er eine reiche Kraft entwickelte, und auf seine Zeit einen großen Einfluß übte, vorzugsweise aber sowohl nach seinen Vorlesungen als Schriften für die practische Theologie thätig war. Als Vorsteher des pädagogischen und theologischen Seminars wirkte er besonders viel für die Verwaltung des Predigtamtes. Er predigte selbst häufig an der Universität; später jedoch beschränkte sich seine geistliche Beredtsamkeit auf feierliche Gelegenheitspredigten: 1786 die Gedächtnißrede auf Friedrich des Gr. Tod; 1797 auf König Wilhelm II., 1807 zu Paris in der dänischen Capelle. Viele seiner Reden sind gedruckt. Sofern Niemeyer dadurch auch die Belebung des religiösen Sinnes fördern wollte, fügen wir hier seine religiösen Lieder bei. Von ihm sind die Lieder: „Laßt unsrem Vater, laßt uns singen aus voller Seel' ein dankbar frohes Lied! o daß von meinen Lebenstagen doch keiner u. s. w.! Geist der Andacht senke du dich in unsere Seele nieder“ u. a. Ebenso bearbeitete er das religiöse Drama. Alle diese Lieder, wie seine Oratorien, z. B. Abraham auf Moria, Lazarus oder die Feier der Auferstehung, die Passionscantate, die Feier des Todes Jesu u. a. sind gesammelt, 2. Aufl. 1828. Zu seinen ascetischen Schriften gehören Philotas zur Beruhigung für Leidende 1779, Trostschrift zur Aufrichtung für Leidende 1783—89, Timotheus zur Erweckung der Andacht 1789. Indeß soll er durch eine Vorliebe für äußerlichen Anstand und Formalität, durch ein Haschen nach adeligem und fürstlichem Umgange in weiteren Kreisen für den Anfang seiner Bekanntschaft weniger Einnehmendes gehabt haben. Unter Verweisung auf die angegebenen Schriften führen wir bloß noch zwei von ihm an. Um den künftigen Theologen beim Beginne ihrer Laufbahn bereits eine gute Grundlage für ein gedeihliches Wirken im Predigtamt zu verschaffen, bearbeitete Niemeyer 1801 für die oberen Classen des Gymnasiums ein Lehrbuch, das wegen der Anordnung seines Stoffes, wegen seiner Klarheit und Präcision unter seine vorzüglichsten Arbeiten gerechnet wird und eine solche Verbreitung fand, daß bis zum J. 1825 14 Auflagen nothwendig wurden. Für die Lehrer versah er es mit Anmerkungen und Zusätzen und fügte eine zweckmäßige Abhandlung über die Methodik bei. Mit Uebergehung seiner sehr zahlreichen, kleinern pädagogischen, exegetischen, homiletischen, biographischen Schriften schließen wir mit einer Sammlung von Briefen an christliche Religionslehrer, 2 Bde. 1803. (Vgl. die Biographie zu den Grundsätzen der Erziehung und des Unterrichts von Niemeyer 1832; Necrolog der Teutschen, 6. Jahrg. 1828, 2. Thl. S. 544 ff.) [Stemmer.]

Nil, s. Aegypten.

Nilus, der ältere, mit dem Zunamen der Weise, einer der ausgezeichnetsten Einsiedler und Asceten des Orients, geboren in der zweiten Hälfte des vierten Jahrh. zu Ancyra in Galatien, stammte aus einer vornehmen und reichbegüterten Familie, genoß, wie auch seine Schriften beweisen, eine wissenschaftliche Erziehung, war vor seinem Einsiedlerleben verheirathet und soll einige Zeit Präfect der Stadt Constantinopel gewesen sein. Nachdem ihm Gott in der Ehe zwei Kinder geschenkt hatte, zog er sich mit Beistimmung seiner Gemahlin, der er eines seiner Kinder zurückließ, während er das andere, einen jungen Knaben Theodul mit Namen, mit sich nahm, zu den Anachoreten auf Sinai zurück (um 390), die ein äußerst strenges Leben in abgesonderten Zellen und Höhlen führten und viele durch Bildung und Heiligkeit ausgezeichnete Männer unter sich zählten. Hier lebte er viele Jahre mit seinem Sohne der strengsten Ascese hingegeben und in mannigfachen innern Kämpfen einen großen Reichthum von Erfahrungen sammelnd, womit er in seinen zahlreichen Briefen und andern Schriften in weiten Kreisen bei Personen aus allen Ständen, namentlich bei Einsiedlern und Mönchen großen Nutzen schaffte. Wohl blieben auch seine aus der Einsamkeit Sinais nach allen Seiten hin ausgehenden schriftlichen Mahnungen und Rügen an Bischöfe, Geistliche, Vornehme und andere Personen nicht ohne Erfolg, und um den Glauben und die Reinheit desselben machte er sich gleichfalls verdient, indem er in seinen Schriften die Heiden, Gnostiker, Manichäer, Arianer, Origenisten, Novatianer und Adelphianer bekämpfte. Um den hl. Chrysostomus, dessen Schüler er genannt wird, nahm er sich bei dem Kaiser Arcadius, der sich zu dessen Verbannung hatte verleiten lassen, mit rücksichtslosem Eifer an. Der Kaiser hatte nach dessen Verbannung an Nilus geschrieben und ihn um sein Gebet zur Abwendung der über Constantinopel hereingebrochenen Drangsale ersucht. Wie, antwortete Nilus, könne der Kaiser erwarten, Gott werde sich gegen Constantinopel gnädig erweisen, da diese Stadt so viele Verbrechen begehe, da man den hl. Chrysostomus, die Säule der Kirche, das Licht der Wahrheit, den Herold Jesu Christi verbannt habe? Wie könne er (Nilus) sein Gebet mit dem Gebete einer Stadt vereinigen, wo solche Dinge geschähen? Zugleich vertheidigte Nilus die edle Freimuth des verbannten Patriarchen, womit er furchtlos auch gegen die vornehmen Sünder gepredigt hatte und bemerkt unter Anderm, jene Bischöfe, welche den Kaiser zur Verbannung des Chrysostomus verleitet hätten, hätten dieß aus Eifersucht gegen die Tugend dieses großen Mannes gethan. — Viele Jahre hatte Nilus auf Sinai zugebracht, als sein unterdeß herangewachsener Sohn Theodul von den Saracenen, welche die Einsiedler auf Sinai überfielen, in die Gefangenschaft abgeführt wurde. Anfangs bestimmt, den Göttern zum Opfer geschlachtet zu werden, entkam Theodul nach heißem Gebet diesem Tode dadurch, daß die Saracenen an dem Tage, an welchem sie ihn vor Sonnenaufgang opfern wollten, erst nach Sonnenaufgang erwachten; daher begnügten sie sich, ihn zu verkaufen, und so gerieth er in die Hände des Bischofes von Eleusa in Palästina, welcher, von Theoduls Tugend eingenommen, ihn in den Clerus aufnahm und mit dem Dienste des Meßners und Pförtners der Kirche zu Eleusa betraute. Inzwischen suchte Nilus seinen Sohn auf und fand ihn zu seiner unbeschreiblichen Freude zu Eleusa. Dieses Ereigniß fällt ungefähr in den Anfang des fünften Jahrh. Nachdem beide, Vater und Sohn, von dem Bischofe zu Eleusa zu Priestern geweiht worden waren, kehrten sie wieder nach Sinai zurück. Um 430 lebte Nilus noch; sein Todesjahr läßt sich nicht bestimmen. Am 12. Nov. verehrt ihn die orientalische und occidentalische Kirche als Heiligen, und am 14. Jänner wird das Gedächtniß seines Sohnes Theodul und jener Sinaiten gefeiert, welche bei dem Ueberfalle der Saracenen gemartert und getödtet worden waren. — Von Nilus hat man verschiedene Schriften, die sich vorzugsweise mit der Unterweisung der Mönche und Einsiedler beschäftigen. Nilus, bemerkt Tillemont, benützte seine Eloquenz zu Schriften, die zur Tugend anleiten und zugleich durch Styl und Gedanken so angenehm sind, daß man sie mit viel Vergnügen liest; und Dupin nennt

Nils Briefe ein Magazin von unendlich viel schönen und guten Gedanken über alle Arten von Gegenständen. Leider sind einige von Nils Schriften verloren gegangen, wie z. B. sein Werk gegen die Heiden; die auf uns gekommenen sind: Eine Abhandlung vom Gebete, eine vom ascetischen Leben, eine an den Mönch Agathius, welche den Namen Peristeria führt — eine Abhandlung über die freiwillige Armuth an die Diaconissin Magna von Ancyra — Tractate, zwei, an Eulogius über die Ascese und über die den Tugenden entgegengesetzten Laster — ein Tractat über den Vorzug des Einsiedlerlebens vor dem Leben der Mönche in Städten — mehrere Sammlungen von Sprüchen, die aber zum Theile dem Evagrius angehören — Tractate über die acht bösen Geister und über die bösen Gedanken — eine Rede über Luc. XXII., 36, nebst Fragmenten aus andern Reden — Erzählungen von der Ermordung der Einsiedler von Sinai und der Gefangennehmung des Theodul — eine Rede auf den nitrischen Mönch Albianus — eine Exposition des hohen Liedes, die den Commentarien des Gregor von Nyssa, Maximus und Psellus über das hohe Lied beigemischt ist, so daß man nicht weiß, was dem hl. Nilus angehört. Das Handbuch Epictets (s. d. A.) und wahrscheinlich auch der Tractat oder die Rede über verschiedene moralische Gegenstände sind nicht von ihm, wie auch einige andere Bücher, die Nils Namen tragen. Mit Unrecht ist Nilus von Einigen als Gegner der hl. Bilder in Kirchen gehalten worden; nur dem Uebermaße und den symbolischen Gemälden von Thiergestalten und ähnlichen Naturgegenständen galt seine Abmahnung an einen vornehmen Mann zu Constantinopel, der eine Kirche erbauen und mit vielen dergleichen Gemälden schmücken wollte. S. Tillemont, Mém. XIV, Dupin, Bibl. III u. IV, Bolland. ad 14. Januarium, Leo Allat. ep. s. Nil. Romae 1668, J. M. Suaresius opp. s. Nil. Romae 1673 etc. [Schrödl.]

Nilus, der jüngere, Mönch und Einsiedler in Süditalien, Stifter verschiedener Klöster, geboren zu Rossano um 910, von griechischer Abkunft, ward gleich nach seiner Geburt von seinen Eltern der jungfräulichen Gottesmutter dargebracht und erhielt eine fromme Erziehung. Von Kindheit an las er gerne in den Leben der großen hl. Mönche und Einsiedler Antonius, Saba, Hilarion und Anderer, floh das Sittenverderben in den Häusern der Vornehmen, bildete seinen scharfsinnigen Geist durch Studien und verabscheute „phylacteria et adjurationes“, obgleich er Bücher über dergleichen Superstitionen aus angeborener Wißbegierde las. Seine Schönheit zog die Augen des andern Geschlechts auf ihn und verwickelte ihn, wie es scheint, in ein unerlaubtes Verhältniß zu einem Mädchen, mit welchem er eine Tochter erzeugte; doch spricht sich seine Biographie nicht klar genug aus, ob er mit dieser Person wirklich in einem sündhaften Verhältnisse gelebt habe oder ehelich mit ihr verbunden gewesen sei. Sei dem wie ihm wolle, bald nach der Geburt seiner Tochter folgte Nilus seinem in einer Krankheit wieder erwachten Zuge nach einem gottgeweihten und einsamen Leben und trat in das Kloster des hl. Mercurius ein, in welchem wie in einigen andern benachbarten Klöstern mehrere ausgezeichnet fromme und mit der Lesung der hl. Schrift und Väter beschäftigte Mönche lebten. Strenger Bußgeist, Armuth, Keuschheit, Gehorsam, Demuth, Gebet, verbunden mit heiligen Studien und überschattet mit den Charismen des hl. Geistes erwarben dem Nilus bald ein großes Ansehen in seinem und andern Klöstern und in der ganzen Umgegend, und erwirkten ihm von seinen Obern die Gunst, auf einem benachbarten Berge in einer Felsenhöhle als Einsiedler leben zu dürfen. Diesen Aufenthalt vertauschte er in der Folge etliche Male mit andern einsamen Orten und da sich überall Schüler um ihn versammelten, entstanden dadurch mehrere neue Klöster. In seiner Einsamkeit steigerte er die Strengheiten seiner Lebensweise bis zur und über die Höhe seiner heiligen Vorbilder, des hl. Antonius u. s. w. Damit vereinigte er Handarbeit, fleißiges und schönes Bücherabschreiben und Lectüre der hl. Schriften und Väter, der griechischen nicht bloß, sondern auch der lateinischen; daher er unter Anderm eine Pilgerreise nach Rom unternahm, um die Schwellen der Apostel zu besuchen

und sich Bücher zu verschaffen, daher er auch als kenntnißreicher und erleuchteter Lehrer von Geistlichen und Weltlichen mit Fragen über den Sinn der hl. Schriften und über religiöse und kirchliche Gegenstände oft angegangen wurde, die er salbungsvoll und ebenso gelehrt als practisch und auf die Zustände der Fragenden passend beantwortete, oder wenn es unnütze und vorwitzige Fragen waren, nicht ohne heilsames Salz abwies. So fragte ihn einst ein vornehmer Wüstling, ob Salomo nicht selig geworden, worauf Nilus entgegnete: „Was geht es uns an zu wissen, ob Salomo selig oder verdammt worden ist, nicht ihm, sondern uns ist es gesagt, wer eine Frau lüstern ansehe, habe schon einen Ehebruch begangen. Von Salomo aber lesen wir nicht, wie von Manasse, daß er Buße gethan." Auf die Frage eines Priesters, was die verbotene Frucht im Paradiese gewesen, antwortete Nilus: „Ein wilder Apfel", und da Alle lachten, sprach er: „Auf eine solche Frage gehört eine solche Antwort; Moses nannte jene Frucht nicht und wie wollen wir sie erkennen? Du fragst nicht, wie du gebildet und in das Paradies gesetzt worden bist, welche Gebote du erhalten und übertreten hast, weßhalb du vom Paradiese und dem Reiche Gottes ausgestoßen worden bist und wie du wieder zur alten Würde dich erheben kannst, und du fragst mich nach dem Namen eines Baumes, der wie alle übrigen ist?" In ähnlicher Weise belehrte er bei jeder Gelegenheit Alle, die mit ihm in Berührung kamen und drang immer auf ein lebendiges Christenthum, auf Früchte der Buße und Besserung von Innen heraus. Einst gab er einem vornehmen kaiserlichen Hofbeamten eine Lebensbeschreibung des Mönches Simeon des Styliten zu lesen, worin die Stelle vorkam, daß von zehntausend Seelen kaum eine selig werde, und worüber der Beamte äußerte: „Das sei ferne von uns; wer so sagt, ist ein Ketzer, denn so wären wir ja umsonst getauft, verehrten umsonst das Kreuz, nähmen umsonst am Leibe Christi Theil, nännten uns umsonst Christen!" Nilus sprach mit sanfter Stimme: „Wenn ich euch aber nachweise, daß das Evangelium, Paulus, Basilius, Chrysostomus, Theodorus Studita u. A. dasselbe sagen, was werdet ihr dazu sprechen, die ihr wegen eures schlechten Lebens die Aussprüche der heiligen Männer ketzerisch nennt? Ich sage euch aber, durch Alles was ihr vorgebracht habt, könnt ihr nicht selig werden, wenn ihr nicht auch wahrhaft tugendhaft werdet!" Alle seufzten nun und sagten: Weh' uns Sündern! Als das von Christo eingesetzte Reinigungs- und Begnadigungsmittel sah er das Bußsacrament an und verwies daher die Sünder zu den Priestern und ihrer Schlüsselgewalt, denn er selber hatte keinen Ordo empfangen. Und die Priester waren es auch, durch die er die von bösen Geistern Geplagten ölen und segnen ließ, oder er schickte diese nach Rom an die Gräber der Apostel und Martyrer, wobei er auch die Absicht hatte, den Ruf eines Wunderthäters von sich abzuwenden. Diese Demuth war es aber gerade, die ihn zum Organe der göttlichen Allmacht machte, und mochte er immer der Wahrheit gemäß erklären, er habe Gott nie um die Gabe der Krankenheilung und der Vertreibung der bösen Geister gebeten, sondern nur daß ihm Gott seine Sünden verzeihe und von den bösen Gedanken befreie, da er des Wunderbaren so Viel wirkte, so konnte er es nicht hindern, daß er als Thaumaturg in ganz Italien und im Oriente mit Ehrfurcht genannt wurde. Dazu kam, daß er durch sein Ansehen und seine Verwendung Retter ganzer Städte wurde, daß die Armen, Bedrückten und Leidenden einen liebreichen und mächtigen Helfer an ihm hatten, daß er oft, um einen Verfolgten zu retten, große Wege zu Fuß unter heftigem Regen und dem rauhesten Wetter unternahm, daß er, wie sein Biograph erzählt, eine Menge Briefe für solche Verwendungen schrieb, die leider nicht mehr vorhanden sind. Erwarb sich auf diese Weise Nilus mitten in der Finsterniß, die im zehnten Jahrh. über Italien lagerte, einen so großen und wohlthätigen Einfluß unter Griechen und Lateinern und konnten ihm selbst die Juden und Saracenen ihre Achtung nicht versagen, so blieb er dabei doch immer der strengste Einsiedler und Mönch und unterwies seine zahlreichen Schüler, worunter mehrere aus vornehmem Stande sich befanden, in Wort und Bei-

spiel und durch Prüfungen mancherlei Art in der gründlichen Losschälung des Herzens von allen irdischen Anhänglichkeiten, in der resignirten Hingabe des eigenen Willens an den göttlichen und im heiligen Kampfe gegen die Versuchungen und selbst gegen die Gebrechen der Natur. Zu diesem Behufe sah er besonders auf die unverbrüchlichste Einhaltung der freiwilligen Armuth, indem er die äußere Armuth für die Mutter der evangelischen Geistesarmuth hielt, auf den sogenannten blinden Gehorsam, daher er oft Prüfungs halber die schwersten und wie es schien unvernünftigsten Dinge befahl, einmal z. B. den schönsten Theil der Weinpflanzungen umzuhauen, was auch seine Schüler, obgleich die Pflanzung ihr Werk war, ohne Widerrede sogleich thaten, auf schnelle und bereitwillige Selbstverläugnung in allen Stücken, so z. B. erhielt er einst in der Charwoche für sich und seine Schüler einen Korb voll Fische, ließ sie kochen, schenkte sie aber, da sie fertig waren und die Seinigen schon darauf warteten, einem Bettler, weil er bemerkt hatte, daß seine Mönche mit (etwa zu) freudiger Begierde darauf warteten; ein anderes Mal hatten sie ihm ein dem Kloster entwendetes Pferd sammt dem Dieb, einem Longobarden, mit vieler Mühe zurückgebracht; Nilus fragte den Dieb, ob ihm das Pferd lieb sei und als dieser entgegnete, ja, sonst hätte ich es nicht entwendet, schenkte er es ihm, mit der Bemerkung an die erstaunten Mönche, von zeitlichen Dingen beraubt werden, sei eine Befreiung von Sünden, und er habe sie durch diese That lehren wollen, auch die Feinde zu lieben. Eine eigene Erwähnung verdient sein Besuch des berühmten Klosters Montecassino (s. d. A.) zur Zeit des Abtes Aligernus (949—986). In Procession empfingen ihn die Montecassiner, luden ihn ein, in ihrer Klosterkirche mit seinen Mönchen das Officium in griechischer Sprache zu singen und legten ihm verschiedene Fragen vor. Was ist das Geschäft eines Mönches? fragte einer. Darauf Nilus: „Ein ächter Mönch ist ein Engel, sein Werk ist Barmherzigkeit, Friede und Lobgesang Gottes; hat ein Mönch diese drei Stücke nicht, so ist er ein Teufel, denn ein Mensch vermag ein solcher Mönch nicht zu bleiben." Ein anderer Mönch fragte: Wenn ich nur ein einziges Mal des Jahres Fleisch esse, was wird viel daran gelegen sein? Nilus erwiederte: „Wenn du das ganze Jahr durch gesund bist, aber in einer Stunde dir ein Bein brichst, was dann?" Bekanntlich herrschte in der römischen Kirche seit ältester Zeit die Gewohnheit, an den Samstagen zu fasten, wogegen in vielen orientalischen Kirchen das Fasten an Sonnabenden für unzulässig gehalten wurde. Ueber diesen Punct stellte nun wieder ein Mönch die Frage an Nilus, und dieser entgegnete: wer esse, solle den nicht Essenden nicht verachten, und wer nicht esse, solle ebensowenig den Essenden verachten; man solle in dieser Beziehung die griechische Sitte nicht tadeln, die sich auf die Authorität vieler Väter und Synoden stütze und den Manichäern entgegengesetzt sei, welche den Sonnabend als einen Trauertag beobachten; dagegen seien die Römer zum Fasten an diesem Tage verpflichtet als dem Vorabende vor dem Tage der Auferstehung (Sonntag). Wäre doch nicht bald nach einem Nilus ein Michael Cerularius (s. d. A.) gekommen! Um 995 besuchte Nilus abermals die Cassiner-Mönche, aber jetzt fand er durch den weltlichen Sinn des Abtes Manso die Disciplin sehr gesunken. Bald darauf verließ er das von Montecassino abhängige und ihm vom Abte Aligernus eingeräumte Kloster Valleluce, wo er 15 Jahre zugebracht hatte, und zog in die Nähe von Gaëta. Einige Jahre vor seinem Tode intercedirte er bei dem Papste Gregor V. und dem Kaiser Otto III. für seinen Landsmann den Erzbischof Philagothus oder Johannes von Piacenza, der gegen seinen Rath sich in weltliche Angelegenheiten gemischt und hatte verleiten lassen, sich die päpstliche Würde anzumaßen. Als der Kaiser den unglücklichen Erzbischof, den man der Augen, Zunge und Nase beraubt, dem Nilus geschenkt hatte, der Unglückliche aber doch nachher wieder neuer Schmach unterworfen ward, erklärte Nilus dem Papste und Kaiser, sie hätten sich dadurch schwer an Gott versündigt, dem zu Liebe sie zu verzeihen versprochen, und dürften auch für sich keine Erbarmung von Gott erwarten. Um nach seinem Tode zu Gaëta nicht als ein Hei-

liger verehrt zu werden, unternahm er eine Reise nach Rom. Auf dem Wege dahin kehrte er in einem griechischen Kloster bei Frascati ein, und hier blieb er um da zu sterben. Am 27. Dec. 1005 hauchte er im Oratorium des Klosters seine Seele in Gott aus. Vor seinem Tode hatte er die Mönche gebeten, sie möchten mit seinem Begräbniß nicht zögern, ihn nicht in einer Kirche begraben, keinen Bogen und kein anderes Denkmal auf seinem Grabe aufführen, sondern, wenn sie sein Grab doch kenntlich machen wollten, solle es ein Ruheplatz für Wanderer sein, denn auch er habe stets als ein Wanderer gelebt. Allein Gott wollte den Namen seines Dieners auch auf Erden verherrlichen: die Kirche zählte ihn ihren Heiligen bei, und einer seiner vielen trefflichen Schüler (etwa der ausgezeichnete Bartholomäus, Abt des von Nilus gegründeten Klosters Krypta Ferrata) verfaßte seine nach Inhalt und Form vorzügliche Lebensgeschichte. Siehe die Bollandisten 26. September. [Schrödl.]

Nimbus, s. Heiligenschein.

Nimrod (נִמְרֹד LXX. *Νέβρωδ*, Josephus Flavius *Νεβρώδης*, Vulg. Nemrod) — ein Cuschite wird als Gründer des ersten (babylonischen) Reiches und als Erbauer vieler Städte, unter ihnen vorzüglich Ninive's, aufgeführt (Gen. 10, 10. 11) *). Das „Land Nimrod“ (terra Nimrod, Mich. 5, 6) bezeichnet allerdings nicht Babylonien, wie nicht selten angenommen wird (vgl. Fürst, Wörterbuch s. v. und Rosenmüller zum Proph. Mich. l. c.), sondern Assyrien, dieses aber als Weltmacht betrachtet, dazu Babylon gehörte, gleichwie jenes erste Reich Nimrod's ein babylonisch-assyrisches war. Der biblische Ausdruck „Held der Jagd (gewaltiger Jäger) vor dem Herrn“ weiset nach der Tradition auf die Gründung einer Gewaltherrschaft (*τυραννίς*) hin, welche von Babylon ausging. So Jos. Flav. Ant. I. c. 4. §. 4, *τολμηρὸς καὶ κατὰ χεῖρα γενναῖος . . . περιίστα κατ᾽ ὀλίγον εἰς τυραννίδα τὰ πράγματα* (audax manuque promptus . . . rem publicam in tyrannidem mutavit); Pseudo-Jonathan in Anspielung auf seinen Namen: ipse incepit potens esse in peccato et ad rebellandum (למרדא) coram Domino in terra. Berosus nennt den ersten König aus der zweiten Dynastie (33,000 Jahre) Everius, den Syncellus mit Nimrod identificirt; Jos. Flav. macht ihn zum Erbauer des babylonischen Thurmes, Pseudo-Jon. bringt ihn wenigstens mit der Völkertheilung in Verbindung, während er vom Thalmud in seinen bekannten, schönen Legenden über Abraham zu dessen Zeitgenossen gemacht wird. Das Alles gehört indeß der bloßen Sage an; als historischen Kern ergibt sich einfach: „Die erste Herrschaft und damit in Verbindung die erste Cultur ging von Babylon durch die Cuschiten aus.“ Die hl. Bücher knüpfen diese Thatsache an eine Person, Nimrod (rebellis, eigentlich rebellio) an, weil sie Abgötterei und Selbstvergötterung zur unmittelbaren Folge oder Verursachung hatte. Auch die uralte ägyptische Cultur ist eine cuschitische. Ob in כְּסִיל (Jes. 13, 10. Job 38, 31: Amos 5, 8), das die LXX mit *Ὠρίων*, der Lehrer des hl. Hieronymus mit Arctur, Pseudo-Jon. mit נפילין gibt, eine Anspielung auf Nimrod enthalten sei, dürfen wir mit Recht bezweifeln; der Paraphrast wußte nichts davon, indem wohl נבל (im Umlaute נפל) dem hebräischen מרד synonym ist, hier aber die Wurzel סיל (groß sein) zu Grunde liegt; נפיל der Riese; daher die Schreibart נפלא jedenfalls unrichtig ist. Das Chron. pasch. bemerkt (Michaelis, suppl. p. 1321), daß die Perser im Sternbilde des Orion den an den Himmel versetzten Nemrod (identisch mit ihrem sagenhaften Zohak) erkannten; aber

*) Haneberg, Einl. in's A. T. Regensb. 1845, hat S. 51 אַשּׁוּר als Subject des Satzes genommen: „aus diesem Lande ging aus Assur und erbaute Ninive“, in seiner Offenbarungsgeschichte umgeht er es mit Stillschweigen, indem er ohne Zweifel diese Auffassung wieder aufgegeben hat; sollten wir in seinem Sinne übersetzen können, so müßte die cop. ו gesetzt sein, und wir würden wenigstens folgende Stellung וַיֵּצֵא אַשּׁוּר מִן הָאָרֶץ erwarten.

der Hebräer wies solche Zumuthungen von sich. Viele Fabeln über Nimrod finden sich bei den Arabern (vrgl. Herbelot). Von dem Gründer der assyrischen Macht, Ninus, ist Nimrod jedenfalls zu unterscheiden. Calmet hat den abentheuerlichen Einfall, Nimrod mit dem Bacchus der Griechen (Bar-Chus!) zusammenzustellen, weil er den Beinamen Nebrodeus oder Nebrodus habe, quod nomen trahitur a Nembrod; das griechische Wort heißt aber *νεβριδόπεπλος* „mit dem Fell eines Hirschkalbes umhüllt". [Schegg.]

Ninian, der heilige, Apostel der südlichen Picten und Bischof von Candida Casa (Whithern), lebte in der zweiten Hälfte des vierten und in der ersten Hälfte des fünften Jahrh., und seine Wirksamkeit als Apostel der Picten fällt nach den Einen noch in das vierte Jahrh., nach Andern in den Anfang des fünften Jahrh. Nordbritannien oder das heutige Schottland besaßen damals die Picten, ein den Caledoniern verwandter Stamm, der wahrscheinlich aus Irland nach Nordbritannien herübergekommen war und sich die bisherigen Einwohner untergeordnet hatte. Die südlichen Picten nun, welche zwischen dem Forth und der Grampischen Bergkette wohnten und wie die nördlichen Picten noch Heiden waren, bekehrte Ninian (Ninias, Nina, Ninus) zum christlichen Glauben. Die Frage, ob die frühern Einwohner Nordbritanniens nicht schon lange vorher zum Christenthum bekehrt worden, wurde ehedem von vielen schottischen Geschichtschreibern bejaht und die Conversion auf das J. 203 gesetzt, da auf die Bitte des Schottenkönigs Donald Papst Victor Missionäre nach Schottland gesendet habe, welche den König sammt Adel und Volk bekehrt hätten; allein für diese angebliche so segensreiche Mission fehlen sichere Beweise und nur soviel mag davon richtig sein, daß die christliche Religion schon vor Ankunft der Picten auch in Nordbritannien einige Anhänger gehabt habe. Ueber Ninian und seine Wirksamkeit unter den Südpicten liest man bei Beda (hist. III. 4): „Namque ipsi australes Picti, qui intra eosdem montes habent sedes, multo ante tempore (i. e. lange vor der Predigt Columba's bei den nördlichen Picten, s. den Art. Columba), ut perhibent, relicto errore idololatriae fidem veritatis acceperant, praedicante eis verbum Nynia episcopo reverendissimo et sanctissimo viro de natione Britonum, qui erat Romae regulariter fidem et mysteria veritatis edoctus, cujus (i. e. Ninians) sedem episcopatus, sancti Martini episcopi nomine et ecclesia insignem, ubi ipse (Ninian) etiam corpore unacum pluribus sanctis requiescit, jam nunc Anglorum gens obtinet. Qui locus ad provinciam Berniciorum pertinens, vulgo vocatur „Ad candidam casam" eo quod ibi ecclesiam de lapide insolito Britonibus more fecerit." Ninian war also ein Britte, zu Rom gebildet, wahrscheinlich hier auch zum Bischof geweiht, ein hochehrwürdiger und hochheiliger Mann, Gründer der Martinskirche und des bischöflichen Stuhles zu „Candida Casa", das seinen Namen von der aus (weißem) Stein erbauten Kirche erhielt, die den Britten, welche damals gewöhnlich nur hölzerne Kirchen hatten, als ein außerordentliches Bauwerk galt. Ob diese von Ninian erbaute Kirche schon gleich anfangs dem hl. Martin geweiht gewesen sei, wird aus Beda nicht ganz klar, wahrscheinlicher wurde sie dem hl. Martin erst nach dem Tode Ninians dedicirt, und steht diese Dedication vielleicht in Beziehung zu dem Besuche, den Ninian nach seiner Rückreise aus Rom bei dem hl. Martin v. Tours gemacht haben soll; nach Einigen wäre Ninian sogar ein Verwandter Martins gewesen und von ihm erzogen worden. Aus Beda ersieht man ferner auch nichts von einer zu Ninians Zeit geschehenen Uebertragung der Reliquien des hl. Apostels Andreas von Achaja nach Schottland, wohl aber, daß zu Beda's Zeit nebst Ninians hl. Leibe auch die Leiber anderer Heiligen, unter denen Andreas nicht erwähnt wird, zu Candida Casa ihre Ruhestätte hatten. Ninians Tod setzen die Bollandisten auf das J. 432. Daß nach seinem Tode ein Theil der von ihm Bekehrten apostasirte, geht aus dem Schreiben des hl. Patricius (s. den Art. Irland) an den brittischen Fürsten Coroticus hervor, worin Patricius von höchst unwürdigen und schlechten pictischen

Apostaten redet; doch blieb der größere Theil der bekehrten Picten dem christlichen Glauben treu. Ninians Fest begeht die Kirche am 16. September. In einem Briefe Alcuins an die „Fratres s. Niniani Candidae Casae (Alcuini opp. Frob. edit. I, 297) heißt es, daß an Ninians Grab viele Wunder geschahen „sicut mihi nuper delatum est per carmina metricae artis, quae nobis per fideles nostros discipulos Eboracensis ecclesiae scholasticos directa sunt;" leider sind die carmina nicht auf uns gekommen! S. Bolland. zum 16. Sept.; Usserii Brit. eccl. Antiquit.; Alford, Annal. Eccl. Vgl. die Art. Columba, Angelsachsen. [Schrödl.]

Ninive (נִינְוֵה 2 Kön. 19, 36. Js. 37, 37. Jon. 3, 3. 6. Nah. 2, 8. LXX. *Νινευΐ, Νινευΐ*), die Hauptstadt Assyriens, wurde nach dem Berichte der Gen. 10, 11. von Nimrod (vergl. den Art.) erbaut. Der Name „Ninive (נִין־נְוֵה)", d. i. Wohnung des Ninus scheint späteren Ursprunges zu sein, vom Gründer des assyrischen Weltreiches hergenommen, der die alte Stadt Nimrod's zum Mittelpuncte seiner Herrschaft machte, und dadurch den Grund zu ihrer spätern Größe und Bedeutung legte. Den wenigen Nachrichten zufolge, welche wir von Ninive haben, war sie eine Stadt von ganz ungeheurem Umfange. Diodor bestimmt ihn zu 480 Stadien (12 geogr. M.), und nennt sie weit größer noch als Babylon. Damit stimmen auch die biblischen Nachrichten überein, wenn sie gleich allgemein gehalten sind, vgl. Jon. 3, 3. „Ninive war aber eine Stadt, groß bis zu Gott, drei Tagreisen (tanti erat ambitus, ut vix trium dierum itinere posset circumiri. Hieron.)." Und wieder ebend. 4, 11. „Und mir sollte nicht leid sein um Ninive, die große Stadt, darin zwölf Myriaden Menschen sind, die nicht zu unterscheiden wissen zwischen der Rechten und Linken?" Darnach wurde die Zahl der Kinder (parvuli) in Ninive auf 120,000 geschätzt, was auf eine Bevölkerung von mehr als zwei Millionen schließen ließe. Ninive galt für eine uneinnehmbare Stadt, theils durch die Wasserbauten, theils durch die Festigkeit ihrer Mauern und Thürme. Die Mauern der Stadt sollen 100 Fuß hoch und so breit gewesen sein, daß drei Wagen nebeneinander fahren konnten, außerdem war sie noch mit 1500 Thürmen versehen. Zu diesem außerordentlichen Glanze trug ihre Lage nicht weniger bei, als der Umstand, daß sie die Residenz welterobernder Könige gewesen, die hier ihre zahllosen Schätze, die Beute einer halben Welt aufhäuften. Die Lage am Tigris an einer von den wenigen Stellen, wo er eine Brücke duldet, machte Ninive zu einem Knotenpuncte für den Handel des Orientes. Darum sagt Nahum 3, 16., „daß ihrer Handelsleute mehr seien als Sterne am Himmel," und nennt ein späteres Sprüchwort das gegenüberliegende (heutige) Mosul „die Pforte des Orientes und Occidentes." Aber auch für diese Stadt schlug endlich die Stunde; sie erlag den vereinigten Heeren der Meder und Chaldäer, welche mit der Eroberung von Ninive zugleich dem assyrischen Reiche ein Ende machten, 606 v. Chr. (vgl. Art. Assyrien). Damit verschwand indeß die Stadt nicht schon auch vom Erdboden und aus der Geschichte, so wenig als das von Cyrus eroberte Babylon. Herodot redet von Ninive (I, 193) als einer noch bestehenden Stadt ganz nahe am Tigris (II, 150). Eben so sprechen, außer dem schon citirten Diodor, noch Plinius (VI, 30 et 16), Tacitus (Annal. XII, 13), Ptolomäus, der ihre Lage zu 78° 30′ Long. u. 36° 40′ Lat. (VI, Tab. 1. Assyr. Sit.) und Amm. Marcellinus (XXIII, 6, 22) von Ninive. Von da an verschwindet sie als Stadt aus den geschichtlichen Berichten; im 13ten Jahrh. wird sie als Castell aufgeführt und Benjamin von Tudela spricht schon von Anbauten auf den Ruinen von Ninive. Dafür erhob sich Mosul, und die alte, herrliche Weltstadt versank so im Schutte, daß man Jahrhunderte lang kaum mehr ihre Ruinen kannte. Erst in unsern Tagen sollte Ninive aus seinem Grabe wieder auferstehen, und durch seine großartigen Denkmäler und Steininscriptionen Aufschlüsse geben, die man kaum zu ahnen wagte. Wir können nur auf die Hauptresultate der bisherigen Entdeckungen hinweisen, nämlich über die Lage von Ninive, über die Cultur und die Sprache des assyrischen Volkes. Das alte Ninive liegt unter dem Hügel

begraben, den die jetzigen Einwohner für das Grab des Propheten Jonas halten, daher der Name Nebbi Yunus, gerade dem heutigen Mosul gegenüber, nur eine halbe Stunde von Tigris entfernt. Rawlinson trennt davon Nimrud und Kujunjik und noch mehr Korsabael, die er für eigene Städte hält, und also bezeichnet: Nimrod ist ihm Calach der Bibel (Gen. 10, 11), Nebbi Yunus Ninive, Kujunjik Mespila (Xenoph. Cyr. exped. III, 4, 7., wodurch die Schwierigkeit, daß Xenophon Ninive nicht erwähne, gehoben wird (Ritter XI, S. 174) und Korsabad Sargon (Zarghon bei den ältern, arab. Geographen). Die Cultur der Assyrier erweiset sich als eine selbstständige, uralte und auf einen hohen Grad der Vollendung gebrachte. Wir kommen von der gewöhnlichen Vorstellung zurück, nach der wir die Assyrier nur als rohe, kriegerische Horden zu denken gewohnt sind. Sie trieben alle Künste des Friedens, und mit welcher Vollendung, davon zeugen die Denkmäler, welche Scenen des Friedens wie des Krieges in hoher künstlerischer Vollkommenheit darstellen. Webereien, Stickereien und die damit verwandten Künste müssen unter den Assyriern im höchsten Alterthume so im Flore gestanden sein, daß ihnen nur Aegypten an die Seite gestellt werden konnte. Wir finden, wie gerechtfertigt die römischen und griechischen Authoren sind, wenn sie voll Bewunderung von der Pracht und dem Glanze der assyrischen Gewänder sprechen. Wenn die altpersischen Kunstüberreste eine große Aehnlichkeit mit den assyrischen zeigen, so sieht man leicht, auf welcher Seite die Ursprünglichkeit zu suchen sei. Die Perser nahmen Sitte und Kunst der Erbauer jener uralten Städte ein, deren Thore sie mit ihrem Schwerte eröffnet hatten. Endlich fällt immer mehr und mehr der Schleier, der über die assyrische Sprache gehüllt war. Noch kann man die assyrischen Keilinschriften nicht lesen, aber ein großer Schritt zur Ermittlung ihres allgemeinen Inhaltes ist schon geschehen, das erste Aussenwerk ist gefallen, für weitere Fortschritte ein Weg gezeigt, und wenigstens das Resultat gewonnen, daß die Sprache der assyrischen und babylonischen Inschriften nicht zur arischen, sondern zur semitischen Sprachenfamilie gehört, aber in ihren Formen noch älter und ursprünglicher ist als einer von den übrigen semitischen Dialecten. Die Pronomina zeigen sich durchaus als semitisch, ebenso die Präfixa an den Verbis, endlich das Vorfinden lauter zweibuchstabiger Wurzeln. Botta getraute sich noch nicht, ein Urtheil über die Sprache der Assyrier abzugeben, aber Rawlinson's Untersuchungen haben das eben angegebene Resultat zur Gewißheit erhoben. Vgl. Botta, Mémoire sur l'écriture cuneiforme Assyrienne. Paris. 1848. The Journal of the Royal Asiatic Society etc. XII, pars II, Lond, 1850. Bericht von Rawlinson über die assyr.-babylon. Keilinschriften (Münch. Gel. Anzeigen. Nr. 82. 1850). Layard Nineveh and its remains. 2 voll. Lond. 1849. (Götting. Gel. Anzeigen. Nr. 93—95. 1850). Von Stern, die dritte Gattung der achämenischen Keilinschriften. Göttingen 1850. [Schegg.]

Niobiten, eine monophysitische Partei, s. Monophysiten.

Nisan, s. Jahr der Hebräer.

Nisibis. Zwischen dem Sindjer (Mons Singara), der in Verbindung mit dem Cabul (Chaboras) das nördliche Mesopotamien vom südlichen trennt, und dem Gebirgszuge Dschudi (Tur Abdin, Mons Masius) zur großen aramaischen Landschaft gehörig lag Nisibis, die Hauptstadt von Armenia inferior (Adiabene) 59° Br. und 37° L. Pseudojonathan, Targ. Hieros. Ephräm und Hieronymus halten אַכַּד (Gen. 10, 10) für unser Nisibis; bei den Griechen hieß es zuvor Antiochia Mygdonia. Der armenische Name ist Medzpin, und daraus scheint Nesibin oder Nisibis entstanden zu sein. Bei den Rabbinen heißt sie נציבין, bei den Syrern ܢܨܝܒܝܢ, d. i. Stationen, weil die Karavanenstraße vom Euphrat an den Tigris durch Nisibis führte; sonst kommt auch noch der Name ܨܘܒܐ vor, indeß scheint da die Bezeichnung der Landschaft auf die Stadt übergetragen zu sein. Die älteste Geschichte von Nisibis ist mit der Geschichte der parthischen Dynastie der Arsaciden

in ein bis jetzt noch unentwirrtes Dunkel gehüllt. Tigranes M. soll die Stadt erweitert und befestiget, sein Sohn Artavasdas daselbst regiert haben. Während der Bürgerkriege zwischen Antonius und Oct. Augustus bemächtigten sich Phraates, ein Arsacide, und Arsamus, ein Bruder des Tigranes M. Armeniens, und theilten es unter sich, so daß Großarmenien mit der Hauptstadt Armavir (?) dem Phraates, Kleinarmenien mit der Hauptstadt Nisibis dem Asamus zufiel. Des Letztern Sohn und Nachfolger war Izates Abgarus (ein Beiname, eigentlich Avagair; avag, groß, ehrwürdig, air der Mann (vgl. Art. Abgarus). Von diesem Izates erzählt Josephus Flav. Antiqq. I, 20. Er nennt seinen Vater Monobazus (d. i. Arsamus nach der Annahme des Mechitaristen Ciamcian, der ihn auch zum Herrscher über beide Armenien macht), und seine Mutter Helena, die eine jüdische Proselytin war, und ihren Sohn zur Annahme der Beschneidung bewogen hatte. So bekam Adiabene (Kleinarmenien) und vielleicht das ganze Armenien einen eifrigen Juden zum Könige. Nach 24jähriger Regierung (40—64 n. Chr.) starb er, und wurde von seinem Sohne und Nachfolger Monobazus im Mausoleum, das seine Mutter sich zu Jerusalem erbaut hatte, beigesetzt. Die Verwechslung dieses (judischen) Izates mit dem (christlichen) Urenkel seines Bruders Izates Abgarus von Edessa im zweiten Jahrhunderte (152—157), auf dessen Münzen das Kreuz gefunden wird, scheint die Veranlassung von der bekannten Legende, daß Abgarus mit Jesus Christus im Briefwechsel gestanden sei, gegeben zu haben. Vgl. Art. Abgarus. Wichelhaus de N. T. versione Syriaca libri IV. Halis. 1850. Cirbied et Martin, Recherches curieuses sur l'histoire ancienne de l'Asie. Paris. 1806. Derselbe Izates (I.) soll nach Josephus Flav. fünf Männer nach Jerusalem geschickt haben, welche in den hebräischen Wissenschaften unterrichtet wurden, um hernach das ganze A. T. in's Syrische zu übertragen. Nichts widerspricht dieser Sage, und die Peschito des N. T. dürfte, obgleich von anderer Hand, nicht viel später übersetzt, und von Nisibis ausgegangen sein. Denn gerade im östlichen Syrien (Adiabene) hatte sich das Christenthum schneller und früher verbreitet als im westlichen (Osrhoëne). Nisibis ist als der früheste Mittelpunct der syrischen Literatur, wie der christlichen Predigt zu betrachten; zur Zeit als Edessa kaum einige Christen zählte, war Nisibis vielleicht schon ganz christlich. In den blutigen Kämpfen des Constantin und Constantius gegen den Sassaniden Sapor II. (Schapuh, שבור bei den Thalmudisten, wo sein Name oft vorkommt), wurde Nisibis dreimal von den Persern (338, 346 u. 360 n. Chr.) vergeblich belagert (vgl. Art. Jacob von Nisibis), und die christliche Kirche Syriens vor den Verfolgungen der fanatischen Perser bewahrt. Desto schimpflicher war die Uebergabe dieser treuen Stadt, des einzigen Bollwerkes und Schutzes der syrischen Christen an die Perser durch Jovian nach dem Tode des Kaisers Julian. Die Einwohner wurden größtentheils nach Amida (Diarbekr) verpflanzt, 12,000 persische Colonisten traten an ihre alten Wohnplätze; eine so heftige Christenverfolgung erhob sich, daß 190,000 Christen getödtet wurden. Unter dem Nachfolger Sapor's Ardaseir (Ardschir II. 381—385) genossen die christlichen Gemeinden Ruhe, eine neue und heftige begann Jezdegerd (400—420), die mit kurzen Unterbrechungen dreißig Jahre dauerte. Von da an hatten die Christen, so lange die Herrschaft der Sassaniden noch währte, Ruhe. Nisibis war in ihrem Besitze geblieben bis im siebenten Jahrhunderte die Kaliphen ihrem Reiche ein Ende machten. Im 13ten und 14ten Jahrh. war Nisibis noch immer eine höchst blühende und große Stadt. Timur (1394) machte es mit Edessa, Badgad, Mosul, Amida dem Erdboden gleich, und nun konnte es sich nicht mehr erholen. Heut zu Tag ist es ein elendes, von armenischen und nestorianischen Christen bewohntes Dorf, hat aber seinen alten, glänzenden Namen als traurige Erinnerung besserer Zeit beibehalten. — Zum herrlichen Emporblühen der christlichen Kirche in Syrien trugen ganz insbesondere die Klöster und die Schulen bei. Schon vor dem Jahre 320 waren in Syrien sehr viele Klöster; von ihnen zogen

die Mönche aus durch Städte, Dörfer und die Wüste, und bekehrten Syrer, Perser und Araber. Gleichzeitig mit diesen Bestrebungen wurden, weil die Syrer eine blühende Literatur hatten, nach dem Vorbilde der christlichen Schulen des Occidentes und zwar in einer noch größern Ausdehnung Schulen gegründet. Solcher Schulen (ܐܣܟܘܠܐ, das griech. σχολή) gab es zwei Arten, die niederen (ܒܝܬ ܣܦܪܐ dem Bet-Soferin, Kinderschulen des Thalmud entsprechend), welche nicht bloß in Städten und an Bischofssitzen, sondern auch auf Dörfern und vorzüglich in den Klöstern bestanden, und die höhern Schulen, eigentliche Academien (ܒܝܬ ܡܘܠܦܢܐ ܒܝܬ ܡܕܪܫܐ, dem thalmudischen Bet-Ulfana und Bet-Midrasch gleich), deren es zwei gab zu Edessa und zu Nisibis. Letztere wurde durch Narses gegründet (Assem. III, 2. p. 917), der „die Zunge des Orientes, der Dichter des christlichen Glaubens, die Zither des hl. Geistes" hieß. Barsumas, der Bischof daselbst, gleichfalls berühmt durch seine Homilien zu den Evangelien, hatte ihn 490 n. Chr. von Edessa nach Nisibis berufen, wo er zwanzig Jahre die heiligen Bücher mit solchem Ruhme erklärte, daß sein Ruf bis in den Occident drang, der erstaunt war, wie bei den Syrern durch öffentliche Lehrer das Wort Gottes mit einer Ordnung und Gesetzmäßigkeit gelehrt werde, wie die Grammatik und Rhetorik bei Griechen und Römern. Schüler des Narses waren Johannes Beth-Rabauensis und Mar-Abas, der neben und nach ihm, wie es scheint, die syrische und griechische Sprache lehrte, das ganze Alte Test. aus dem Griechischen in's Syrische übersetzte, und viele Commentare zu beiden Testamenten hinterließ. Nachfolger des Narses im Vorsteheramte war Hananus; er gab der Schule Statuten, nach denen die Lehrcurse des gewöhnlichen Unterrichtes auf drei Jahre festgesetzt wurden. Zuerst wurden immer die Psalmen, an zweiter Stelle das N. T., dann die Bücher des A. B. gelesen und erklärt, den Schluß bildeten die Väter. Auch in weltlichen Kenntnissen wurde Unterricht gegeben, doch sollten diese Collegien erst nach Vollendung des theologischen Cursus gehört werden. Qui medendi scribendique artibus incumbent, neutiquam negligant attente legere expositionem N. T. et codicem Sacramentorum lautet ein, wenn auch späteres Statut (Assem. de cath. Patr. p. 101). Er soll 800 Schüler gehabt haben, doch fanden seine Commentare wenig Beifall und Aufnahme, weil er darin so oft den Lehrsätzen des Theodor von Mopsveste widersprach, denn das Ansehen dieses Mannes war unter den Nestorianern so groß, daß sie den Canon aufstellten: commentariis commentatoris magni omnino inhaerendum est; qui vero iis quomodo modo repugnaverit aut aliter senserit, anathema sit (Ass. III, 1. p. 84). Auf Hananus folgte Joseph Huzitha. Von ihm rührt die chaldäische Leseweise des Syrischen her, wodurch sich die östlichen Syrer von den westlichen (die Nestorianer von den Jacobiten) unterschieden. Assemani hält die Aussprache der orientalischen Syrer für die ursprüngliche, die also Jos. Huzitha weniger neu eingeführt, als wieder hergestellt habe. Indeß kam von da an auch ein Unterschied in die übrige grammatische Lehrweise, und durch sie in die Handschriften. Das Punctationssystem wurde bei den Nestorianern, deren Handschriften uns bisher am meisten zugänglich waren, viel besser ausgebildet, als bei den Jacobiten. Nach Joseph Huzitha standen der Schule von Nisibis noch vor: Mar Abas, Paulus, Jesujab Arzunitha, Abraham Chedbadi, Hananus, Jesujab Gudalensis u. Adiabenicus. Aber die Studien der Nestorianer sanken vom achten Jahrhunderte an immer tiefer und tiefer. Die vielen Bücher, welche gleichwohl erschienen, waren meistens ascetischen und liturgischen Inhaltes, Legenden- und Martyrer-Geschichten oder Catenen der Väter. Am dankenswerthesten bleibt immer ihre bewunderungswürdige Sorgfalt in der Abschrift der hl. Bücher; man beschäftigte sich mehr mit der Gestalt der Buchstaben und den Accenten, als mit dem Sinne. So entstanden die Grammatiken und Wörterbücher vorzugsweise zur Erklärung schwieriger Wörter in der hl. Schrift oder den Vätern, z. B. das Buch des

Joannes Bar Phinkai ܦܘܫܩ ܡ̈ܠܐ (expositio vocum), neben ihm werden als Grammatiker Elias, Bischof von Nisibis (1000 n. Chr.), Jesudenah, Achudemes und Johannes der Arzt gerühmt. Aber bald hörten auch diese Beschäftigungen auf; Gregorius Bar-Hebräus (s. d. A.) im 13ten Jahrh. klagt laut über den Verfall der nestorianischen Kirchen; Ebedjesu Sobensis ist der letzte gelehrte Nestorianer, der noch genannt wird. Vgl. hiezu die Art. Armenien u. Edessa. [Schegg.]

Nisroch, s. Nesroch.

Nithard, Geschichtschreiber des neunten Jahrhunderts, war der treffliche Sohn des trefflichen Vaters Angilbert und der Bertha, Tochter Carls des Großen. Angilbert, ein sehr gebildeter und frommer Mann, der später mit Carls Erlaubniß Mönch wurde, und von dessen Schriften leider nur noch drei Briefe an Erzbischof Arn v. Salzburg (s. d. Art. Arn), einige Elegien und ein Fragment aus einem epischen Gedicht erübrigen (s. Pertz Script. II, S. 391), gab seinem gegen Ende des achten Jahrhunderts geborenen Sohn Nithard eine gute Erziehung. In den Bruderkriegen zwischen den Söhnen Ludwig des Frommen stand Nithard auf Seite Carl des Kahlen, ihm mit Rath und That beistehend und alle Kriegszufälle mit ihm theilend. Auch zu andern Geschäften ließ er sich von Carl gebrauchen und fing auf dessen Befehl um 841 mitten unter den Wirren vier Bücher Geschichten zu schreiben an, die er 843 endete. Ob er schon damals gestorben sei, ist nicht gewiß, vielmehr ist es sehr wahrscheinlich, daß er sich in ein Kloster begeben habe, etwa in das Kloster St. Riquier, da er und sein Vater Angilbert, welch' letzterer Abt dieses Klosters gewesen war, hier begraben lagen. Er soll an einer Wunde, die er bei einem Einfall der Normannen erhielt, gestorben sein, was um 858—859 geschehen sein mag. Sein oben erwähntes Werk hat Pertz t. II. Script. S. 649—672 aufgenommen und bemerkt hierüber in der Vorrede dazu: „opus magni certe faciendum est, auctor enim, si non omnibus, maiori tamen parti rerum a se narratarum interfuit." Häusser (über die teutschen Geschichtschreiber, Heidelberg 1839) rühmt mit Recht an Nithard, daß er, gut unterrichtet und durch Studium und Leben in hohem Grade befähiget, seine Geschichte mit klarem und verständigem Sinne geschrieben, aber dabei nicht durchweg die historische Unparteilichkeit beobachtet habe, indem er auf Carls Befehl zur Feder greifend, diesen auf Kosten seiner Brüder zu stark glorificirt habe. [Schrödl.]

No, (נֹא Ezech. 30,14.15.16. Jer. 46, 25), oder nach seinem vollen Namen No-Amon (נֹא אָמוֹן Nah. 3, 8, worauf auch Jer. l. c. anspielt אֶל־אָמוֹן מִנֹּא) ist Theben, die hochberühmte Hauptstadt Oberägyptens auf beiden Ufern des Nil gelegen, etwa unterm 30° 17′ L. und 25° 42′ Br. mit einem so bedeutendem Umfange (140 Stadien nach Strabo), daß heut zu Tage neun Dörfer und Weiler (Karnak, Luksor, Medinet-Abu, Korneh u. s. w.) mitten unter ihren Ruinen herumliegen (Ritter I, 732). Die LXX übersetzen gewöhnlich Διόσπολις, deren es aber zwei gab, eines in Unterägypten, klein und unberühmt, und eines in Oberägypten, unser Theben (Thebae Aegyptiacae Plin. 36, 37, 54, aus dem ägyptischen Top, Tof, koptisch Tape, d. i. Haupt, μητρόπολις). Daß sie letzteres meinten, sieht man aus Nah. 3, 8, wo sie No-Amon mit μέρις Ἄμμων gaben, was die Uebersetzung des ihnen wohlbekannten ägypt. Wortes Noh ist, aber nur vom herrlichen und großen Theben schlechthin gebraucht wurde. Die Erbauung der Stadt reicht in ein so hohes Alter hinauf, daß selbst ägyptische Priester nichts Zuverläßiges mehr von ihrer Gründung wußten. Man hielt sie allgemein für die älteste Stadt der Welt, so wie sie die älteste Residenz der ägyptischen Könige war. Zur Zeit ihrer Blüthe war Theben die prachtvollste Stadt auf dem Erdboden. Schon Homer nennt sie Il. 9, 381 die hundertthorige ἑκατόμπυλος. Sie war die Stadt der Wunder im Alterthume, wie sie es in ihren Ruinen noch ist. Nimmt doch die Beschreibung ihrer Alterthümer in der Description de l'Egypte anderthalb Bände (zweiter und dritter Band) ein.

Vgl. noch Wilkinson Topogr. of Theben. Lond. 1838. Germanicus hatte die Ueberreste des alten Theben, die „Stätte der Riesen“, wie sie der kühne Reisende Balzoni nennt, besucht. „Noch standen (so erzählt Tacitus, Jahrb. II. 60, Uebers. v. Gutmann I. S. 93) an den aufgeführten Steinmassen ägyptische Inschriften, ein Zeugniß der vormaligen Herrlichkeit. Einer der älteren Priester, aufgefordert die Landessprache zu deuten, erklärte: Ehemals hätten 700,000 streitbare Männer da gewohnt, mit diesem Heere habe Ramses (III. Sesostris der Griechen) Libyen, Aethiopien, der Meder und Perser Reich erobert. Auch las man die den Völkern auferlegten Schatzungen, die Menge Silbers und Goldes, die Anzahl der Waffen und Pferde, Elfenbein und Weihrauch.“. Wie die Erbauung, so ist auch der allmählige Verfall dieser herrlichen Stadt in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Weniger sank sie von ihrer Höhe durch die Verlegung der Residenz nach Memphis, als durch gewaltthätige Zerstörungen, welche sie von Feindeshand trafen, indem sie geschichtlich vom Assyrier Sennacherib, später vom Perser Cambyses erobert und geplündert wurde. Daß Theben große Zerstörungen schon im hohen Alterthume erlitt, zeigen noch heut zu Tage die Ruinen, indem sie an vielen Stellen Spuren eines zwei- und dreimaligen Aufbaues haben. Wann der Assyrier Theben erobert habe, ergibt sich aus Isaias, c. XX, XXXVI, XXXIX; vgl. mit Nah. III, 8; siehe meine Erklärung, II. S. 254—270. Champollion u. Kreenen (Nahumi vatic. Harderov. 1808) wollten freilich unter No-Amon des Nahum jenes kleine Diospolis in Niederägypten gemeint wissen, aber schon Zorn hat diese Hypothese gut dadurch zurückgewiesen, daß er nicht bloß nachweist, wie alle Ausdrücke des Propheten (Nahum) auf Theben passen, sondern auch dadurch, daß Theben allein jene Stadt war, welche Ninive gegenüber gestellt werden konnte. Urbs enim Ninevitis ob oculos ponenda erat, quae non magis natura, quam propter imperii amplitudinem et diuturnitatem florentissima esset. Opusc. II. p. 322, lib. sing. de hist. et antiqu. urbis quondam in Aeg. super. longe celeberrima נֹא אָמוֹן est. Wie sollte auch der Prophet das Schicksal einer kleinen, unbekannten Stadt den Niniviten entgegenhalten, damit sie das scheinbar Unmögliche glauben lernten? Der hl. Hieronymus hat No-Amon für Alexandria gehalten, aber wie er ausdrücklich beifügt, nach der Deutung seines hebräischen Lehrers: Hebraeus, qui me in scripturis erudivit .... No-Amon ait, Hebraice dici Alexandriam, wofür es überhaupt die Rabbinen hielten, indem wir schon bei Jonathan אלכסנדריא lesen. Offenbar falsch; denn vor Alexander war daselbst nicht schon, wie Hieron. meint, eine große Stadt, sondern ein bloßer Flecken, Rhakotis genannt, ein Name, der in der koptischen Uebersetzung auch für Alexandria (Rakoti) gebraucht wird. [Schegg.]

Noailles, Erzbischof von Paris, s. Jansenismus.

Nob (נֹב LXX *Νομβᾶ* oder *Νομβά*, Jos. *Νωβά*, vulg. Nobe), Priesterstadt im Stamme Benjamin, ganz nahe bei Jerusalem (Is. 10, 32.), welches man von dort aus sehen konnte (Hier.). Schon zur Zeit des hl. Hieronymus war es zerstört, seine Ruinen lagen nicht weit von Diospolis. Hier war zu Saul's Zeit das hl. Zelt. David kam auf seiner Flucht vor Saul nach Nob zum Hohenpriester Achimelech; dieser gab ihm Schaubrode und das Schwert des Goliath (1. Sam. 21.), wofür Saul erst 85 Priester von Nob zu Gabaa, und dann alle Einwohner der Stadt niedermetzeln ließ (ib. 22). Nach dem Exil ließen sich in Nob Benjaminiten nieder (Neh. 11, 32).

Nobilius Flaminius, s. Flaminius.

Nocturn, s. Brevier.

Noe (נֹחַ Tröstung, LXX, *Νῶε*, vulg. Noë), Sohn des Lamech (nicht zu verwechseln mit Lamech, dem Nachkommen Kain's), ein gerechter, untadeliger Mann in seinen Zeiten (Gen. 6, 9), fand Gnade vor Gott, als er beschlossen hatte, das Menschengeschlecht vom Erdboden wegen seiner Sünden zu vertilgen. In einer Arche

wurde er mit seinen Kindern und den Thieren des Feldes und den Vögeln des Himmels aus dem allgemeinen Untergange in der Wasserfluth errettet. Als Noe, nachdem die Erde wieder trocken war, die Arche verließ und ein Dankopfer darbrachte, gab ihm Gott die Verheißung, nie mehr alles Lebendige zu schlagen und setzte zum Zeichen dessen den Regenbogen in die Wolken. Noe wurde durch seine Söhne der Stammvater eines neuen Geschlechtes. Wir haben über diese bekannte biblische Erzählung nur einzelne Bemerkungen erläuternd nachzutragen: 1) Dem allgemeinen Sittenverderbnisse gegenüber hatte es nicht an göttlichen Warnungen, an Propheten und Predigern der Gerechtigkeit gefehlt. Von Enos an scheinen, nach einem Ausdrucke des hl. Petrus (2 B. C. 2. 5, octavum Noe justitiae praeconem custodivit) alle Patriarchen aus der Familie Seths diese Aufgabe, Prediger und Herolde der göttlichen Warnungen zu sein, gehabt und erfüllt zu haben. Aus der Zeit des Seth berichtet die hl. Urkunde: „damals fing man an den Namen Gottes zu predigen (Gen. 4, 26) gegenüber dem Uebermuthe und den Ausartungen der Nachkommen Kain's (Gen. 4, 19—24). Das hebr. קרא ist von Haneberg, (Offbrgesch. S. 30) gewiß richtig in der Bedeutung „verkünden" statt der gewöhnlichen „anrufen" genommen, indem קרא auch absolute von „predigen, verkünden" gebraucht wird; der Zusatz בשׁם verstärkt den Nachdruck „predigen", wobei man sich auf den Namen und Auftrag Gottes beruft." Indeß hatte Noe nicht bloß die Aufgabe, mit dem Worte sondern auch zugleich mit dem Werke zu predigen durch den Bau der Arche, 120 Jahre lang. Wie viele Warnungen dem endlichen Hereinbrechen des göttlichen Strafgerichtes vorangegangen waren, deutet auch die Stelle Gen. 6, 3 an: „Nicht wird mein Geist rechten mit dem Menschen ewiglich (דון=ריב mit ב construirt, vgl. Gen. 31, 36)." Als Prediger der Gerechtigkeit und Buße gegenüber einem verstockten Geschlechte stellt auch der Koran den Noe in drei Suren dar, Sure 7. 11. u. 71. Dasselbe findet sich bei den Rabbinen, vgl. Geiger: „Was hat Mahomed aus dem Judenthume aufgenommen? Bonn 1833." S. 107 ff. 2) Wie Noe als Prediger des göttlichen Wortes, so erscheint er auch zugleich als Gesetzgeber und Neubegründer der menschlichen Gesellschaft. Sieben Gebote Noe's werden von den Rabbinen allgemein angeführt: de idololatria, de benedictione numinis, de effusione sanguinis, de revelatione turpitudinum, de rapina, de judiciis administrandis, de carne cum sanguine. Haneberg, Offenbgesch. S. 36 führt sie in folgender Ordnung auf: Nicht ohne Obrigkeit leben; sich der Gotteslästerung sowie des Götzendienstes enthalten; mit nahen Blutsverwandten keine Ehe eingehen; kein Blut vergießen; nicht rauben; kein Blut und nichts Ersticktes oder vom Wilde Geraubtes essen. Die revelatio turpit. (גלוי ערוה) bestimmen die Rabbinen näher, als: turpit. matris, uxoris patris, sororis, materterae, feminae viri alius, masculi et bestiae. Indessen sagen sie, sei nur eines von diesen Geboten (carnem in sanguine non comedatis) neu hinzugekommen, die übrigen wären schon dem Adam gegeben worden. Dieses letzte Gebot motivirt sich aus der Erlaubniß Gottes, Thiere zu essen. Es scheint wenigstens, daß vor der Sündfluth keine Thiere gegessen wurden. Da aber mit der Sündfluth eine große Veränderung der Erdrinde und ihrer Productivität insbesondere der Pflanzenorganismen vorgegangen war, wurde jene erste Beschränkung „Du sollst essen das Kraut der Erde (Gen. 3, 18)" aufgehoben. Von nun an heißt es: „Alles was sich reget, was da lebet, euer sei es zum Essen; wie das grüne Kraut gebe ich euch Alles (Gen. 9, 3)." Indessen war damit zugleich „Furcht und Schrecken alles Gethieres vor dem Menschen (ebend. 9, 2)" verbunden, und somit seine erste Macht über die Natur in demselben nach der einen Seite beschränkt, wie nach der andern erweitert. In den noachischen Geboten: Cultus des Einen Gottes, Gehorsam gegen die Obrigkeit, Sicherheit der Person und des Eigenthumes, Heiligkeit der Ehe haben wir die Grundlagen jedes geordneten Staatslebens. 3) Noch ward dem Noe ein prophetischer Blick in die zukünftigen Schicksale seiner Kinder gestattet, wie es die hl. Urkunde in jenem kurzen, änigmatischen

Orakelspruche (Gen. 9, 25—27) bezeugt. Wir haben indeß die noachische Weissagung kaum mehr in ihrer ganz ursprünglichen Gestalt, sondern in ihrer engern (hebräisch-traditionellen) Deutung und Fassung. Das sehen wir an der Hervorhebung Canaan's, in Anspielung auf die Stellung, welche das israelitische Volk den Canaanitern gegenüber einnahm. Von dem Auszuge aus Aegypten an waren die Augen des Volkes auf Canaan gerichtet, und nicht selten muthlos und verzagt. Da war es ganz an der Stelle, wenn Moses die noachische Weissagung also faßte: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Sems, und Canaan sei ein Knecht bei ihnen." Auf eine solche traditionelle Färbung weiset ebenso das schöne Wortspiel hin יַפְתְּ לְיֶפֶת.... Dadurch wird das Wesen des prophetischen Ausspruches so wenig alterirt, als wenn Jeremias eine ältere Weissagung sich zu eigen macht, und seinen Vorstellungen oft nur durch eine ganz scheinbare Modification anpaßt. — Als Noe die Arche betrat, war er 600 Jahre alt; nach der Sündfluth lebte er noch 350 Jahre. Die hl. Urkunde umgeht sie mit Stillschweigen. Die Tradition sagt: non fuit mortuus usque dum 70 gentes viderit e lumbis suis prodeuntes. Tanch. fol. 3. col. 1. Wichtiger ist, daß ihn die Rabbinen zum Zeitgenossen des Abraham machen, mit ihm in Verkehr bringen, und somit die vor- und nachfluthliche Tradition auf ihn allein reduciren. So bildete Noe den Uebergangspunct der beiden Welten, indem er als das letzte Glied der primitiven Welt das alte wunderbare Geschlecht gesehen, und die heiligen Traditionen auf den Träger und eigentlichen Anfänger der neuen, zweiten Welt, Abraham, übergepflanzt hatte. Die ganze Zeit von der Sündfluth bis Abraham ist eine Uebergangsperiode aus der ersten Führung des Menschengeschlechtes auf seine zweite. Was noch die Tradition von Noe erzählt, ist Spielerei der Völkersage, daß er z. B in Kufa die Arche betreten, in Agori, am Nordfuße des Ararat, den Opferaltar errichtet, daselbst die ersten Reben gepflanzt habe u. s. w.; ja die Armenier rühmen sich die Sprache Noe's (die Ursprache des Menschengeschlechtes) erhalten zu haben. Nach Calmet spielen Bücher Noe's auch eine Rolle in den Apokryphen, indeß weiß der lehrreiche, umfassende Artikel „Apokryphen-Literatur" I, 334 nichts davon. — Das Rettungsboot, die Arche, welche Noe bauen mußte, wird in der Genesis (6, 14—16) beschrieben; schon Pseudojonathan hat es versucht, von diesem colossalen Baue ein klares Bild zu entwerfen; die hl. Väter haben vielfache Erklärungsweisen eingeschlagen, die aber meist schon dadurch verfehlt waren, daß sie die an und für sich riesenmäßige Größe der Arche bis in's Fabelhafte steigerten, z. B. Origenes, der die Elle der Bibel sechsmal länger als die gemeine nimmt. Athanasius Kircher schrieb ein eigenes Buch über die Arche: Arca Noae in tres libros digesta. Amstd. 1675. fol. Vgl. dazu Critici sacri VI. p. 83: Joannis Buteonis de arca Noe, cujus formae capacitatisque fuerit, libellus. In Scheuchzer's physica sacra ist Grund- und Aufriß der Arche, sowie in der Vogelperspective, gezeichnet, ihre Maße nach folgendem Verhältnisse angegeben: Länge 496 F., Breite 82 F., Höhe 49 F. (der Kölner-Dom hat colossalere Dimensionen: 511 F. Länge, 231 F. Breite, 161 F. Höhe) Grundfläche 41,112 F., Cubikinhalt 2,041,950 F. Er behauptet, daß in diesem Raume mehr als das doppelte (?) der jetzt existirenden Thiergattungen Platz hätten. Man kann sich des Lächelns nicht enthalten, wenn man die naive Vertheilung des Raumes liest, wobei selbst der geheime Ort für die Familie Noe's nicht vergessen, und Schlangen und anderes ekelhafte Ungeziefer in den untern Schiffsraum als Ballast verwiesen werden. Wir müssen das Alles auf sich beruhen lassen, denn hier gehen die Combinationen in's Unendliche; es reicht hin, wenn die Möglichkeit eines solchen Baues nicht in Frage gestellt werden kann, was man im Anblicke der ägyptischen, und noch mehr der indischen Baudenkmäler, kaum mehr im Ernste wagen wird. Das Verhältniß des Menschen zur Thierwelt war vor der Sündfluth ein ganz anderes, als nach derselben; die Thiere mögen sich selbst vom Instincte, der die nahe Katastrophe vorausfühlte,

getrieben, der Arche als ihrem Zufluchtsorte zugedrängt haben; Noe war noch ihr Herr und stand ihnen wohl näher, als der jetzige Mensch seinen Hausthieren, die Freud und Leid mit ihm theilen. Zu den reinen Thieren möchten damals nur die Opferthiere gerechnet werden. Erbaut ward die Arche aus Gopherholz (גֹּפֶר), ein Name, der sonst nicht mehr vorkommt; die Rabbinen verstehen darunter die Ceder, wahrscheinlicher aber war es die Cypresse, worauf schon der Laut κυπάρ-ισσος hindeutet. Weil sie der Fäulniß nicht unterworfen und leicht ist, darum wurde sie von den Phöniziern schon in den ältesten Zeiten zum Schiffsbaue gebracht; Alexander ließ seine Flotte am Euphrat aus Cypressenholz bauen, und insbesondere ist Iran (die Plateaulandschaften von Cabul und Afghanistan) ganz eigentlich die Heimath der Cypresse, wo sie zu einer colossalen Größe heranwächst, wenn wir den Aufenthalt des ersten Menschengeschlechtes (mit Haneberg) tiefer in Asien suchen. Der Name גפר verschwand nach und nach aus dem Hebräischen, hat sich aber im griech. Worte, wie es scheint durch die Phönizier, erhalten (vgl. Ritter Verbreitung der Cypresse XI, 567 ff.). Das Schwierigste im biblischen Berichte von der Arche ist V. 16, den Arnheim in der Zunz'schen Bibelübersetzung also gibt: „Eine Lichtluke mache an der Arche, und nach dem Maße fertige sie von Oben.“ Bloß Ein Fenster war schon Pseudo-Jonathan zu wenig, darum läßt er die Arche wunderbar durch einen Edelstein (יוה רא) erleuchtet werden. — Die große Wasserfluth begann am 17. Tage des zweiten Monates im Jahre der Welt 1656 (2170 der julianischen Periode), und endete am 27. desselben Monates im folgenden Jahre. Daß hier ein Sonnenjahr gemeint wird, ist allgemein anerkannt und ergibt sich einfach aus der Zählung nach nur 30tägigen Monaten. Ob das Jahr von Herbst zu Herbst gezählt wurde, lassen wir dahingestellt, indeß empfiehlt sich diese Annahme dadurch, daß die älteren Völker fast allgemein von Herbst zu Herbst zählten (Ideler Handb. d. Chronol. I. S. 246). Wenn aber Credner die Angabe „27ter Tag“ in 17. corrigirt, so ist das eine bloße Grille und verdient nicht mehr Berücksichtigung als Seyffarth's zuversichtliche Berechnungen über das Alter der Sündfluth (Beiträge zur Kenntniß des alt. Aeg. VI. Heft. Leipzig 1834). — Die Wirklichkeit der Sündfluth bezeugt die gegenwärtige Gestalt der Erdoberfläche, sowie die übereinstimmende Tradition aller Völker (s. darüber Stolberg Anhang z. ersten Bande seiner Geschichte &c.). Rudolph Wagner in seiner trefflichen „Naturgeschichte des Menschen. Kempten 1831.“ II. 27 sagt: „daß eine große und mächtige Fluth über die ganze Erde gegangen und die höchsten Spitzen der Erde bedeckte, ist eine Thatsache, welche so zahlreiche Spuren auf der Erdoberfläche zurückgelassen hat, daß wir schon jetzt, wo doch nur ein kleiner Theil des festen Bodens genauer untersucht ist, ein ziemlich deutliches Bild ihrer gewaltigen Wirkungen haben. Ein englischer Naturforscher, Buckland, hat in einem eigenen Werke (reliquiae diluvianae) die großartigen Spuren jenes mächtigen Ereignisses, welches Alles begrub, was den Odem im Trockenen hatte, verfolgt und trefflich zusammengestellt.... Es ist eine schöne Frucht der Wissenschaft, durch mühsame Forschung, durch aufmerksame Beobachtung des Kleinen und scheinbar Unbedeutenden, wie durch Vergleichung und durch Festhalten des Allgemeinen, die ordnungslos zerstreuten Denkmäler einer längst verklungenen Zeit zu einem geordneten Ganzen vereinigt zu haben, so daß wir das Gemälde einer Geschichte der Diluvialzeit mit mehr Klarheit und Sicherheit der Mitwelt vor Augen stellen können, als von irgend einer Epoche der ältesten Welt- und Menschengeschichte.“ Indem er nun kurz eine eben so anziehende als belehrende Geschichte der sogenannten Diluvialepoche entwirft, sagt er (S. 82) noch zum Schlusse: „So hätten wir nun auch durch naturgeschichtliche Thatsachen nachgewiesen, daß eine allgewaltige Fluth plötzlich über die Erde hereinbrach, sie ganz überschwemmte, die höchsten Berge bedeckte und alles Lebendige, das Wenige abgerechnet, welches Gott erhalten wollte, in ihren Wellen begrub. Wir wissen nicht, wie es dem Herrn gefiel diese ungeheuren Fluthen herbeizuführen und das Wasser zu heben. Aber die gewaltigen Spuren liegen

vor uns, und alle Elemente scheinen dabei thätig gewesen zu sein. Welch' ungeheure Gewalt gehörte dazu, um Felsmassen 4000 F. hoch auf den Jura zu schleudern? Langsam verlief das Gewässer; Friede wurde verheißen; eine neue Pflanzendecke überzog die Erde, und eine neue Thierwelt breitete sich aus. Vom Fuße des Berges Ararat folgte der Mensch den sinkenden Gewässern und bevölkerte von Neuem die Erde; er suchte Wohnplätze in dem Palmenklima der Tropen, wie unter den Eisbergen des Pols, welche, als ewige Denksäulen des Zornes Gottes, die frischen Spuren einer untergegangenen Schöpfung dem staunenden Beobachter darbieten, ein Erinnerungszeichen der Vergangenheit, wie ein Mahnwort der Zukunft." „Ich erachte, sind die Worte Cuvier's, mit Delue und Dolomieu, daß, wenn je Etwas in der Geologie erwiesen ist, es die Behauptung ist, nach welcher die Oberfläche unserer Erde das Opfer einer großen, plötzlichen Revolution geworden sein muß, deren Datum nicht viel weiter als auf fünf oder sechstausend Jahre zurückgehen kann." Er gibt aber hinreichend zu verstehen, daß er sich in seinen Untersuchungen nichts weniger als von einem Wunsche, die mosaische Urkunde zu rechtfertigen, leiten ließ. Vgl. Wisemann, Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftl. Forsch. m. d. geoffenb. Religion. Regensb. 1840. S. 250—286. Haneberg Gesch. d. bibl. Offenb. Regensb. 1850. S. 32—38. und den Art. Ararat I, 393. [Schegg.]

Noetus, s. Antitrinitarier.

Nogaret, s. Bonifacius VIII.

Nolascus, Petrus, Stifter und erster General des Ordens unserer lieben Frau von der Gnade zur Erlösung der Gefangenen, stammt aus einer der ersten Familien in Languedoc. Er wurde in einem Flecken von Lauragais, le Mas des saints Puelles, der Diöcese von St. Papoul zugehörig, um's Jahr 1189 geboren. Seine Eltern gaben ihm eine seinem Stande entsprechende, übliche Erziehung. Den frühen Verlust seines Vaters ersetzte dem 15jährigen Jüngling seine fromme Mutter, die dessen vorherrschend religiösen Sinn hegte und pflegte. Als sie ihn aber verheirathet wissen wollte, weigerte sich Nolascus und beharrte bei dieser Weigerung. Von früh an verschenkte er seine Taschengelder in religiösen Almosen an Arme und Unglückliche; eben so besuchte er den Gottesdienst, selbst die um Mitternacht gehaltenen Metten. Häufige Beobachtungen über die Vergänglichkeit der Dinge weckten und befestigten in ihm das Gelöbniß, gänzlich von der Welt geschieden, stets enthaltsam zu leben und seine Güter allein zu Werken der Ehre Gottes zu verwenden. Denn dem Geiste nach bereits zum Manne gereift, sprach er oftmals in seinen Meditationen zu sich: „in der Welt ist nichts, was unter die Güter gezählt zu werden verdient. Die Apostel haben Alles verlassen und sind dem Herrn nachgefolgt; willst du vollkommen sein, so gib, was du hast, den Armen und folge mir nach." In der gewissen Hoffnung, daß ihm Gott seinen Beruf noch anzeigen werde, begab er sich in das Gefolge des Grafen Simon von Montfort, dem der von allen Seiten bedrängte Peter II., König von Arragonien, seinen Sohn Jacob der Sicherheit wegen übergeben hatte. Als sich bald darauf Peter mit den Häuptern der Albigenser verband, und durch den tapfern Simon von Montfort in der unglücklichen Schlacht bei Muret das Leben verloren hatte, übergab Simon den zu Carcussone zurückgehaltenen, erst sechsjährigen Prinzen unserm Nolascus zur Erziehung und schickte Erzieher und Zögling 1215 nach Barcelona. Der Heilige, damals im Alter von 25 Jahren, erzog denselben in der Gottesfurcht und Ehrfurcht gegen die Kirche. Die ihm außer seinem Amte gegönnte freie Zeit benützte er zum Gebete, zum Lesen der Schrift und anderer religiöser Bücher und zu Bußübungen, so daß er, fern von allen Lustbarkeiten, bei Hof als ein Muster aller Tugenden galt. Die Lage der zahlreichen Christen, die damals unter der Herrschaft der Mauren (s. d. A.) in Spanien und Africa schmachteten, machten auf sein Herz, das von Liebe zu seinen Brüdern glühte, einen tiefen, schmerzlichen Eindruck. Er schaute die großen Gefahren, in denen sich der Glaube und die Tugend dieser Sklaven befand; er ermahnte sie zur Treue und

Standhaftigkeit. Ihre Noth, ihr Elend, die vielfachen Mißhandlungen erpreßten ihm Thränen des Mitleids. Er bat Gott inständig um ihre Befreiung, um Vertreibung der Mauren. Wenn er gegen Andere auf diese Christen zu sprechen kam, rief er öfter mit Begeisterung: „Sehet, wie man sich unvergängliche Schätze erwerben könnte.“ Seine Worte bekräftigte er durch sein Beispiel. Er entschloß sich, alle seine Güter zu ihrer Loskaufung zu verwenden. Als ihm aber zugleich von andern Seiten beträchtliche Summen zu gleichem Zwecke zukamen und er bereits viele Unglückliche befreit hatte, kam er auf den Gedanken, dauernd und weiter gehend zu helfen, einen religiösen Orden zu stiften, dessen Aufgabe die Loskaufung der Gefangenen sein sollte. Die Ausführung fand ihre Hindernisse, die durch eine Erscheinung in der Nacht des 1. Augusts 1218 ihre Beseitigung fand. In derselben ermahnte ihn die hl. Jungfrau zu Verwirklichung seines Vorhabens. Die Berathung mit seinem Beichtvater, dem hl. Raymund von Pennafort und den Vortrag vor dem König durch beide, zum Zweck seiner Einwilligung und Unterstützung zeigte, daß Beichtvater und König zu gleicher Zeit dieselbe Erscheinung gehabt hatten. Nolascus dankte Gott, daß er ihm seinen Willen kund gethan und ihn zum Werkzeug einer hl. Sache auserwählt habe; der König aber versprach das Unternehmen durch sein Ansehen und seine Freigebigkeit zu fördern. Er erwirkte die Einwilligung des Bischofs zu Barcellona, Berengar de la Palu. Seit 1192 bestand in Catalonien eine Congregation von Edelleuten und einigen Priestern, welche den Kranken in den Hospitälern dienten, die Gefangenen besuchten, Almosen zur Loskaufung der Christen sammelten und die Küste des Mittelmeeres gegen die Mauren und Saracenen bewachten. Diese vereinigten sich zum größten Theil mit Nolascus, so daß der künftige Orden, der im Geiste seines Stifters das thätige Leben, den Dienst des Nächsten bezweckte, auf den Rath des hl. Raymund schon mit der Zeit seiner Gründung zugleich das beschauliche Leben, den Dienst Gottes, durch den Beitritt von Priestern in sich vereinigte. Da jedoch Nolascus den ersten Zweck zur Stiftung eines Ordens veranlaßte, so ist die Meinung derer sicher irrig, welche den Ritter Priester werden läßt. Sein Orden war ein Ritterorden und erst 1307 ging die oberste Gewalt von weltlichen an geistliche Comthuren über. Raymund Albert, der achte General, war nämlich der erste Priestergeneral, aber erst nachdem die heftigste Opposition von Seite der Ritter schon bei der Wahl des siebenten Generals durch den Papst beseitigt war; die Ritter und Priester, beide Theile, hatten je einen General gewählt. Dieß wäre nicht denkbar, wenn schon der erste General ein Priester gewesen wäre. Jedenfalls bietet das, daß in dem nachher zu erwähnenden Generalcapitel auf den Vortrag des Nolascus beschlossen wurde, es sollten in jedem Kloster mehr Priester als Ritter sein, keinen genügenden Grund, eine Veränderung seines Standes anzunehmen. — Wir nehmen die Stiftung des Ordens wieder auf, die am Tage des hl. Laurentius erfolgte. Der Stifter ward von Raymund und dem König in die Cathedralkirche zum hl. Kreuz von Jerusalem geführt, wo derselbe nach feierlichem Gottesdienste die drei Ordensgelübde in die Hände des Bischofs ablegte und damit ein viertes verband, das ihn verpflichtete, seine Güter, selbst seine Freiheit, wenn es nothwendig werde, zur Loskaufung der Gefangenen hinzugeben. Raymund legte ihm das Ordenskleid an und erklärte ihn zum ersten General des Ordens, dessen Satzungen er selbst verfaßt hatte. Ihrem General folgten im Gelöbniß die übrigen Glieder, 13 an der Zahl, 6 Priester und 7 Ritter. Beide Stände wählten zur steten Erinnerung an die Unschuld, in der sie leben sollten, Kleidung und Skapulier von weißer Farbe und gewöhnlicher Tracht. Auf der Brust sollten sie nach dem Wunsche des königlichen Beschützers sein Wappen mit rothem Felde und im Haupte desselben ein silbernes Kreuz tragen. Die Priester, die den Gottesdienst besorgten, trugen innerhalb des Klosters im Unterschied von den Laien noch eine Kappe. Nach der Einsetzung wies der König Nolascus und seinen Genossen einen Flügel seines Palastes als Wohnung und seine Hofcapelle zur Kirche an. Als sich aber der Orden

durch Edelleute aus Frankreich, Teutschland, Spanien, England, Ungarn bald beträchtlich vermehrte, ließ ihm der König, der in seinem Kampf gegen die Mauren vor Allem auf das wirksame Gebet des Nolascus vertraute, zum Danke für die Einnahme von Valentia und den über die Mohammedaner errungenen Sieg 1232 ein prachtvolles Kloster zu Barcelona erbauen, das der hl. Jungfrau und Martyrin Eulalia, Patronin der Stadt Barcelona, gewidmet wurde. Seiner Gründung folgte durch die Güte des Königs die Gründung mehrerer andern. Drei Jahre darauf (am 8ten Januar) erlangte der hl. Raymund und der als Generalprocurator abgeschickte Raymund Nonatus in einer besondern Bulle von Papst Gregor IX. die Bestätigung des Ordens unter dem Namen: „der Loskaufung der Gefangenen“ und die Anweisung zur Verpflichtung auf die Regeln des hl. Augustin. Darauf ließ der General die zu Barcelona anwesenden Glieder von Neuem Profeß ablegen und geloben, obige Regeln zu beobachten; den abwesenden Rittern und Religiosen dagegen die Bestätigung einstweilen anzeigen. In einer zwei Jahre darauf zu Barcelona gehaltenen Generalversammlung forderte er auch von diesen ein gleiches Gelöbniß. — Sobald sich Nolascus dem klösterlichen Leben gewidmet hatte, vermochte ihn nichts, die Einsamkeit mit dem Hofleben zu vertauschen. Er verließ jene einmal, aber bloß in der Absicht, um zwei Mächtige mit einander auszusöhnen, deren Streit die Ruhe des Staates gefährdete. Sein Orden befliß sich, Gefangene loszukaufen, doch verließen die Ritter anfänglich die Länder christlicher Fürsten nicht. Dem General genügte das nicht; er forderte, mit Hinweisung auf das an den Stufen des Altars abgelegte Gelübde, daß sie zwei Glieder zur Befreiung ihrer gefangenen Brüder unter die Ungläubigen senden. Er selbst wurde mit einem Andern zu diesem schwierigen, mit Aufopferung verbundenen Geschäfte gewählt. Die damit Beauftragten erhielten den Namen: Erlöser. Die erste Reise in das Königreich Valencia, welches die Saracenen damals inne hatten, war mit dem besten Erfolge gekrönt; diese und eine zweite in's Königreich Granada befreite ungefähr 400 Sklaven. Keine Leiden und Fessel auf diesen Reisen konnten dem Heiligen Stillschweigen auferlegen; er hielt den Ungläubigen ihre gottlosen und abgeschmackten Irrthümer vor Augen. Er freute sich der Verfolgung um der Sache Christi willen, sehnte sich nach dem Martyrthum und erfüllte durch Wort und That selbst die Mohammedaner mit Bewunderung. Als er nach vielfacher Verfolgung und einer wunderbaren Rettung auf einer durchlöcherten Tartane ohne Segel und Ruder von einer Reise nach Africa nach Barcelona zurückgekehrt war, versagte ihm Schwäche und Krankheit, Ludwig den Heiligen (s. d. A.), der ihn sehr hoch achtete und mit ihm Briefe wechselte, in das hl. Land zu begleiten. In Folge schwerer Berufsarbeiten und harter Bußübungen vermehrte sich seine Gebrechlichkeit mit jedem Tage. Er legte 1249 sein 31jähriges Generalat und das Amt eines Erlösers nieder. Nunmehr verrichtete er die geringsten und niedrigsten Dienste der Gesellschaft. Er übernahm die Austheilung des Almosens an der Klosterthüre, weil ihm das Gelegenheit bot, die Armen zu trösten und zu unterrichten. Er besuchte auch noch das Grab des hl. Raymund Nonat, welcher seit 15 Jahren todt war. Die Chorherrn zu Celson, denen die Capelle gehörte, worin die Ueberreste des Heiligen lagen, boten sie Nolascus an, um daselbst ein Kloster seines Ordens zu erbauen. Er nahm das Anerbieten an. In seiner letzten Krankheit zeigte Nolascus die in allen seinen Leiden ihm gewöhnliche Geduld. Er gab seinen Genossen noch Ermahnungen über die Standhaftigkeit und Treue in Beobachtung ihrer Ordensregel und schloß mit den Worten: „Der Herr hat seinem Volke einen Erlöser zugesandt und seinen Bund mit ihm auf ewige Zeiten befestigt.“ Dann empfahl er seine Seele Gott und verschied 1256 auf das Fest der Geburt des Herrn in einem Alter von 66 Jahren. Irrig nennen einige das Jahr seiner Abdankung als General zugleich das seines Todes und setzen diesen deßhalb sieben Jahre zu frühe. Die nach seiner Beisetzung in Barcelona bei den Vätern der Loskaufung der Gefangenen geschehenen Wunder bewogen Urban VIII.,

ihn 1628 unter die Zahl der Heiligen zu setzen. Sein Fest bestimmte Clemens X. auf den 31. Januar. Bei seinem Tode besaß der Orden bereits weitum Klöster wie zu Uneza, Celson, die meisten im Reiche Catalonien und Valencia. — (Vgl. den Art. **Marienfeste, übrige Nr. IV.**, ferner Acta sanctorum, Johannes Bollandus. II. Tom. p. 980 ff.; — Lucae Holstenii Codex regularium. III. Tom. p. 433 ff.; — Hippolyt Helyots ausführl. Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden, teutsch, III. Bd. S. 317 ff.; — Histoire générale de Languedoc. V. Bd. S. 276. — Leben der Väter von Alban Butler. II. Bd. S. 258 ff. [Stemmer.]

Nominalisten und **Realisten**, s. **aristotelisch-scholast. Philosophie.**

Nominatio regia. Diese ist eine der verschiedenen Arten, wie die höheren Kirchenämter, insbesondere Bisthümer, besetzt werden, indem der Papst einzelnen Fürsten durch Privilegium, Indult oder in einem Concordate das Recht eingeräumt hat, denjenigen zu ernennen, welchem eine erledigte Prälatur zu verleihen ist. Es hat dieß landesfürstliche Ernennungsrecht häufig mit der Besetzung der Bisthümer durch Wahl abgewechselt. Schon zur Zeit der Merowinger z. B. war eine solche Befugniß theils von einzelnen Königen, theils im achten Jahrhunderte von den Majores Domus, jedoch ohne Zustimmung der Oberhäupter der Kirche ausgeübt worden. Carl der Große verzichtete im Jahre 803 durch ein eigenes zu diesem Zwecke erlassenes Capitulare auf die auch von ihm geübte Ernennung der Bischöfe und Aebte, so wie auch Ludwig der Fromme die von seinem Vater festgestellte Wahlfreiheit anerkannte. Allein unter den spätern Carolingern, so wie unter den Ottonen im ostfränkischen und den Capetingern im westfränkischen Reiche war doch wieder, obschon daneben auch gewisse Wahlformen, besonders hier, beobachtet wurden, die Besetzung der meisten Bisthümer in den Händen der Könige. Das Wormser Concordat, durch welches der Investiturstreit beendet wurde, stellte das Wahlrecht wieder her; denselben Zweck hatten, nachdem dieses manchen Eintrag erlitten hatte, die Concordate des fünfzehnten Jahrhunderts. In Frankreich hatte um dieselbe Zeit die pragmatische Sanction für die Bisthümer und viele Abteien Wahl und Postulation eingeführt, wohingegen das zwischen Leo X. und Franz I. im Jahre 1516 abgeschlossene Concordat in seinem Titel die Wahlen abschaffte und an deren Stelle im dritten Titel die Nominatio regia setzte. In Oestreich steht dieß landesfürstliche Ernennungsrecht aus verschiedenen Gründen bei den meisten Bisthümern (Salzburg und Olmütz werden durch Wahl, Seckau, Gurk und Lavant nach einem bestimmten Turnus vom Erzbischof von Salzburg besetzt) dem Kaiser zu, in Bayern ist es dem Könige durch das Concordat vom Jahre 1817 eingeräumt. Die Nomination vertritt die Stelle der Postulation und Wahl und ist daher auch ganz wie diese zu beurtheilen. Demgemäß ist auch in Betreff jeder nominirten Person der Informativproceß anzustellen; fehlt ihr eine canonische Eigenschaft, so ist wie bei der Postulation, der Papst zur Bestätigung nicht verpflichtet. Auf diesen devolvirt auch die Besetzung, wenn die Nomination nicht innerhalb sechs Monaten nach Eintritt der Sedisvacanz vorgenommen wird. Vgl. hierzu die Art. **Bischof** und **Collationsrecht**. [Phillips.]

Nomocanonen heißen die in der morgenländischen Kirche des Mittelalters seit dem sechsten Jahrhunderte allmählig entstandenen Sammlungen von Kirchenrechtsquellen, welche theils die von kirchlicher Auctorität ausgegangenen Vorschriften (*κάνονες*), theils die von den christlich-römischen Kaisern circa sacra erlassenen Gesetze (*νόμοι*) materien- oder rubrikenweise verbunden hatten. Solche aus kirchlichen und weltlichen Gesetzen gemischte Sammlungen (*νομοκάνονες*) kennen wir genauer fünf bis sechs. 1) Die erste trat bald nach Kaiser Justinians Tod von einem uns unbekannten Compilator an's Licht. Denn die Ansicht, daß Johannes Scholasticus von Antiochia und seit 564 Patriarch von Constantinopel (s. d. Art, Bd. V. 739) dieselbe verfaßt habe, ist als irrig erkannt, und scheint ihre Entstehung

in dem Umstande gefunden zu haben, daß diesem Nomocanon die sog. concordia canonum dieses Johannes (s. unter Canonensammlungen, Bd. II. S. 302) zu Grund gelegt, und unter jeden der 50 Titel, in welche der rein kirchengesetzliche Stoff derselben zerlegt worden war, nunmehr auch das entsprechende Material des weltlichen Rechtes, und zwar auch dieses nach einem schon vorhandenen Auszuge eingereihet ist, den derselbe Johannes von Antiochia aus ungefähr zehn Novellen veranstaltet, und ihrem Hauptinhalte nach in 87 Capitel abgetheilt hatte; so daß allerdings das Verdienst des unbekannten Verfassers jenes Nomocanons nur darin bestand, die beiden isolirten Sammlungen des Johannes Scholasticus nach Materien verbunden zu haben. Der dieser von Fr. Aug. Biener in seiner „Geschichte der Novellen Justinians“ (Berlin 1824) und in Desselben „Beiträge zur Revision des Justinianischen Codex“ (Berlin 1838) beschriebenen Sammlung beigefügte Anhang ist gleichfalls aus den erwähnten 87 Capiteln geschöpft und in 21 Rubriken zerlegt. Wir besitzen zwar beide Sammlungen des Johannes Scholasticus gesondert abgedruckt, und zwar die Concordia canonum in der Biblioth. jur. can. vet. von Voellus und Justellus (Paris. 1661. f.) T. II. und den Novellenauszug in G. E. Heimbach Ἀνέκδοτα (Lips. 1840. 4.) T. II. Aber beide Sammlungen in ihrer hier besprochenen systematischen Verbindung, d. i. der ganze Nomocanon in extenso ist noch nicht gedruckt. Denn die in Voelli et Justelli Biblioth. jur. can. vet. T. II. p. 603—672 abgedruckte Sammlung ist nach einer Handschrift copirt, in welcher die kirchlichen Canonen bloß citirt, und nur die entsprechenden kaiserlichen Verordnungen (συνᾴδοντα νόμιμα) ganz ausgeschrieben sind. — 2) Ein anderer noch auf uns gekommener Nomocanon bildet eigentlich die Hälfte einer zweitheiligen größeren Sammlung, deren Verfasser gleichfalls unbekannt ist, und welche in der ersten Abtheilung Concilienschlüsse und canonische Entscheidungen heiliger Väter, in der zweiten aber gemischte Rechtsquellen enthält, und zwar letztere in 14 Titel eingereiht, deren jeder die den Titelrubriken entsprechenden kirchlichen Canonen (jedoch nur nach Nummern citirt) und unter diesen sodann die betreffenden weltlichen Verordnungen begreift. Letztere sind jedoch aus einer früheren wahrscheinlich um 570 entstandenen und jedenfalls mit Unrecht dem Balsamon (s. d. Art. Bd. I. 594) zugelegten Sammlung ausgeschrieben, welche eine Reihe von Excerpten aus den Justinian'schen Rechtsbüchern (den Institutionen, Digesten, besonders aus dem Codex und den Novellen) enthält, und von Heimbach in seinen Ἀνέκδοτα T. II. unter dem Titel: Σύντομος διαίρεσις τῶν νεαρῶν τοῦ Ἰουστινιανοῦ etc. griech. und latein. abgedruckt ist. Vgl. Heimbach's Vorrede S. 46 ff. — 3) Der dritte Nomocanon bildet den zweiten (in den Handschriften aber den ersten) Theil der großen Sammlung des Photius, welche dieser Patriarch von Constantinopel im J. 883 angelegt. Es ist aber dieser Nomocanon kein anderer als der so eben genannte in 14 Titel getheilte, welchen Photius unverändert ließ, und nur mit einem Nachtrag von einigen kirchlichen sowohl als weltlichen Rechtsquellen dermehrte. Er erschien zuerst mit dem um 1170 angefertigten Commentar des Theodor Balsamon und einer lat. Version des Agyläus unter dem Titel: Photii Nomocanon, ed. Chr. Justellus, Paris. 1615. 4., und sodann in Henr. Justelli Biblioth. j. c. vet. T. II. p. 815—1140. — 4) Kaum der Erwähnung werth ist eine aus dem 14ten Jahrhunderte stammende unter der Benennung „Nomocanon“ von einem Unbekannten compilirte höchst verworrene Sammlung, welche Cotelerius in seinen Monumentt. eccl. graec. (Paris. 1677) T. I. mit lateinischer Version und Anmerkungen herausgegeben hat. — 5) Dagegen verfertigte um 1335 Matthäus Blastares eine von der griechischen Geistlichkeit vielbenützte Sammlung, die zwar den Titel Σύνταγμα führt, im Grunde aber ganz die Einrichtung eines Nomocanons hat. Sie ist von Beveregius in seinem Συνόδικον (Oxon. 1672. f.) T. II. P. II. edirt. — 6) Endlich die jüngste Arbeit dieser Art ist der im J. 1561 beendigte Nomocanon des Manuel Malarus, der noch nicht

gedruckt, aber in vielen Manuscripten verbreitet ist. Vergl. Zachariae, Historiae juris Graeco-Romani delineatio (Heidelberg. 1839) § 55. nr. 2. [Permaneder.]

Non, s. Brevier.

Nonconformisten, s. Großbritannien u. Puritaner.

Nonjurors, s. Hochkirche u. Jacobiten in England.

Nonnen, Nonnenkloster. Der Name Nonne stammt aus Aegypten, dem Mutterlande des christlichen Mönchthums (Nonnis, unversehrte Jungfrau), und wird schon von Hieronymus (Epist. ad Eustochium, 22. c. 6) gebraucht; daher die Ableitung von dem Ortsnamen Nonna in Spanien, allwo schon früh ein ansehnliches Frauenkloster bestanden haben soll, sich nicht empfiehlt. Die weniger üblichen Ausdrücke: Mona (μόνη), daher Monacha, Monialis (später sehr geläufig Sanctimonialis, und Sola s. Solitaria), bezeichnen sämmtlich die stille von aller Welt abgeschiedene Lebensweise dieser Gottgeweihten. Wie die Mönchvereine in allmähliger Entwicklung aus den schon uranfänglichen Asceten und den Anachoreten des dritten Jahrhunderts (s. diese Artt. Bd. I. 220 und 473) entstanden, so gestalteten sich die Nonnenvereine aus den schon mit den ersten Anfängen des Christenthums gleichzeitigen weiblichen Asceten und gottgeweiheten Jungfrauen (virgines Deo sacratae). War auch der schwächere Körper hier seltener der außerordentlichen Kraftäußerung und Abhärtung des Mannes gewachsen, so waren doch der Frauen stillere Opfer der Entsagung und tausend stille Tugenden selbstverläugnender Liebe nicht minder glänzend und gottgefällig. In den ersten Jahrhunderten der Kirche zwar noch im Kreise ihrer Familien, nur aber in strenger Zurückgezogenheit lebend, zeichneten sie sich durch Andacht und seelenvolle Hingabe an ihren Heiland, durch Uebungen der Frömmigkeit, der Krankenpflege und Unterstützung des hülflosen Alters, durch Mildthätigkeit gegen Arme und durch Unterricht der Kleinen aus. Sie legten Angesichts der Gemeinde, später regelmäßig an hohen Festtagen in der Kirche das Gelübde der ewigen Keuschheit ab, und empfingen aus den Händen des Bischofs, der sie feierlich als Gotterwählte einsegnete, das dunkelfarbene jungfräuliche Gewand, die Tunica mit dem Gürtel und dem Mantel, dann den geweihten Schleier nebst dem wahrscheinlich wollenen mit Gold durchwebten Kopfputz (der mitrella), später in manchen Diöcesen auch den Mahlring. An der africanischen Kirche durfte auch ein Priester, jedoch nur mit Genehmigung oder im Auftrage des Bischofs, eine gottgeweihete Jungfrau einsegnen. Die Verpflichtung einer virgo sanctimonialis war so unverletzlich, daß eine Uebertretung derselben nach Cyprians Ausdruck als „ein an ihrem himmlischen Bräutigame Christus begangenes adulterium" angesehen, und gleich dem wirklichen Ehebruche mit Ausstoßung und lebenslänglicher Buße gestraft wurde. Die feierliche Aufnahme einer Gottgeweihten geschah nach zurückgelegtem vierundzwanzigsten Lebensjahre, welches damals das für den Diaconat vorgeschriebene Alter war; unter besondern Umständen auch wohl früher, keinenfalls aber vor dem sechzehnten Jahre. Bald vereinigten sich solcher Jungfrauen mehrere zum gemeinsamen Leben unter der Leitung einer Vorsteherin. Der erste weibliche Verein dieser Art, dessen die Geschichte gedenkt, war die von der Schwester des hl. Einsiedlers Antonius (s. d. A.) in Aegypten gestiftete Genossenschaft gottgeweihter Jungfrauen zu Anfang des 4ten Jahrh. Rasch vervielfältigten sich diese Nonnenvereine, nachdem der Aegypter Pachomius mit Einführung der gemeinsamen Lebensweise (s. Cönobiten, Bd. II. 797) den Grund zum eigentlichen Mönchthum und Klosterleben gelegt, und diese Einrichtung auch den Frauen-Cönobien angepaßt hatte, deren erstes dessen Schwester zur Vorsteherin hatte. Vom Orient verbreiteten sich die Nonnenklöster zeitig auch in das Abendland. Schon zu Hieronymus Zeiten gab es deren mehrere in Italien; der hl. Ambrosius hatte selbst ein solches zu Mailand errichtet. Sie hatten zwar ihre eigenen Vorsteherinnen; doch stand diesen meistens ein erfahrener Priester als Rathgeber und Vertreter zur Seite; sowie regelmäßig der Bischof die Oberaufsicht führte. Ihre Vorschriften waren gewöhnlich von Aebten oder Bischöfen (z. B. von Pacho-

mius, Basilius, Augustin, Cäsarius, Cassianus, Gregor M. u. a.) entworfen, oder von anderen bereits blühenden Klöstern adoptirt. Außer dem allgemeinen dreifachen Gelübde war den Nonnen regelmäßig nur vorgeschrieben Handarbeit und Gebet, welches sie, gleich den Mönchen im gemeinsamen Chordienst in ihren Hausoratorien, und nur Sonntags in der nächstgelegenen Kirche verrichteten, bis ihnen mit Anfang des sechsten Jahrhunderts eigene Klosterkirchen erbaut, und durch eigene Priester ein selbstständiger Gottesdienst abgehalten wurde. Bald nahmen auch die Nonnenklöster, gleich den männlichen, in großer Mehrzahl, nur mit den durch die Verschiedenheit des Geschlechtes bedingten Abänderungen die Regel des hl. Benedict (s. d. A.) an. Nebst diesen erblüheten nach Augustins Vorschrift die Regular-Canonissen, und in der Folge gar mannigfaltige neue Nonnenorden, größtentheils den Mönchsorden nachgebildet, und meist gleichzeitig mit diesen entstanden (s. Orden, weibl.). Die Vorsteherinnen der einzelnen Abteien und Frauenklöster heißen Abbatissen (Aebtissinnen), Priorinnen, Oberinnen 2c. und werden, wie die Aebte und Prioren der Mönchsklöster, bald durch ihre Conventualen selbst gewählt, bald durch die General- und Provincial-Capitel des betreffenden Ordens ernannt (s. Ordens-Obere), und vom Bischof eingesegnet (s. Benediction der Aebte und Aebtissinnen). Auch die Ordenskleidung der Nonnen ist nach Stoff und Farbe den männlichen Habiten nachgeahmt. Die Einkleidung (s. diesen Art. Bd. III. 486) und die Einsegnung der Novizen geschieht vom Bischofe nach dem eigens hiefür im Pontificale vorgeschriebenen Ritus. Nach erstandener Probezeit (s. Noviziat) und einer nochmaligen ernsten Prüfung legen sie die ewigen Gelübde ab (s. Ordensprofeß). Besonders strenge ist die sog. Clausur der Nonnen (s. Kloster, Bd. VI. 230). Alle, auch die exemten oder unmittelbar dem päpstlichen Stuhle unterstellten Nonnenklöster einer Diöcese stehen unter der Aufsicht des betreffenden Bischofs als päpstlichen Delegaten. Nur diejenigen, welche von Abgeordneten der Generalcapitel geleitet werden, bleiben der Vorstandschaft dieser untergeben (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 9. De reg. et mon.). Der Bischof stellt für jedes Kloster nebst einem ordentlichen auch einen außerordentlichen Beichtvater auf, welchem letzteren die Nonnen das Jahr über zwei bis dreimal beichten sollen (Sess. XXV. c. 10 eod.). [Permaneder.]

Noph (נֹף Js. 19, 13. Jer. 2, 16. Ezech. 30, 13. 16. Hos. מֹף 9, 6) ist Memphis (kopt. Mephi oder Memphi) in Mittelägypten, von Psammetich an die Hauptstadt von ganz Aegypten, am westlichen Ufer des in einem engen Thale an den libyschen Bergen sich hinziehenden Niles. In dem Maße, als Theben (s. No) sank, erhob sich Memphis, so daß es nach Strabo einen noch größern Umfang (150 Stadien) hatte. Von der Erbauung Alexandria's aber an, verlor es seinen Glanz, und schon zu Strabo's Zeiten waren viele Paläste nur mehr Ruinen. Als die Araber im siebenten Jahrhunderte Aegypten eroberten, legten sie auf dem östlichen Ufer des Niles nur etwas nördlich ihre neue Hauptstadt Kairo an, wozu sie die Steine von Memphis nahmen, wie Ktesiphon und Seleucia aus den Trümmern von Babylon erbaut wurden. Eine teutsche Meile südlich von Alt-Kairo, ihm gegenüber, bezeichnen Trümmerhaufen zwischen Dschiseh und Sakkara den Platz des alten Memphis. „Ich habe, sagt Du Bois Aymé (Descript. de l'Egypte VIII. p. 53), die merkwürdigen Ruinen dieser alten Hauptstadt Aegyptens durchzogen; sie sind unermeßlich, aber es sind nichts als Trümmer und Schutthaufen. Man sieht hier nicht, wie in Oberägypten, Tempel und Paläste, die fast unberührt sind; hier steht nicht Eine Säule mehr; die Obelisken, die Colosse sind umgestürzt, ihre Stücke liegen zerstreut umher, und die öffentlichen Plätze, die Straßen, die Monumente haben keine Spur von der Stelle, die sie einnahmen, hinterlassen..... Die meisten Denkmäler scheinen übrigens von Granit gewesen zu sein..... aber diese reichen Materialien wurden allmählig nach Alexandrien gebracht, um die neue Hauptstadt auszuschmücken. So wurde, was den Tempeln und Palästen von Memphis eine lange Dauer zu sichern schien, eine der Ursachen ihrer Zerstörung.“ Vgl. noch Schubert, Reise in das

Morgenl. II. 176 ff. Gewöhnlich wird Memphis als der Schauplatz der biblischen Erzählungen über Abraham, Joseph und Moses angenommen. „Auf dieser Stätte der Trümmer, sagt Schubert (R. i. d. M. II. 180), stund der Wohnsitz der Herrscher, bei denen Abraham ein Gast und Fremdling war, Joseph aus der Niedrigkeit des Gefängnisses zur Macht des Fürsten emporstieg, Jacob mit seinen Söhnen Versorgung und Schutz vor drückendem Mangel fand; dort fließt der schöne Strom, aus dessen Schilf die königliche Jungfrau den herausführte, der zum Führer und Retter seines Volkes bestimmt war.“ Eben so Winer. Allein höchst wahrscheinlich mit Unrecht. Die Großthaten Gottes bei der Befreiung seines Volkes durch Moses werden (Psalm 78, 12) ausdrücklich in das Gefilde von Tanis, (Zoan, in Unterägypten) verlegt). Daß auch Joseph in Unterägypten residirte, wird schon durch die Stelle Gen. 45, 10 „und du wohnest im Lande Gosen und bist nahe bei mir“ wahrscheinlich gemacht, nichts davon zu reden, daß die Geschichte Josephs in die Regierungszeit der Hykschos fällt, welche scythischen Ursprunges von Arabien aus Niederägypten erobert hatten. Ueber Abraham fehlen uns alle Anknüpfungspuncte; daß aber Tanis schon lange eine bedeutende Stadt gewesen, ergibt sich aus Num. 13, 23 „Hebron war sieben Jahre vor Zoan (Tanis) in Aegypten erbaut worden“. Vgl. Hengstenberg, die Bücher Mose's und Aegypten, Berl. 1841 S. 39—59, und die Art. Gessen und Hebron. Im Tempel des Phta zu Memphis war der Apis, dessen Cult für die Israeliten von einer so verderblichen Bedeutung geworden ist. Vrgl. die Artikel: Aegypten, Abgötterei, Kälberdienst. [Schegg.]

Norbert, der heilige, Erzbischof von Magdeburg und Stifter des Prämonstratenserordens, zwischen den Jahren 1080—1085 zu Xanthen im Herzogthum Cleve aus vornehmem Geschlecht geboren, war als ein schöner, reicher, gefälliger, heiterer, beredter und unterrichteter Jüngling allgemein beliebt, doch nahm er es noch als Subdiacon und Canonicus seiner Vaterstadt mit der clericalischen Lebensstrenge sehr leicht und verharrte in vergnüglicher Lebensweise während der Zeit, da er am Hofe des Erzbischofes Friedrich von Cöln und des Kaisers Heinrich V. diente. Als er aber einst auf einem Lustritte von einem Gewitter überrascht wurde und von dem neben ihm einschlagenden Blitze betäubt zu Boden stürzte, gewann der bessere Geist über ihn die Oberhand: er legte ein Cilicium an und zog sich in das Kloster des hl. Siegbert bei Cöln zurück, wo er unter der Leitung des frommen Abtes Conon (nachher Bischof von Regensburg) die hl. Schriften beherzigte und auf die Weihen des Diaconats und Presbyterats sich vorbereitete, die er vor seiner Bekehrung nie hatte empfangen wollen. Bei der Ordination vertauschte er die prächtigen Kleider, die er zu tragen gewohnt war, mit einer ärmlichen Tunica aus Schafpelz. Nachdem ihm Erzbischof Friedrich von Cöln auf sein Bitten beide Weihen an einem und demselben Tage ertheilt hatte, celebrirte er, nach abermaliger Vorbereitung im Kloster Siegbert, in seiner Vaterstadt, wo er ein Canonicat besaß, die erste hl. Messe und hielt dabei eine Predigt, die zum Zwecke hatte, seine Mitcanoniker zu reformiren. Am folgenden Tage brachte er in einer Versammlung des Capitels diesen Gegenstand noch ernster zur Sprache und so fuhr er viele Tage nacheinander fort, allein er erntete bei den jüngern Canonikern nichts anders ein, als daß sie ihn anfeindeten und durch einen niederen ruchlosen Cleriker schmähen und anspeien ließen. Geduldig die Schmach hinnehmend, verlegte sich Norbert mehr noch als früher auf das Gebet mit Wachen und Fasten, und fand einen reichen Ersatz in der Darbringung des hl. Meßopfers. Da er einst die hl. Messe las, fiel nach der Consecration eine große Spinne in den Kelch; um nun von dem consecrirten Wein nichts zu profaniren, schluckte er zugleich mit demselben die Spinne, welche bald darauf unter heftigem Nießen durch die Nase wieder ausgestoßen wurde. Vom Predigen ließ sich Norbert durch den Widerspruch nicht abschrecken; nur zog er sich von Zeit zu Zeit zum Zwecke geistlicher Ver-

sammlung in die Einsamkeit zurück. Als im J. 1118 zu Fritzlar unter dem Vorsitz des päpstl. Legaten Conon eine Synode gehalten wurde, lud man den eifrigen Prediger Norbert vor, sich gegen verschiedene Klagen von Bischöfen, Aebten und andern Personen zu rechtfertigen. Die Klagen lauteten, warum er sich das Predigtamt angemaßt habe und ohne Sendung so scharf gegen sie in den Predigten losziehe als wäre er ihr Fürst, warum er, ohne Mönch zu sein, das Mönchskleid trage und gegen die Sitte des Landes und besonders der Adeligen die herkömmlichen kostbaren Kleider abgelegt habe? Norbert hatte leichte Mühe sich zu vertheidigen und obwohl er damit nicht bei Allen durchdrang, so gewann er doch so viel, daß die Synode nichts wider ihn beschloß. Weil er indeß sah, daß er zu viele Feinde habe, resignirte er in die Hände des Erzbischofs von Cöln alle seine Pfründen, verkaufte alle seine Güter, vertheilte den Ertrag unter die Armen und pilgerte barfuß und in armer Kleidung nach St. Gilles in Languedoc, wo er den Papst Gelasius II. traf. Dieser versuchte vergebens den hl. Mann in seine Dienste zu ziehen; er stand daher von seinem Ansinnen ab, übertrug ihm die Vollmacht, wo er wollte zu predigen und sprach ihn von der Irregularität los, in welche er durch den Empfang des Diaconats und Presbyterats an einem und demselben Tag verfallen zu sein befürchtete. Mitten im rauhesten Winter zog Norbert barfuß, strenge fastend und predigend von St. Gilles nach Valenciennes, wo er drei Schüler, die sich ihm beigesellt, durch den Tod verlor, aber dafür an Hugo, einem Cleriker des eben zu Valenciennes anwesenden Bischofs Burkhard von Cambrai, einen Ersatz fand. Begleitet und unterstützt von Hugo setzte nun Norbert die Verkündung des göttlichen Wortes mit erhöhtem Eifer fort, und wurde überall mit großer Verehrung aufgenommen. Wenn er in die Nähe der Dörfer oder Schlösser kam, verließen die Hirten ihre Herden und liefen voraus ihn anzukündigen. Wie er dann kam, wurden die Glocken geläutet, Alles eilte zur Kirche und wohnte nach seiner Messe der Predigt bei. Nach der Predigt besprach er sich mit den Einzelnen über ihre Seelenangelegenheiten, über die oftmalige Beicht, Nothwendigkeit der Buße, Pflichten der Verehelichten und ähnliche Puncte. Gegen Abend wurde er in seine Wohnung geführt und es entstand unter Allen ein großer Wetteifer, wem das Glück zu Theil werden sollte, ihn, den armen, uneigennützigen, begeisterten Herold Gottes zu beherbergen. Häufig nahm er nicht in Kirchen oder Klöstern, sondern mitten in der Stadt oder im Schlosse seine Wohnung, um Alle sprechen und berathen zu können. Sein ärmliches Abendmahl nahm er auf dem Boden ein, seiner Kniee als Tisch sich bedienend; nur wenn er von Bischöfen oder Aebten zur Tafel geladen wurde, bequemte er sich den übrigen Tischgenossen an. Für den gesegneten Erfolg von Norberts Bemühungen sprachen eine Menge Bekehrungen; namentlich hatte ihm Gott die Gabe verliehen, getrennte Gemüther mit einander zu versöhnen. — Im J. 1119 besuchte er den Papst Calixt II. zu Rheims, als dieser ein Concil daselbst versammelt hatte. Mit Freuden nahmen ihn die versammelten Bischöfe, Aebte und der Papst auf, und dieser bestätigte die ihm von Papst Gelasius II. ertheilte Vollmacht zum Predigen, um welche Norbert besonders deßhalb bat, um vor Jenen geschützt zu sein, die wegen seiner außerordentlich strengen Lebensweise seine Lehre verdächtigten. Zugleich empfahl ihn der Papst dem Bischofe Bartholomäus von Laon zur Fürsorge, und beide wollten sich seiner zur Reformation von Canonikern an der Martinskirche zu Laon bedienen, worauf aber die Canoniker nicht eingingen. Der Bischof, welcher den Norbert nicht aus seiner Diöcese lassen wollte, bot ihm jeden beliebigen Ort in der Diöcese zum Aufenthalt oder zur Errichtung eines Klosters an; Norbert erwählte sich das wilde Thal Prémonstre (Praemonstratum, pratum monstratum) in dem Walde von Coucy zur Niederlassung. Und so entstand 1120 die erste Stiftung des Ordens der Prämonstratenser oder Norbertiner, i. e. regulirter Canoniker nach der Regel des hl. Augustin, welche pfarrliche Seelsorge und Predigt mit den Pflichten der Canoniker und Mönche verbinden sollten. Nachdem Norbert auf seinen

Missions- und Bußpredigten mehrere ausgezeichnete Schüler für seine Stiftung gewonnen hatte, legten sie am Weihnachtstag 1121 die Profeß ab, und bald darauf erbaute Norbert an der Stelle der kleinen vorgefundenen schadhaften Capelle eine neue Kirche. Eine große Lebensstrenge zeichnete die Mitglieder des neuen Ordens aus. Das weißwollene Gewand sollte sie erinnern, daß sie Stellvertreter der Engel seien, bei dem Gottesdienste und der Spendung der Sacramente sollten sie in Rücksicht auf Reinlichkeit und Ehrfurcht für das Heilige leinerne Kleider tragen. Drei Stücke band ihnen Norbert insbesondere auf die Seele „circa altare et divina mysteria munditiam, excessuum et negligentiarum in capitulo et ubique emendationem, pauperum curam et hospitalitatem." Die gelehrigen Schüler entsprachen in Allem den Anordnungen ihres Meisters. Ihr Gehorsam war so beschaffen, daß sie stets bereit stunden, selbst in den Tod zu gehen, wenn es ihnen geboten würde. Ihrer Demuth war kein Werk zu niedrig. Aus Liebe zur Armuth übernähten mehrere von ihnen die neuen Kleider mit alten und abgetragenen Stücken. Ueberall und zu allen Zeiten beobachteten sie das Stillschweigen so genau, daß sie sich selbst im dichtesten Menschengedränge kaum einen Laut auspressen ließen. Auf die kleinste Rüge ihres Meisters warfen sie sich unbekümmert um das umstehende Volk auf die Kniee nieder, insbesondere ließ aber Norbert seinen Schülern kein einziges bitteres Wort, keine einzige unfreundliche Miene gegen irgend Jemand ohne Ahndung hingehen. Natürlich mußte sich eine den Bedürfnissen der Zeit so entsprechende geistliche Gesellschaft um so schneller vermehren und verbreiten, da Norbert von Prémonstre aus in Frankreich, Flandern und Teutschland umherreiste, um auf den Ruf von Geistlichen, Gemeinden und Großen überall zu predigen. Aus allen Nationen, aus allen Ständen bevölkerte sich der neue Orden; so unter andern trat der Graf Godefrid von Cappenberg in den Orden ein (s. Boll. ad 13. Jän.); als aber auch der fromme Graf Theobald von Champagne mit Allem, was er besaß, der neuen Stiftung sich anschließen wollte, ein Mann, der den Kirchen, Klöstern und Armen unendlich viel Gutes that, hielt ihn Norbert selbst zurück und rieth ihm zu heirathen, da er das Werk Gottes in ihm nicht zerstören dürfe. Zur Genehmigung und Bestätigung seines Ordens reiste Norbert nach Rom zu Papst Honorius II., fand bei diesem eine gute Aufnahme und erhielt, was er wünschte. In der Bestätigungsbulle dd. XIII. Cal. Martii 1126 werden bereits acht Prämonstratenser-Abteien genannt, Prémonstre, Laon, Viviers in der Diöcese Soissons, Floreff im Bisthum Lüttich, Cappenberg in Westphalen, Elostadt in der Diöcese Mainz, St. Annalis in der Diöcese Metz und St. Michael zu Antwerpen. Bald gingen aus diesen acht Stiftern eine Menge anderer hervor: Heriman, Abt von St. Martin zu Tournay, der 1141 schrieb, zählt 100 Klöster des neuen Ordens; Laurentius von Lüttich, der um dieselbe Zeit seine hist. episc. Virdun. verfaßte, gibt 70 Prämonstratenser-Abteien an, und der berühmte Bischof Anselm von Havelberg († 1159, s. d. Art.) bemerkt, es gebe kaum eine Provinz im Abendland, wo die Prämonstratenser nicht eingeführt seien, selbst im Morgenlande (in Palästina und Syrien) hätten sie Häuser (s. Bolland. coment. praev. ad s. Norb. § IV. und V.). — Norbert dehnte seine Stiftung auch auf das weibliche Geschlecht aus und von dieser Seite war der Zudrang, ungeachtet der strengen Disciplin, noch größer als von Seite des männlichen Geschlechtes und sollen noch zu Norberts Lebenszeit über zehntausend Frauen und Jungfrauen größerntheils aus vornehmern und reichen Ständen sich dem neuen Institute zugewendet haben. Anfangs wohnte der weibliche Theil des Ordens in Einem Kloster mit den Männern, doch durch eine Mauer und strenge Clausur abgeschieden von dem männlichen Theile und beschränkt auf das stille Gebet in der Kirche; aber 1138 wurde im Generalcapitel zu Prémonstre beschlossen, die Frauen von den Klöstern der Mönche zu separiren. Als Gönner und Beförderer des Ordens muß Norberts Freund, der hl. Bernhard (s. d. A.), genannt werden, wogegen Abälard wie über den hl. Bernhard so auch über Norbert spottete, über eine vergebliche von diesem versuchte

Todtenerweckung sich lustig machte und über beide spöttisch bemerkt „quorum alter (Norbert) regularium canonicorum vitam, alter (Bernhard) monachorum se resuscitasse gloriatur." — Im Anfang des 12ten Jahrh. begann ein verabscheuungswürdiger Schwärmer, Tanchelin (Tanchelm) in den zeländischen Inseln Irrthümer der ärgsten Art auszustreuen und verbreitete dieselben weitumher in den Diöcesen Utrecht und Cambrai. Er trat zuerst ganz leise auf und bediente sich der von ihm verführten Weiber zur Propaganda unter den Männern. Sodann fing er öffentlich auf weiten Feldern zu predigen an, umgeben von bewaffneten Schaaren und von dem unwissenden Volke wie ein Engel Gottes angehört. Die Kirchen — predigte er — sind Hurenhäuser, die Priester consecriren nicht den Leib Christi, die von den Priestern gespendeten Sacramente sind nichts Heiliges, sondern Entweihungen, das Volk solle nicht communiciren noch Zehnten entrichten, nur er (Tanchelm) mit den ihm Anhängenden bilde die Kirche, er sei gleich Christo Gott, da auch er die Fülle des hl. Geistes in sich trage. Abälard erzählt, er habe sich sogar einen Tempel errichten lassen! Wirklich wurde er von seinem verblendeten Anhange so sehr verehrt, daß sein Badwasser als eine hochheilige Reliquie betrachtet wurde. Einst ließ er — eine neue Geldquelle sich eröffnend — im Angesichte des Volkes ein Marienbild herbeibringen, berührte mit seiner Hand unter Aussprechung der Trauungsformel die Hand des Bildes, erklärte sich mit Maria vermählt und forderte hierauf alle Anwesenden auf, Hochzeitgelder beizusteuern! Mit diesen aus dem Briefe des Clerus von Utrecht an den Erzbischof Friedrich von Cöln I. geschöpften Nachrichten über Tanchelm stimmt der Bericht des Biographen des hl. Norbert über diesen Häretiker und dessen Treiben in der damals schon großen und volkreichen Stadt Antwerpen überein, die damals nur einen einzigen Pfarrer und zwar einen sehr unsittlichen hatte. So hatte Tanchelm hier ein sehr leichtes Spiel und fand mit seiner Predigt von der Verwerflichkeit der ganzen kirchlichen Hierarchie und der Sacramente beifälliges Gehör. Bei der Predigt trat er wie ein König auf, in Purpur und Gold gekleidet und von 3000 Bewaffneten umgeben, die ihm Fahne und Schwert vortrugen und jeden Widerstand vereitelten; köstliche Tafeln und schmeichelhafte Reden wirkten nicht minder. Zuletzt brachte er es dahin, daß er in Gegenwart der Mütter die Töchter und in Gegenwart der Männer die Frauen unter dem Vorwande eines geistlichen Werkes schänden durfte und jene sich für unglücklich hielten, welche seiner Wollust nicht zum Opfer fielen. Nachdem er noch an andern Orten seine Ketzerei verbreitet hatte, ging er nach Rom, und wurde auf der Rückreise zu Cöln um 1112 gefangen. Aus dem Gefängniß entkommen, kehrte er wieder in den Schauplatz seiner frühern Thätigkeit zurück und wurde von einem Priester getödtet. Der Bischof von Cambrai hatte zur Bekämpfung Tanchelms dem Priester, welcher an der Michaeliskirche zu Antwerpen die Seelsorge hatte, zwölf Cleriker beigegeben, dennoch bestand Tanchelms Anhang auch noch nach dessen Tod zu Antwerpen fort. Nun beriefen aber der Bischof von Cambrai und die erwähnten Cleriker den hl. Norbert und seine Genossen nach Antwerpen und übergaben ihm die Stiftskirche St. Michael. Norbert erschien mit tüchtigen Arbeitern seines Ordens und es gelang ihm, die Ketzerei auszurotten. Er ging dabei mit wunderbarer Sanftmuth zu Werke. „Wundert euch nicht, fürchtet euch nicht, meine Brüder, predigte er begütigend den Verirrten, ihr habt nur aus Unwissenheit geirrt, und weil ihr keinen Unterricht genossen hattet, die Lüge für Wahrheit genommen." Solche Worte und die heiligen Werke dieses Predigers machten den heilsamsten Eindruck, und Männer und Frauen brachten den Leib Christi, den sie 10, 15 und noch mehrere Jahre in Kisten und Löchern versteckt hatten, herbei. Als Norbert in Angelegenheit der Heirath des obengenannten Grafen Theobald von Champagne nach Teutschland reiste und nach Speyer kam, hielt König Lothar II. hier eben einen Reichstag. Angegangen von sächsischen Großen und Geistlichen mußte Norbert predigen und da eben der erzbischöfliche Stuhl von Magdeburg erledigt war, an den Berathungen über die Wahl eines neuen Erzbischofes Theil

nehmen; indeß wurde Norbert selbst, so unlieb es ihm war, zum Erzbischof gewählt und die Wahl von König Lothar und dem päpstlichen Cardinallegaten Gerhard (nachher Papst Lucius II.) bestätigt. Barfuß und in ärmlicher Kleidung hielt Norbert seinen Einzug in Magdeburg (s. d. A.). Als man ihn in den erzbischöflichen Palast führte, wollte ihn der Thorhüter, der ihn nicht erkannte, nicht einlassen, wie er aber seinen Irrthum gewahrte, erschrocken die Flucht ergreifen, aber lächelnd rief ihm der Heilige zu: „Fliehe nicht, mein Bruder, du kennst mich besser als Jene, die mich Armen und Kleinen zu diesen hohen Palästen genöthiget haben!" Der neue Erzbischof brachte es durch strengen Eifer bald dahin, daß die durch Nepotismus und fahrlässige Verwaltung seiner Vorgänger sehr verkürzten Besitzungen seiner Kirche größtentheils wieder restituirt wurden; er hielt Predigten, drang auf die Beobachtung des Cölibats, bestrafte zuchtlose Geistliche, führte zu Magdeburg die Prämonstratenser ein und verbreitete diesen seinen Orden und andere geistliche Orden unter Sachsen und Slaven. Aber dieß Alles war Vielen und namentlich der Cathedralgeistlichkeit ein Dorn im Auge, der Fremdling, hieß es, trage den Gewohnheiten der Magdeburger Kirche keine Rechnung und wolle sie erniedrigen; eigentlich fürchteten die Cathedralherren, arm wie die Prämonstratenser oder gar Prämonstratenser selbst werden zu müssen. Es kam so weit, daß ein Meuchler gedungen wurde, welcher den Heiligen, während er am grünen Donnerstage Beicht hörte, erdolchen sollte, allein Norbert von Oben inspirirt, entdeckte das Vorhaben und es stellte sich heraus, daß Jene, welche in den wichtigeren und geheimeren Angelegenheiten seine Räthe waren, sich an dem Mordplan betheiligt hatten. Solche Mordversuche geschahen noch mehrere, und zu wiederholten Malen wurde das Volk durch allerlei Lügen zu Tumult und Aufruhr gegen seinen Hirten aufgestachelt, wobei dieser stets eine heroische Unerschrockenheit und Liebe zum Martyrthum zeigte, nur um das Leben Anderer besorgt war und seinen Feinden verzieh. Im J. 1130 wohnte er dem von Papst Innocenz II. abgehaltenen Concil zu Rheims bei, auf welchem er sich die alten Privilegien und Urkunden seiner Kirche erneuern und weil sie schon zum Theil vergilbt waren, aufbessern ließ; zugleich erwirkte er sich die Bevollmächtigung, zu gelegener Zeit seinen Orden in der Cathedrale einführen zu dürfen. Im J. 1132 reiste er mit König Lothar, bei dem er in großem Ansehen stund, nach Italien und hatte die Freude, den Papst Innocenz II. wieder eingesetzt und Lothars Haupt mit der Kaiserkrone geschmückt zu sehen. Bald nach seiner Rückkehr aus Italien überfiel ihn eine schwere Krankheit, die am 6. Juni 1134 seinem Leben ein Ende machte. Papst Gregor XIII. setzte ihn 1582 in die Zahl der Heiligen und Kaiser Ferdinand II. ließ 1627 seinen hl. Leib nach Prag bringen. Bezüglich des Prämonstratenser-Ordens traf Norbert die Anordnung, daß nach seiner Erhebung zur erzbischöflichen Würde sein Schüler Hugo Abt von Prémonstre und Ordensgeneral wurde. In der Folge wurden von den Päpsten (Gregor IX., Innocenz IV., Nicolaus IV., Eugen IV., Pius II., Gregor XIII., Paul V.) verschiedene Reformen und Milderungen vorgenommen oder bestätigt. Theils schon in Folge der Reformation, theils durch die Umwälzung der neuern Zeit zählt dieser Orden nur mehr wenige Häuser. S. Bolland. vit. s. Norberti ad 6. Jun.; Fehr, Gesch. d. Mönchsorden; Paige, Bibl. Praemonst. u. Ord. Praem. Annal. [Schrödl.]

Nordamerica, freies. (Die katholische Kirche daselbst). Der Flächeninhalt des freien Nordamerica ist vor den neuesten Erwerbungen in Californien in dem Sohr-Berghausischen Atlas auf 110,056 geographische Quadratmeilen angegeben, worauf im J. 1840 nach den veröffentlichten Zählungen bereits 17,653,296 Menschen wohnten, deren Anzahl indessen seit diesem letzten Jahrzehnte, ungeachtet der überstandenen heftigen Cholerazeit um 3 Millionen sich wird vermehrt haben, so daß die Bewohnerzahl jetzt jedenfalls 20 Millionen übersteigt, für welche nun ein gegenwärtiges Areal von 113 — 114,000 geographische Quadratmeilen angenommen werden kann. Das 68jährige freie Nordamerica ist Europa's erstgebornes

Kind, es ist jener Staatenverein, der im Frieden zu Versailles in Frankreich von 1783 nach einem siebenjährigen Erhebungskriege gegen das Mutterland England politisch von diesem anerkannt wurde. Es hat nicht an Männern gefehlt, die in dem Friedensschlusse zu Versailles die höchste Bedeutsamkeit sahen, ja, von nicht Wenigen ist er als der Zeitpunct betrachtet worden, wo Europa selbst, hier feierlich und öffentlich, im Angesichte der ganzen civilisirten Welt seinem fähigsten Kinde die Oberaufsicht und Oberherrschaft über den ganzen Erdball übergeben habe, eine Oberherrschaft zwar, die seit den grauesten Zeiten her behauptet worden war, ja behauptet worden, als es sich bei Marathon, bei Platäa in Griechenland, bei Tours und auf den catalaunischen Gefilden in Frankreich, endlich bei Wien, um doch nur von einigen Orten zu reden, um die Geltendmachung dieses Vorranges vor Hunderttausenden entgegenstrebender Zeugen gehandelt hatte. In der That, wenn wir von den Tagen der Gegenwart einen Blick in das Rückwärts thun, wenn wir uns den gegenwärtigen Zustand des freien Nordamerica lebhaft vorstellen und die 68 Jahre seines politischen Daseins erwägen, dann muß die Frage sich uns aufdrängen: was wird Nordamerica nach nochmal durchlebten 68 Jahren sein? Jene Männer, die den Friedensschluß von Versailles einen so bedeutungsvollen nannten, scheinen nicht so weit geirrt zu haben, doch gerade an diese ernste Erwägung kettet sich jene, die uns zunächst hier beschäftigt. Hat das so riesenschnell emporstrebende freie Nordamerica, das bereits in unsern Tagen schon ein Staatsgebiet für seine Entwicklung in Anspruch genommen hat, gegen welches selbst das alte Römerreich in seinen glänzendsten Tagen unter Kaiser August zurückbleibt, ein Staatsgebiet, das auch in unsern Tagen nur noch von vier Staaten-Colossen übertroffen wird, hat dieses freie Nordamerica einmal bei Weitem alle andern bürgerlichen Vereine der übrigen Erde überragt, dann wird es allerdings eine Hegemonie ausüben wollen. Hat nun aber in dem freien Nordamerica auch die katholische Kirche eine solche Stellung und Geschichte, daß sie mit der Entwicklung des Ganzen gleichen Schritt hält? Möge aus folgenden Notizen die Antwort entnommen werden. Als mit dem 1. Januar 1801 unser gegenwärtiges neunzehntes Jahrhundert seinen Anfang nahm, da zählte der ganze weite Raum, den jetzt das freie Nordamerica einnimmt, und dessen Fläche wir oben angedeutet haben, nicht mehr als zwei Bischofssitze, sie waren Baltimore, errichtet im J. 1789, sowie Neu-Orleans, errichtet 1794. Das Staatsgebiet des eigentlichen freien Nordamerica enthielt damals eigentlich nur noch den erstgenannten, und das Gebiet, in welchem sich der letztere befindet, wurde gerade in diesem Jahre mittelst Kaufes dem Staatsgebiete beigefügt. Bald wird die Zweizahl vermehrt und wir zeichnen den allmähligen Anwachs. Im J. 1808 wurden neuerrichtet die Bisthümer: Bardstown im Staate Kentuky (der Sitz später nach Louisville verlegt); Neuyork im Staate gleichen Namens; Boston, im Staate Massachusets; endlich Philadelphia in Pennsylvanien. Im J. 1820 erhielten ihre Begründung: Charlestown in Süd-Carolina und Richmond in Virginien. Letzteres litt zwar schon gleich anfangs eine Unterbrechung seiner Oberhirtenreihe und wurde eine Zeitlang unter die Administration von Baltimore gegeben, seit 1840 aber besitzt es wieder einen eigenen Oberhirten. Im J. 1821 ward die so schnell aufblühende Handelsstadt Cincinnati im Staate Ohio zum Bischofssitze erhoben, sowie 1827 St. Louis im Staate Missouri, wo früher schon der Bischof von Neu-Orleans eine Zeitlang residirt hatte, sowie nicht weniger 1829 Mobile im Staate Alabama. Im J. 1833 ward ein Teutscher der erste Bischof von Detroit im Staate Muhigan, sowie auch um diese Zeit Vincennes in Indiana als Bischofssitz begründet wurde. Nashville in Tenessee erhielt seinen ersten Oberhirten 1837, Dubucque in Jora solchen 1838, und Natihaz in Missisippi solchen 1840. Die große Fabrikstadt Pittsburg in Pennsylvanien, bisher zum Bisthume Philadelphia gehörig, erhielt einen eigenen Bischof 1843, sowie noch in demselben Jahre die Städte: Milwaukie in Visconsin, Chicago in Illinois, Littlerock in

Arkansas, und Hartford in Connecticut, für welchen jedoch später das bedeutendere Providence in Rhode-Island als Aufenthaltsort bestimmt wurde. Im J. 1846 wurde das Oregon-Gebiet im äußersten Westen des Staatenbezirkes geordnet, und Oregon-City und Walla Walla erhielten Bischöfe sowie im darauffolgenden Jahre 1847 Dismembrationen stattfanden und Albany und Buffalo im Staate Neuyork aus bisherigen Bisthumstheilen Neuyorks, Cleveland im Staate Ohio aber aus bisherigen Bisthumstheilen Cincinnati's gebildet wurden. Im Jahre 1849 hörte das apostolische Vicariat Texas auf und es ward dafür das Bisthum Galveston in die Kirchenregister eingeführt und das nämliche Jahr sieht in dem neuerworbenen Californien auch noch einen Bischof von Monterey, der nach den Annalen der Verbreitung des Glaubens 10,000 Franken Almosen für seine Kirche empfängt, so daß die Zahl der Bisthümer, deren wir bisher erwähnt haben, mit den zwei am Anfange des Jahrhunderts vorhandenen bereits 28 beträgt, zu denen gewissermaßen auch schon jene zu rechnen sind, die zwar unseres Wissens in diesem Augenblicke, in welchem wir schreiben, noch nicht wirklich begründet, aber dennoch der Errichtung in nächster Zukunft schon bezeichnet sind, und diese sind: Nesqualy, Fort-Hall und Colville, alle drei im Oregon-Gebiet, Savannah in Georgien, Wheeling in Virginien und ein gewisses St. Paul de Minesota, dessen Lage vom Verfasser dieses bisher nicht ermittelt werden konnte. Welcher erstaunliche Aufschwung seit einem halben Jahrhunderte! Ja wohl, jetzt verstehen wir die ehrwürdigen Väter auf der Versammlung zu Baltimore, wenn sie die Versicherung geben: Bald werden Unserer sechsunddreißig sein, sechs Erzbischöfe und dreißig Bischöfe, wie es aus ihrem Munde behauptet worden ist im Monate Mai 1849. Um dem Leser nicht vorzuenthalten, welche von den vielen Sitzen es sind, die als Hauptstühle, Metropolitankirchen oder Erzbisthümer bezeichnet worden sind, genüge zu bemerken, daß solche sind: Baltimore, schon errichtet als solcher 1808, St. Louis, Oregon-City, Neuyork, Cincinnati, Neu-Orleans. Wie groß mag nun die Zahl der Gläubigen sein, bei einer solchen Menge von Oberhirtenstühlen? Die zu Baltimore im Monate Mai 1849 versammelten Väter nehmen keinen Anstand, zu behaupten, daß ihre Gläubigen-Schaaren allein durch die jährliche Einwanderung aus Europa um 250,000 zunehmen! In den Annalen der Verbreitung des Glaubens, Jahrgang 1847, ist eine Uebersicht enthalten, die wohl für das J. 1845, als der Wahrheit am nächsten kommend, dürfte angesehen werden. Zwar finden wir in der eigentlichen Uebersicht Boston ausgelassen, werden aber doch entschädigt durch eine Mittheilung seines Herrn Generalvicars, so daß wir unsere Uebersicht vervollständigen können. Die Zahl der Sprengel betrug im J. 1845 nur 23 und von diesen hatten fünf die Gläubigenzahl von 100,000 bereits überschritten (Neuyork mit 230,000, Neu-Orleans 160,000, Philadelphia 140,000, Boston 130,000, endlich St. Louis mit 100,000). Zwölf standen in der Frequenz von 100,000 bis 10,000 (Baltimore 90,000, Hartford 75,000, Detroit 75,000, Cincinnati 70,000, Chicago 50,000, Pittsburg 35,000, Louisville 30,000, Milwaukie 30,000, Vincennes 27,000, Texas Vic. 20,000, Mobile 11,000, endlich Charlestown 10,000); sechs aber hatten sich nur erst kaum aus der ersten Wiegenentwicklung herausgehoben und glichen mit ihrer Frequenz nur der Frequenz einer Pfarrei in andern Ländern so: Dubucque mit 6500; Oregon das Vic. mit 6300; Richmond 6000; Littlerock 5700; Nashville 1500; endlich Natchez 1000 Gläubige, so daß, wenn man alle diese gegebenen Zahlen vereinigt, eine Gesammtzahl von 1,310,000 herauskommen würde. Die Nachrichten, die aus der neuesten Zeit aus Amerika herübertönen, wie z. B. die Nachricht in den Annalen der Verbreitung des Glaubens, Jahrgang 1850, sprechen sich für 2 Millionen aus, wornach man denn annehmen kann, daß am Schlusse der ersten Hälfte des 19ten Jahrh. bereits jeder zehnte freie Nordamericaner als Katholik konnte betrachtet werden. Haben wir nun hier die Ausbreitung des katholischen Glaubens nach Außen

einer kurzen Beleuchtung unterzogen, so mag wohl die nächste Frage sein: wie sieht es um die Bürgschaft des Bestehens dieses Glaubens für die Zukunft aus, wie sind die Hüter dieses Glaubens beschaffen? Möge das Zeugniß eines Mannes für einen Stand voran stehen, das Zeugniß eines Mannes, der kein Katholik ist, der aber ein Werk der Oeffentlichkeit übergab, nach welchem sowohl Katholiken als Nicht-Katholiken von ihm fordern können, daß er die Wahrheit unverkümmert vortrage. Wir meinen den Professor Heinrich Berghaus. Hier ist in seiner allgemeinen Länder- und Völkerkunde 1844 6. Thl. S. 93 I. Abtheilung zu lesen: „Die katholische Kirche in Nordamerica geht unverdrossen und unbekümmert um das politische Treiben ihren festen Schritt, die Zahl ihrer Bekenner mehrt sich mit jedem Jahre und die Geistlichen dieser Kirche sind tüchtige Männer, deren uneigennützige Hingebung selbst in America Bewunderung erregt." — Wir geben den Bestand der kirchlichen Personen hier in weiterer Hinsicht, d. i. wir erwähnen aller der Institute, die hieher gehören, und hier ist es vor Allem I. der Säcular-Clerus, oder der eigentliche apostolische Stand, der mit der Weidung der Seelen und der Ausbreitung des Reiches der Wahrheit zunächst beauftragt ist. Die Zahl der eigentlichen Säcularpriester oder der Curatpriester im Umfange des freien Nordamerica ist freilich noch sehr gering im Verhältnisse zu dem außerordentlichen Felde, das zu bebauen ist. Noch ist eine einzige teutsche, französische, belgische oder italienische u. s. w. Diöcese hinlänglich, um den ganzen Bestand aufzuwiegen, der nicht so leicht aus dem jährlich erscheinenden Almanach ermittelt werden kann, da in ihm Andere der Gesammtzahl beigezählt sind, die zu einer folgenden Kategorie gehören. Verfasser glaubt indessen, daß für das Ende des J. 1850 die Zahl der eigentlichen Säcularpriester wohl noch nicht höher als auf etwa 800 angeschlagen werden könne. Ein Häuflein für ein solches Riesenland, aber ein Häuflein, das sich von Jahr zu Jahr mehrt. Der Oberhirten Hauptsorge geht allenthalben sogleich dahin, bei einer neuerrichteten Cathedrale sobald als möglich eine Pflanzschule oder ein Seminarium zu errichten, um den Nachwuchs zu sichern. Solcher Pflanzschulen waren nun im J. 1840 bereits neun vorhanden, die eine Gesammtzahl von 139 Alumnen enthielten. Baltimore zählte 2 derselben mit 40 Alumnen, Philadelphia 1 mit 12, Neuyork 1 mit 9, Cincinnati 1 mit 15, Vincennes 1 mit 20, Dubucque 1 mit 4, St. Louis 1 mit 27, Neuorleans 1 mit 12, und ein weiteres zu Bardstown war jüngst begründet worden. Das J. 1846 wies nach dem Almanach schon 21 solcher Pflanzschulen nach, die 238 Alumnen zählten und nach dem Almanach von 1850 sind es bereits 29 solcher Pflanzschulen. — Weit zahlreicher ist indessen, wie wir sogleich vernehmen werden, II. das Personale der geistlichen Orden und religiösen Congregationen. Sie werden von den im J. 1849 zu Baltimore versammelten Vätern ein kostbarer Antheil der streitenden Kirche genannt, und diese streitende Kirche hat diese Genossenschaften stets zu ihren vorzüglichsten Zierden gerechnet. Von den so zahlreichen Genossenschaften dieser Art haben ihre Wirksamkeit bereits über das freie Nordamerica ausgedehnt a) aus den männlichen Vereinen: die Augustiner, die aus Irland kamen, und ein Convent zu Philadelphia gründeten; die Benedictiner aus Bayern, die sich in Pennsylvanien niederließen, bereits schon am 27. Dec. 1849 nach der Aeußerung ihres Oberen auf zwei Stationen 55 Mitglieder zählten; die Dominicaner aus Belgien anfangs ankommend, später durch Zuwachs aus Italien verstärkt; die Jesuiten, die zahlreichsten von allen männlichen Genossenschaften in dem Bezirke, schon um 1847 136 Priester, nebst wenigstens noch 200 andern Mitgliedern zählend; die Lazaristen aus Frankreich, deren Anzahl schon im J. 1840 auf 59 sich belief, unter denen 39 Priester; die Brüder des hl. Kreuzes von Mans in Frankreich, deren sich mehrere in der Diöcese Vincennes u. s. w. niederließen; die Observanten des hl. Franciscus, die zu Cincinnati eine Niederlassung begründeten; die Redemptoristen, mit einem Noviciate zu Baltimore und mehr als 50 Mitgliedern; die Schulbrüder, die bereits

im J. 1842 in der Zahl zu 33 mehrere Schulen versahen; die Sulpitianer, mit der Leitung des Seminars zu Baltimore beschäftigt; und zuletzt die Trappisten aus Frankreich mit einer bereits zahlreichen Niederlassung in Kentuky. b) Von weiblichen Genossenschaften aber wurden und werden gezählt: die barmherzigen Schwestern, in allen Diöcesen, schon 1842 an 360 Mitglieder umfassend, mit ihrem Mutterhause von 124 Mitgliedern zu Emittsburg in der Erzdiöcese Baltimore; die Lorettinerinnen und Schwestern von Nazareth mit gleicher Aufgabe, beide ihre Mutterhäuser im Bisthume Louisville in Kentuky besitzend, mit je mehreren Filial-Niederlassungen; die Carmeliterinnen zu Baltimore; die Schwestern vom heiligsten Herzen mit mehreren Niederlassungen; die Schwestern vom guten Hirten; Schulschwestern aus Bayern, mit einem Mutterhause zu Baltimore; die Salesianerinnen mit sehr zahlreich besetzten Klöstern zu Georgetown (77 Individuen, Baltimore 33 Individuen u. s. w.) schon im J. 1842; Ursulinerinnen; Schwestern der Vorsehung; Schwestern unserer lieben Frau aus Belgien zu Cincinnati und im Oregon-Gebiete, überhaupt sämmtliche hier genannte Genossenschaften, in der Art vertreten, daß die Anzahl von 2000 Mitgliedern, die sich nach Salzbacher im J. 1842 vorfand, seither leicht bis an 3000 wird herangekommen sein. — Nach diesen Erörterungen statistischen Inhalts gehen wir zu Erörterungen anderer Art über. Welches ist das bürgerliche Verhältniß der Katholiken in Nordamerica, in welchem Verhältnisse befindet sich die so glücklich auflebende Kirche zum Staate? Das beste Licht hierüber gibt wohl und kann auch geben seiner Stellung nach, einer der americanischen Prälaten selbst, der hochwürdigste Herr Dr. England, Bischof von Charlestown in Südcarolina, der bei seiner Anwesenheit in Wien im J. 1833 in einer an den Fürst-Erzbischof der Kaiserstadt als Präses des Leopoldinen-Vereins eingereichten Relation über die nordamericanischen Verhältnisse sich folgendermaßen äußert: „Vor der americanischen Revolution war der englische Verfolgungs-Codex gegen die Verbreiter der katholischen Lehre nicht nur in voller Kraft, sondern er wurde auch im Allgemeinen gegen die wenigen Katholiken mit Strenge durchgesetzt. Maryland wurde im J. 1630 ursprünglich von Katholiken colonisirt, aber die protestantischen Ansiedler, denen Erstere gleiche Rechte einräumten, nahmen bald überhand und unterdrückten und verfolgten bald nach 1643 Diejenigen, die ihnen Gastfreundschaft gewährt hatten. Die Verfolgung war während der Herrschaft Cromwells in England ungemein heftig, bis endlich die Provinzen ihre Unabhängigkeit errungen hatten. Die aus dem Befreiungskriege hervorgegangenen dreizehn neuen Staaten gaben sich eine Verfassung, doch war kaum einer darunter, der unmittelbar oder mittelbar Vorsicht zu treffen unterließ, um die Katholiken von allen Stellen der öffentlichen Gewalt und des bürgerlichen Vertrauens auszuschließen. Als im J. 1789 die gegenwärtige Verfassung an die Stelle der ursprünglichen Bundesartikel trat und General Washington als erster Präsident bestellt ward, übergaben ihm die Katholiken eine Glückwünschungsadresse, worin sie ihn baten, seinen Einfluß bei den Staaten auch auf den Widerruf jener sie bedrückenden Beschränkungen zu verwenden. General Washington gab die Ungerechtigkeit dieser Beschränkung zu, erwiderte jedoch, daß der Widerruf das Ergebniß der bessern Ueberzeugung ihrer Mitbrüder werden müsse, die, gleich ihm, das Wohlverhalten und die Treue ihrer katholischen Brüder erkennen und ihnen Gerechtigkeit widerfahren lassen würden. So war es also noch im Jahre 1789 — doch wurde es anders — der Prälat fährt fort: Die Verfassung der vereinigten Staaten sichert nun jedem Staatsbürger das volle und unbeschränkte Recht seiner Gottesverehrung. Die Regierung hat nicht die Macht, sich auf directem oder indirectem Wege in Gewissensangelegenheiten zu mischen. Die Geistlichen unterliegen dem Gesetze, wie andere Staatsbürger und ihr Ansehen als Lehrer und Diener des Glaubens darf unter keinem Vorwande irgend einer Staatsrücksicht durch Einmengung geschmälert werden. Zuletzt schließt der Prälat, das Ganze zusammen-

fassend: Wir haben völlige Befugniß, Alles zu thun, was wir möglicher Weise begehren oder für die Religion ersprießlich halten können. Wir können Ordenshäuser, Collegien, Klöster, Seminarien, Schulen und Kirchen errichten, wir können deren Eigenthum versichern lassen und unter Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften die allerausgedehnteste Sicherheit erlangen, nicht nur gegen die Raublust von Individuen, sondern selbst gegen die Möglichkeit eines Eingriffes der Regierung in religiöse Stiftungen. Die americanischen Regierungen beschützen die Rechte aller Religionsgesellschaften, ohne sich in die innere Disciplin irgend einer zu mischen. Wir brauchen unsere Regeln keiner Aufsicht zu unterwerfen, nie ist's Jemand in den Sinn gekommen, Correspondenzen mit dem hl. Stuhle zu beengen; wenn wir von dieser höchsten Stelle Weisungen erhalten, so vollziehen wir den Inhalt derselben ohne Hinderniß. Man erklärt uns ganz einfach, daß wir den Gesetzen verantwortlich sind, wenn wir sie verletzen und daß die Regierung mit unsern geistlichen Angelegenheiten, sowie der Papst mit unserer weltlichen Regierung nichts zu thun hätten und daher unsere Correspondenz mit ihm sie nichts anginge. Wir halten unsere Provincial-Concilien und Diöcesan-Synoden und andere Zusammenkünfte nach Bedarf und Wohlgefallen, wir gehen nach Rom und wieder zurück, wie es uns gut dünkt und Noth thut. Unsere getrennten Brüder genießen gleiche Rechte, die sie frei gebrauchen, und sie, wie wir, sind mit derselben Wärme unserer Verfassung ergeben, die uns diese Rechte selbst gegen die Gewalt des Präsidenten oder des Congresses gewährleistet." So weit der hochwürdigste Dr. England, Bischof von Charlestown. Wir glauben nicht, daß den so deutlichen, so inhaltsreichen Worten des hochwürdigsten Bischofs noch etwas beigefügt werden müsse, sie bezeichnen auf das Klarste das Verhältniß, das Nordamerica's Kirche zum Staate hat. Nur ein Punct noch scheint einer etwas genaueren Besprechung nicht entbehren zu dürfen. Wie steht denn die americanische Kirche zum Mittelpuncte aller rechtgläubigen Kirchen, d. i. zum hl. Stuhle selbst? Der Episcopat von Nordamerica ist an sich schon mittelst einer vom hl. Stuhle verliehenen besondern Freiheit oder Privilegiums entstanden und steht mit demselben in der innigsten Verbindung. Als sich nämlich um 1789 die Priester von Maryland, das damals 16,000 Gl. zählte und von Pennsylvanien, das 7000 derselben enthielt, nebst noch einigen Hundert anderwärts Zerstreuten, als sich diese Priester nach Rom wandten und die Nothwendigkeit der Einsetzung eines eigenen Bischofs für diese Gegenden nachwiesen, wurde gewissermaßen das ganze Collegium der Bittsteller in ein Collegium von Wahlherren umgewandelt, da sie von dem hl. Vater das Recht erhielten, sich selbst ihren Bischof zu wählen, worauf denn auch der hochwürdige John Carrol aus dieser Wahl hervorging. — Wir schließen unsern Artikel, indem wir noch Einiges folgen lassen, was in den Annalen der Verbreitung des Glaubens Jahrgang 1850 zu lesen ist: „Die Kirche nimmt heutzutage in der Meinung des Americaners den Ehrenplatz ein. Vor einer nicht allzulangen Vergangenheit war sie mit einer Art moralischer Geringschätzung geschlagen, die Vorurtheile der Reform waren damals noch zu mächtig und zu allgemein, und sie lasteten auf den Katholiken, die arm und zerstreut, mit all' der erniedrigenden Macht, mit der Mehrzahl, Reichthümer, Erziehung und bürgerliche Stellung sie drückte, waren. Wenn auch das Kreuz in den größern Städten gelitten wurde, wenn es auch den frommen Wanderer, der die Wälder von Kentuky oder die Wildnisse des Westens durchwanderte, tröstete, so ward es weniger durch die Ehrfurcht als durch die Geringschätzung der Bevölkerung erhalten. Gott sei Dank! Diese Dinge haben sich geändert, und hervorragende Thatsachen geben dafür Zeugniß. Bei der Bestattung des Bischofs Denrick von Boston im August 1846 durchzog der katholische Clerus die Straßen der Stadt, selbst zwei protestantische Kirchen ließen ihr Trauergeläute erschallen, der Tod des katholischen Bischofs wurde von der Stadt Boston als ein Ereigniß betrachtet. Als im Jahre 1849 im Monate Mai (wir haben dieses Ereignisses schon Meldung gethan) zwei

Erzbischöfe und dreiundzwanzig Bischöfe die Straßen von Baltimore durchschritten, beim herrlichen Geläute der Glocken der Stadt, beim Gesange religiöser Hymnen, da beugte sich eine Masse fast unzähliger Andersgläubiger vor der Majestät dieses Senates von Bischöfen, größtentheils Begründern ihrer Kirchen, durch äußere Zeichen der Verehrung. Ja, wir wagen es dreist zu behaupten: wenn die Zukunft der Tugend, der Entsagung, der Disciplin und der Einigkeit angehört, dann liegt die religiöse Zukunft der vereinigten Staaten in den Händen der americanischen Katholiken." Vgl. hiezu den Art. Missionsanstalten. [P. Karl vom hl. Aloys.]

Noris, Heinrich, Cardinal, ward im Jahre 1631 zu Verona geboren; er stammte aus einer ursprünglich irländischen Familie. Sein Vater Alexander, ein Historiker, sorgte frühzeitig für die Ausbildung der reichen Talente, welche er an seinem kleinen Heinrich bemerkte. Dieser studirte zu Rimini unter der Leitung der Jesuiten. Bald zeigte sich bei Noris eine große Vorliebe für das Studium der Väter, besonders des hl. Augustinus, was ihn auch bestimmte, in den Orden der Augustiner-Eremiten einzutreten. Sein wissenschaftlicher Ruf drang zu den Ohren des Ordensgenerals, und bewog diesen, ihn nach Rom zu rufen. Noris mußte nun in verschiedenen Häusern seines Ordens das Lehramt versehen, der treffliche Erfolg, womit er dieses that, veranlaßte den Großherzog von Toscana, ihn zu seinem Theologen zu wählen, und ihm im J. 1674 den Lehrstuhl der Kirchengeschichte an der Universität zu Pisa zu übertragen, nachdem ihn zuvor Clemens X. zum Qualificator des h. Officiums zu Rom bestimmt hatte. Im J. 1692 ward er von Innocenz XII. zum Bibliothecar der Vaticanischen Bibliothek, und 1695 zum Cardinal ernannt. Kurz zuvor hatte er auch das Amt eines Consultors bei der Inquisition erhalten, und im J. 1697 erhielt er den Auftrag, an der Verbesserung des Kalenders mitzuarbeiten, eine Arbeit, mit welcher er sich nicht lange beschäftigen konnte; er erlitt bald die ersten Anfälle einer unheilbaren Wassersucht, welcher er im J. 1704, 73 Jahre alt, erlag. Die Wissenschaft betrauerte den Verlust eines Mannes von sehr lebendigem Geiste und einem glücklichen Gedächtnisse. Die erste Frucht seines wissenschaftlichen Eifers war die „Historia Pelagiana" (gedruckt zu Florenz 1673), welche viele Anfechtungen fand. Es erschien eine Menge von Schriften gegen ihn, auf welche er auch antwortete. Der Streit entzündete sich dermaßen, daß er vor das Tribunal der Inquisition gebracht ward. Indessen ging das Werk unversehrt aus der Feuerprobe der strengsten Untersuchung hervor. Dessenungeachtet setzte dasselbe lange nachher (im J. 1747) der Großinquisitor von Spanien in den Index der verbotenen Bücher. Darüber beschwerte sich im J. 1748 Benedict XIV. in einem Schreiben an diesen Inquisitor, der jedoch nicht darauf achtete; wohl aber annullirte sein Nachfolger im J. 1758 das betreffende Decret. Außer der „Pelagianischen Geschichte" sind folgende Schriften von Noris erwähnungswürdig: 1) Dissertatio historica de synodo quinta oecumenica. 2) Vindiciae Augustinianae. 3) Dissertatio de Uno ex Trinitate in carne passo. 4) Apologia monachorum Scythiae, ab Anonymi scrupulis vindicata. 5) Anonymi scrupuli circa veteres Semipelagianorum sectatores, evulsi et eradicati. 6) Responsio ad appendicem auctoris scrupulorum. 7) Responsiones tres etc. 8) Somnia Francisci Macedo etc. 9) Epochae Syro-Macedonum. 10) De duobus nummis Diocletiani et Licinii diss. duplex. 11) Paraenesis ad Patrem Harduinum. Hatte schon früher Cardinal Noris die Extravaganzen dieses Jesuiten in mehreren seiner Schriften gerügt, so thut er dieß in der letzterwähnten Schrift auf eine ganz besonders kräftige Weise, wie denn Noris den Federkrieg liebte, und nicht besonders glimpflich mit den achtbarsten Gegnern verfuhr, wenn sie sein Wissen nicht gebührend anerkannten. 12) Coenataphia Pisana Caii et Lucii Caesarum. Von Noris' Histor. Pelagiana hat man eine Löwener Ausgabe vom J. 1702, die noch andere historische Dissertationen von ihm enthält. Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien zu Verona in 5 Foliobänden, von 1729—1732. Nicht zu läugnen ist, daß in den Werken des Cardinals Norisius Manches

vorkömmt, was zu extremen Meinungen hinneigt, und daß die Heftigkeit, womit er dieselben vertheidigt, keineswegs ein Beweis von der Kraft der Gründe ist, welche sie stützen sollen. [Dür.]

Normaljahr, s. annus decretorius.

Normannen, die, Einführung des Christenthums bei denselben. Die Normannen im engern Sinne, d. i. die Norweger, suchte zuerst König Hakon der Gute gegen die Mitte des zehnten Jahrh. zur christlichen Religion zu bekehren. Aus England, wo er an dem Hofe des Königs Athelstan eine christliche Erziehung genossen, nach Norwegen gekommen, durfte er zwar mit dem Christenthum nicht gleich offen hervortreten, suchte jedoch allmählig auf seine nächste Umgebung zu wirken, ließ englische Geistliche kommen und auch einige Kirchen erbauen und wagte es um 940, das versammelte Volk zur Annahme des Evangeliums und zur Feier der Sonn- und Feiertage zu bewegen. Allein er fand so wenig Gehör, daß er vielmehr einen heftigen Widerstand gegen das Christenthum hervorrief und selber gezwungen wurde, von heidnischen Pferdefleisch- und Trank-Opfern zu genießen. Um 960 in einer Schlacht tödtlich verwundet, sprach er sterbend seine Reue darüber aus, daß er sich zu solchem Opfergenuß habe zwingen lassen, und erklärte sich für unwürdig, daß man seinen Leichnam zum Behufe eines christlichen Begräbnisses nach England bringe, wozu sich einige Freunde erboten hatten. König Harald Graufell, der um 967 sich Norwegens bemächtigte, suchte durch gewaltsame Mittel den Normännern das Christenthum aufzudrängen, wogegen König Hakon Jarl († 995) alle christlichen Stiftungen wieder zerstörte und überall den heidnischen Götterdienst wieder herstellte, sogar seinen eigenen Sohn opferte! Nach seinem Sturze bestieg Olaf Trygweson den Thron der Normannen, dessen Regierung durch die Bekehrung der Hälfte der Normannen ausgezeichnet ist. Er hatte auf seinen Zügen die Vorzüge der christlichen Religion schätzen gelernt und an seinem mit dem Bilde des Gekreuzigten geschmückten Schilde Schutz in mancherlei Gefahren gefunden, und so wollte er auch sein Volk mit der Gnade des Christenthums beglückt wissen, arbeitete mit unermüdlichem Eifer an der Einführung desselben, wendete dabei alle Mittel, Belehrung, Geschenke, aber auch Drohungen und Gewalt an und übte in einzelnen Fällen auch blutige Rache, doch zählte das Heidenthum nur sehr wenige Martyrer. Bei dem Bekehrungswerk waren die Priester Thangbrand und Gotebald wie es scheint besonders thätig. In einem Krieg gegen die vereinte dänische und schwedische Macht fand Olaf im J. 1000 den Tod. Olaf der Heilige vollendete Norwegens Bekehrung. Begleitet von englischen Bischöfen und Priestern kam er 1017 aus England zu den Normannen; die vorzüglichsten dieser Bischöfe waren: Sigfrid, Grimkil, Rudolph und Bernhard; Erzbischof Unwan von Bremen, vom Papste mit der Metropolitangewalt über Norwegen bekleidet, schickte sehr gelehrte teutsche Priester. Mit Hilfe dieser Missionäre vollbrachte der heilige König die Christianisirung der Normannen, reiste überall in seinem Lande umher, um selbst Alles anzuordnen, was zu diesem Zwecke nöthig schien, verjagte und verfolgte die Magier und Zauberer, von denen ganz Norwegen strotzte, verfuhr mit strengen Strafen gegen die vom Glauben Abtrünnigen und gegen hartnäckige Heiden, ließ überall ein von dem Bischofe Grimkil verfaßtes Christenrecht beschwören, legte Schulen an, erbaute eine Clemenskirche zu Drontheim, nachmals das glänzendste Bauwerk des Nordens und zerstörte die heidnischen Tempel und Götzenbilder, so unter andern eine colossale mit Gold und Silber bedeckte Büste des Gottes Thor, aus dem bei seiner Zerstörung Mäuse, Ratten und Kröten in Menge hervorkamen, was zur Enttäuschung Vieler beitrug. Die Erbitterung der Heiden durch Olafs Strenge gegen das Heidenthum und durch seine rastlose Thätigkeit für das Christenthum erleichterte dem Könige Knut von Dänemark und England die Eroberung Norwegens. Olaf wurde vertrieben, kehrte aber wieder zurück und rüstete sich zu einem neuen Kampfe,

bei dem er nur Christen in sein Heer aufnahm, deren Schilde und Helme er mit dem Kreuze bezeichnete und denen er zur Losung die Worte gab: „Vorwärts, vorwärts ihr Streiter Christi, des Kreuzes und des Königs!" Aber er unterlag am 29. Juli 1033 in der Schlacht, doch das von ihm gepflanzte Christenthum ging nicht mehr unter. Die christlichen Normannen verehrten ihn gleich nach seinem Tode als einen hl. Martyrer; bald pilgerte man aus dem ganzen Norden an seine Grabstätte nach Drontheim und begingen die nordischen Völker seinen Todestag mit großer Solennität. Adam von Bremen (descript. insul. bei Pertz Script. VII (IX) S. 381) spendet den neubekehrten Normannen großes Lob: sie lernten — schreibt er — nach der Annahme des Christenthums in bessern Schulen erzogen, den Frieden und die Wahrheit lieben und mit ihrer Armuth sich begnügen, sie bekennen Christum in Einfalt des Herzens, zeichnen sich unter allen Sterblichen durch Enthaltsamkeit in Speisen und Sitten aus, haben die höchste Ehrfurcht für Kirchen und Geistliche (die sich aber, da die Zehnten nicht entrichtet werden, für die heiligen Verrichtungen theuer bezahlen lassen) und sind ganz und gar dem Christenthum ergeben, nur im nördlichen Theile treibt man noch Magie. Allmählig bildeten sich, nachdem einzelne Bischöfe eine Zeitlang ohne bestimmte Diöcesen in größern Städten ihren Sitz genommen, die vier Diöcesen: das Erzbisthum Drontheim (Nidaras) und die Bisthümer Bergen, Hammer und Stavanger. S. Torfaei hist. Norveg.; Adami Brem. gest. Hammab. Eccl. bei Pertz Script. VII (IX); Bolland. ad 29. Jul. in vita s. Olavi; hist. s. Sigifridi bei Fant in script. rer. Suec. med. aevi t. II; Münter, Kirchengeschichte v. Dänemark u. Norwegen, Leipzig 1825; Döllinger, Lehrbuch der Kirchengesch. Bd. I; Neander's Kirchengesch. Bd. IV. — Bekannt sind die Raubfahrten der Normannen und Dänen, die im neunten Jahrh. so häufig wurden, daß Teutschland, Frankreich und die brittischen Inseln unter den schrecklichsten Gräueln verwüstet, allenthalben Kirchen und Klöster zerstört, und Priester, Klostergeistliche und Nonnen auf die grausamste Weise ermordet wurden. Zugleich führten diese Raubzüge die traurigsten Folgen für den religiös-sittlichen Zustand jener christlichen Länder herbei, die von den heidnischen Barbarenhorden so fürchterlich heimgesucht wurden, der Laienstand fiel in die frühere heidnische Wildheit zurück, die Geistlichen entledigten sich der clericalischen Zucht und vergaßen die Studien, das Klosterleben hörte theils ganz auf, theils besonders bestand es nur dem Namen nach. Allmählig nahmen indeß die grausamen Wildlinge, die in den bereits christlichen Ländern Niederlassungen gründeten, den christlichen Glauben an. Der große König Alfred von England (s. d. A.) kämpfte so glücklich gegen sie, daß ihnen zuletzt nichts anders übrig blieb, als entweder die Insel zu verlassen oder sich dem Sieger als Vasallen zu unterwerfen. Die letztern wurden mit den Eingebornen vermischt und ließen sich taufen, allein in ihren Sitten und Begriffen blieben sie noch lange Heiden und wirkten auf die Eingebornen nachtheilig ein. Um die Bekehrung der später in England ansäßig gewordenen Normannen und Dänen machte sich besonders König Knut der Große verdient (s. den Art. Canut). Die Normannen, welche das Ostmannische Reich in Dublin gegründet hatten, wurden, nachdem sie auch in Irland mit gewohnter Wildheit und Raubsucht gehauset und viele der blühendsten kirchlichen Anstalten verwüstet hatten, theils noch im zehnten, theils im eilften Jahrh. Christen und erhielten um 1040 zu Dublin ihren ersten Bischof Donatus; der zweite Bischof von Dublin, Patricius, machte um 1074 das Bisthum Dublin zu einer Suffragankirche von Canterbury, obgleich bisher keine Kirche Irlands in einem solchen Verbande mit der englischen Metropole gestanden war, woraus also hervorzugehen scheint, daß die Normannen und Dänen in Irland nur aus stammverwandter Hinneigung zu den nunmehr in England herrschenden Normannen ihre Kirche der von Canterbury unterordneten (s. Döllinger's Lehrb. d. Kirchengesch. Bd. II. Abth. 1. § 83). In Frankreich hatten die Normannen, wie schon Carl d. Gr. voraussah, einen schrecklichen Ruin herbeigeführt; in den drei letzten Decennien des neunten und im ersten Decen-

nium des zehnten Jahrh. war es vor Allem Rolli oder Rolf, ihr mächtigster Führer, welcher ganz Frankreich mit Schrecken erfüllte. Da man sich in der Unmöglichkeit befand, seinen Verheerungen ein Ziel zu setzen, schickte König Carl der Einfältige im J. 911 Gesandte an ihn mit dem Anerbieten, wenn er Christ werden und den Frieden halten wolle, ihm einen Theil seines Reiches und die Hand seiner Tochter Gisela zu geben. Rollo ging auf den Antrag ein; er begab sich 912 an die Epte zu einer Zusammenkunft mit dem Könige Carl, dem Herzog Robert von Francien und dem Erzbischof Franco von Rouen, erhielt das von ihm geforderte Besitzthum, nämlich das Land von der Epte bis zum Meere und überdieß die Bretagne, und ließ sich taufen. Die Taufe nahm der Erzbischof Franco vor und den Taufpathen machte Herzog Robert, von dem Rollo den Taufnamen Robert empfing. Mit ihm ließ sich ein großer Theil der Normannen taufen. In der ersten Woche nach seiner Taufe, während er noch das weiße Taufgewand trug, verherrlichte er jeden Tag durch eine Donation an die sieben Kirchen, die ihm Erzbischof Franco hatte bezeichnen müssen. Nachdem er dann am achten Tage das Taufkleid abgelegt hatte, theilte er das empfangene Land, seitdem Normandie genannt, unter seine Gefährten aus und vermählte sich mit König Carls Tochter Gisela. Unter seiner kraftvollen, Ruhe und Sicherheit zurückführenden Regierung verschwanden bald die Spuren der frühern Verwüstungen; er vermehrte die Bevölkerung durch neue Ankömmlinge aus Scandinavien und durch Franzosen, baute die zerstörten Kirchen wieder auf und vermehrte sie, stiftete Klöster, stellte die Befestigungen der Städte wieder her und begründete durch seine Gesetze und strenge Gerechtigkeit einen geordneten Zustand in dem Maße, daß Niemand auch nur zu rauben oder zu stehlen wagte und die Normandie bald zu den angebautesten Ländereien Frankreichs gehörte. So führte diese Ansiedlung der Normannen in Frankreich das Ende der Verheerungen derselben herbei; die noch wichtigere Folge aber war, daß die Bevölkerung des nördlichen Frankreich einen neuen vielfach einwirkenden Bestandtheil erhielt, was sich auch bezüglich des kirchlichen Zustandes äußerte, wenn auch nicht in der Ausdehnung und dem Grade wie in der englischen Kirche. Spätere Ankömmlinge aus dem Norden in Frankreich nahmen gleichfalls das Christenthum an, wollten sie aber Heiden bleiben, so mußten sie weiter ziehen. Ueber die Normannen in Sicilien und Neapel s. die Artikel: Neapel, Monarchia Sicula, Montecassino. S. Lappenbergs Geschichte von England Bd. I, literarische Einleitung, und Bd. II, Beilage, wo von den Normannischen Schriftstellern und von den Quellen der ältern Geschichte der Normandie gehandelt wird; siehe auch Pertz Script. IV (VI), wo Einiges aus Dudo's „historia Normannorum" abgedruckt ist. Im Uebrigen vergleiche den Artikel Schweden. [Schrödl.]

Norwegen, s. Normannen und Schweden.

Notar, s. Instrumentum.

Notha, s. Kanon.

Notheid, s. Eid.

Notherben (haeredes necessarii) heißen diejenigen nächsten Blutsverwandten eines Erblassers, welche auf einen Theil der Verlassenschaft desselben einen durch Gesetz oder Herkommen so gegründeten Anspruch haben, daß sie bei letztwilligen Verfügungen des Erblassers ohne speciellen Enterbungsgrund nicht umgangen werden können, und selbst, wenn dieser, ohne ein Testament errichtet zu haben, stirbt, ihren gesetzlichen Antheil an dessen Verlassenschaft erhalten müssen, daher sie auch Intestat-Erben (haeredes ab intestato) genannt werden. Welche Blutsverwandte hierunter verstanden werden, und wie groß jener Erbantheil (der sog. Pflichttheil, pars legitima) ist, darüber entscheiden die Particularrechte der einzelnen Staaten. Gemeinrechtlich werden unter Notherben die eheleiblichen und per subsequens matrimonium legimirten Kinder bezüglich beider Eltern und beiderseitiger Großeltern,

per arrogationem adoptirte Kinder bezüglich des Adoptivvaters und der Adoptivmutter, uneheliche Kinder nur hinsichtlich der Mutter und mütterlichen Großeltern; ferner in Ermangelung von Descendenten die leiblichen Ascendenten des Defuncten begriffen; die Größe des Pflichttheils aber beträgt bei Descendenten, wenn deren vier oder weniger, ein Drittheil, wenn mehr als vier, die Hälfte; bei Ascendenten immer nur ein Viertheil des reinen Intestat-Rücklasses. Da nach gemeinem canonischen Rechte ein bepfründeter Geistlicher nicht über ersparte Beneficialeinkünfte, sondern nur über das, was er an Patrimonialgütern, Erbschaften und überhaupt civiliter erworbenem Vermögen besitzt, letztwillig disponiren kann, so treten in Ermangelung letztwilliger Bestimmungen eines solchen Defuncten dessen Intestat- oder Notherben auch nur in den aus bürgerlichen Rechtstiteln herstammenden Theil des Rücklasses ein (l. 20. Cod. De episc. et cler. I. 3; Nov. CXXXI. c. 13; c. 7. c. XII. qu. V). In neuerer Zeit sind jedoch die Staatsgesetzgebungen von diesen Bestimmungen des canonischen Rechts mehr oder weniger abgegangen. So ist beispielsweise in Oestreich bei den Intestatverlassenschaften der Bischöfe, Domherren, Pfarrer, Localcaplänen, Beneficiaten und allen übrigen ständig-präbendirten Weltgeistlichen ein Dritttheil; von dem Rücklasse der Cooperatoren, Provisoren und andern temporär angestellten Geistlichen zwei Dritttheile der Erbmasse den Verwandten (wenn auch nicht Notherben) zugesprochen. In Bayern dagegen ist allen Weltgeistlichen ohne Unterschied, sowie den Exconventualen aufgehobener Klöster, deßgleichen den englischen Fräulein und denjenigen Nonnen, welche und so lange sie nur einfache Gelübde ablegen, die volle Disposition über ihr Vermögen ohne Rücksicht auf dessen Erwerbtitel zuerkannt (s. Testirfreiheit), und daher auch die Grundsätze der bürgerlichen Intestaterbfolge unbeschränkt auf sie ausgedehnt (s. Intestat-Erbfolge, Bd. V. 679). Auf das in's Kloster eingebrachte Vermögen wirklicher Mönche und Nonnen aber, wenn diese einmal die feierlichen Ordensgelübde abgelegt, haben deren Notherben, sofern sie nicht vorher schon ihre Erbportion erhalten haben, in der Regel keinen Intestat-Erbanspruch. Nur für die allenfalls vorhandenen Kinder der Professen sollte die pars legitima selbst nach gemeinem canonischen Rechte in Abzug gebracht werden (c. 9. §§ 1. 3. 4. c. XIX. qu. 3; vgl. Nov. CXXIII. 38, Auth. Si qua mulier, Cod. De ss. Eccl. I. 2). [Permaneder.]

Nothfrist, s. Fristen.

Nothhelfer, die vierzehn. 1) Der hl. Blasius, Martyrer, war Bischof von Sebaste in Armenien. Auf Befehl des Statthalters Agricolaus wurde er um's J. 316 gemartert. Seine Lebensgeschichte ist uns durchaus unbekannt. Selbst die Acten seines Martertodes enthalten verschiedene Angaben. Die vierfachen, voneinander abweichenden Martyrologien sind von den Bollandisten zusammengestellt. Das Fest unsers Heiligen begehen die Griechen am 11. Februar; die Acten des Abendlandes dagegen setzen seinen Namen auf den 15. Februar. Die Kreuzzüge brachten die Gebeine des Heiligen und damit die Verehrung gegen ihn in die abendländische Kirche. Wunderbare Heilungen vermehrten dieselbe. Man sehe den Art. Blasiustag nach. (Vgl. Bollandus, acta sanctor. I. T. Februar. S. 331 ff. und Butler, Leben der Väter, 2. Bd. S. 336). — 2) Der hl. Georgius, Martyrer, wurde in der morgenländischen und abendländischen Kirche als einer der berühmtesten Blutzeugen Jesu Christi verehrt. Die Griechen nannten ihn den großen Martyrer. Zufolge einer in den alten Acten fehlenden Ueberlieferung war Georgius ein tapferer Kriegsheld. Darum verehrten ihn vorzugsweise die Kriegsleute. Ihr Patronus soll dem Heere der Kreuzfahrer vor der Schlacht bei Antiochien und ebenso Richard I. auf seinem Zuge gegen die Saracenen erschienen sein. Ganz aus demselben Grunde wird er zu Pferd abgebildet. Mit dem Fuß steht er auf einem von ihm bezwungenen Drachen, unter dem die Offenbarung den Satan vorstellt. Ihn hat Georg durch sein standhaftes Bekenntniß für Christus bezwungen. Wenn wir nämlich über seine Geburt und Abstammung aus einer ansehnlichen Familie Cappadociens, über

seine Kriegsdienste unter Diocletian und gesammten Lebensumstände auch nur sehr unsichere Nachrichten besitzen, so scheint doch das sehr wahrscheinlich, daß er unter dem so eben genannten Kaiser um's J. 303 in Nicomedien den Martertod erlitten hat. Alle Schmeicheleien des Tyrannen vermochten den Jüngling zu keiner Art Untreue im Kriegsdienst für seinen gekreuzigten Feldherrn. Er äußerte offen den Wunsch, Diocletian möchte auch seinem Herrn opfern und so in dessen Reich gelangen. Vor seiner Gefangennehmung gab er, was er hatte, den Armen und betete für die Ausdauer der Christen. Nach Erduldung vieler ausgesuchter Marter wurde er enthauptet. Mehrere Kaiser erbauten zu Constantinopel und anderwärts Kirchen seines Namens. Zwei davon, die eine in der eben angeführten Stadt, die andere auf dem Grab des Heiligen in Paläština sollen Constantin d. Gr. zu ihrem Gründer haben. Wallfahrer machten das Abendland mit ihm bekannt, das alsdann gleichfalls Kirchen mit seinem Namen erbaute. Seinen Gedächtnißtag feiern wir am 23. April. Die ältern griechischen Martyreracten haben mehr Glaubwürdigkeit als die lateinischen. (Vgl. Bolland. III. T. Aprilis S. 100 ff.; Butler, 5. Bd. S. 254 ff. — 3) Erasmus, s. d. A. Erasmus, Bischof und Martyrer. — 4) Der hl. Vitus, ein Martyrer, ist nach den Martyrologien von Geburt ein Sicilianer. Seine Amme, Crescentia, unterrichtete ihn in der christlichen Religion. Sein heidnischer Vater, Hylas, forderte, daß er den Götzen opfere. Allein dessen Bitten, Drohungen, Ruthenstreiche und Mißhandlungen aller Art vermochten nichts über den christlichen Sohn. Vitus blieb standhaft und predigte seinem erzürnten Vater den Glauben an Den, der die Sünden der Welt auf sich genommen hat. Jetzt übergab ihn Hylas dem Statthalter der Provinz, Valerian. Seine Amme befreite den Gefangenen unter Mithilfe ihres Mannes Modestus aus dem Gefängniß. Sie schifften sich nach Italien ein, wo die drei Flüchtlinge unter Diocletian des Martyrtodes starben. Den Gedächtnißtag feiert unsere Kirche am 15. Juni. (Vgl. Bolland. II. T. Junii S. 1013, Butler, 8. Bd. S. 134). — 5) Die hl. Margaretha siehe I. Margaretha, hl. Jungfrau und Martyrin. — 6) Christophorus, Martyrer, genoß im Morgenland und Abendland eine große Verehrung. Um seine innige Liebe gegen Christus auszudrücken, habe er sich den Namen „Christusträger" beigelegt. Man bildet den Heiligen in riesenmäßiger Leibesgröße ab; das Jesuskind auf den Schultern, durchzieht er das Meer. Die Umstände seines Todes finden wir verschieden erzählt. Daß er unter der decischen Verfolgung in Lycien gemartert worden ist, seine Reliquien aber zuerst nach Toledo, dann in die Abtei St. Denis in Frankreich gebracht worden sind, hat die meiste Uebereinstimmung für sich. Die Beilegung seines Namens lassen wir dahingestellt. Wir alle sollen Christus den Gekreuzigten im Herzen tragen und ihn ebenso standhaft und muthig durch Wort und That vor der Welt bekennen, wie es der Heilige gethan hat. Dieses Bekenntniß führt uns durch ein Meer von Leiden und Verfolgungen und erst jenseits dieses Meeres gelangen wir in den sichern Hafen des Friedens, in das himmlische Vaterland. Den Heiligen in colossaler Größe zu malen und darzustellen, dazu mag die Gestalt des Mannes die nächste Veranlassung geboten haben. Ein weiterer Grund war, die Gläubigen nahmen in der Pestzeit ihre Zuflucht zum hl. Christophorus. Es war ein althergebrachter, frommer Glaube, wer einmal sein Bildniß geschaut habe; könne des jähen Todes nicht sterben. Um ihn bemerklicher zu machen, erhielten seine Bildnisse und Statuen eine Riesengröße. Eine solche Bildsäule im Chore des Collegiatstiftes zu Alten-St. Peter in Straßburg trug die Inschrift: „Christophori sancti speciem quicumque tuetur, illo namque die nullo languore gravetur." Die morgenländische Kirche feiert sein Gedächtniß am 9. Mai, die abendländische am 25. Juli. (Vgl. Bolland. VI. T. Julii S. 125, Butler 10. Bd. S. 45). — 7) Der hl. Pantaleon, ein Martyrer, war Leibarzt des Kaisers Galerius Maximianus. Er bekannte sich zum Christenthume, erlag aber der Versuchung des schlechten Hoflebens und verläugnete seinen Glauben. Die eindringliche Stimme eines eifrigen Christen Hermolaus,

rührte den Abtrünnigen, er erkannte seinen Fehler und kehrte wieder zur Kirche zurück. Den Büßer verlangte nach dem Martyrium, das ihm beim Ausbruche der diocletianischen Verfolgung zu Theil wurde. Seine Güter hatte er vorher unter die Armen vertheilt. Die Griechen setzten ihn unter die Zahl der großen Martyrer. Ein Theil seiner Ueberreste wurde später von Constantinopel, wo man ihn durch Erbauung einer Kirche ehrte, nach St. Denis in Paris gebracht. Das Haupt des Heiligen wird zu Lyon verehrt. Er ist nächst Lucas der Patronus der Aerzte. Wir feiern seinen Gedächtnißtag am 28. Juli. (Vgl. Butler, 10. Bd. S. 73). — Ganz zur selben Zeit (303) empfing 8) der hl. Cyriacus (s. d. A.) die Martyrerkrone. Er war Diacon der römischen Kirche unter dem Papste Marcellinus und Marcellus. Sein Leichnam wurde am Salerianischen Wege begraben, später aber auf das Grundstück einer Christin, am Wege von Ostia gelegen, übertragen. Da diese Uebertragung am 8. August geschah, so wurde sein Fest auf diesen Tag festgesetzt. Im J. 1049 gab Papst Leo IX. einen Arm des Heiligen der Abtei Altdorf im Elsaß, der sich noch in der Pfarrkirche zu Altdorf, 4 Stunden von Straßburg, befindet (vgl. Bolland. II. T. August. S. 317). — 9) Der h. Aegidius, Abt, hat in Frankreich und England eine ausgebreitete Verehrung erhalten. Er lebte Ende des siebenten und Anfangs des achten Jahrh. und ist nicht zu verwechseln mit einem im sechsten Jahrh. lebenden Aegidius, den der hl. Cäsarius zum Abt eines bei Arles gelegenen Klosters machte. Er soll von Geburt ein Athenienser und von edler Herkunft gewesen sein. Die Bewunderung, die ihm sein Vaterland ob seiner Kenntnisse und Frömmigkeit zollte, hinderte ihn, ein verborgenes und unbekanntes Leben zu führen. Er ging nach Frankreich und machte eine Einsiedelei in einer Einöde an der Mündung der Rhone zu seinem geheimen Aufenthaltsort. Nachdem er diesen wie einen unfern Gard gelegenen Ort verlassen hatte, hielt er sich mehrere Jahre in einem Forst im Bisthume Nismes auf, wo er ausschließlich dem Gebet und der Meditation oblag. Neben seiner gewöhnlichen Nahrung, Kräuter und Wasser, soll ihm eine Hirschkuh eine Zeit lang ihre Milch geboten haben. Dadurch, daß dieses Thier, von Flavius, dem König der Gothen, verfolgt, der Hütte des Einsiedlers zueilte, wurde dieser entdeckt. Mehrere Wunder machten ihn weitum in Frankreich bekannt. Er gelangte bei dessen König zu großem Ansehen, war aber trotz dessen Bitten nicht zu vermögen, seine Einsamkeit zu verlassen. Doch nahm er Schüler an und stiftete ein Kloster mit der Regel des hl. Benedict, nachdem er zuvor nach Rom gereist war. Dieses bildete den Anfang einer Stadt, die seinen Namen führt. Die Reliquien des Heiligen kamen in die Abteikirche von St. Serain zu Toulouse. Aegidius wurde Patron vieler Kirchen und Klöster Frankreichs, Teutschlands, Ungarns und Polens. Zahlreiche Wallfahrer wanderten um die Mitte des eilften Jahrh. in das Kloster, das den Sarg dessen bewahrte, den wir am 1. Sept. verehren. (Vgl. Bolland. I. T. Septbr. p. 284. Butler XII. Bd. S. 265 ff.). — 10) Eustachius siehe oben. — 11) Der hl. Dionysius, Blutzeuge und Bischof zu Paris, ist wahrscheinlich vom Papst Fabian nach Gallien gesendet worden. Als Apostel Frankreichs dehnte er seine Mission in's Innere des Landes aus, ließ sich in Paris nieder und erbaute hier wie an andern Orten Kirchen. Sein Eifer in Verbreitung des Glaubens erwarb ihm nach längerer Einkerkerung die Krone des Martyrthums, die er unter der Valerianischen Verfolgung 272 erlangt haben muß. Er wird enthauptet abgebildet, das Haupt vor sich auf den Händen haltend. Sein in's Wasser geworfener Leichnam wurde durch eine christliche Frau wieder aufgefangen, am Orte der Schädelstätte begraben, und über seinem und seiner Genossen Grab eine Capelle erbaut, die später 469 auf Betrieb der hl. Genovefa zur Kirche erweitert wurde. Die im siebenten Jahrh. von Dagobert gestiftete Abtei Saint-Denis (s. d. A.) bewahrt die Reliquien des Dionysius, Rusticus, Eleutharius in drei silbernen Särgen. Zahlreiche Wunder geschahen auf die Fürbitte dieser drei Blutzeugen. Der Gedächtnißtag ist am 9. October. (Vgl. Butler, XIV. Bd. 301 ff.) — 12) Die hl. Catha-

rina, Jungfrau und Martyrin, soll von königlichem Geschlechte abstammen. Auf Befehl Maximins disputirte sie mit einem Collegium von Philosophen, denen sie durch ihre Kenntnisse so überlegen war, daß sich diese zum Christenthume bekannten. Die Bekehrten wurden verbrannt und die Bekehrerin wurde auf eine Maschine gebunden, die aus mehreren mit spitzigen Stacheln versehenen Rädern bestand. Als man die Räder in Bewegung setzte, seien die Stricke wunderbar zerrissen. Darauf wurde die Jungfrau enthauptet. Eusebius hat eine etwas davon abweichende Erzählung über eine fromme und kenntnißreiche Frau, deren Namen er nicht nennt. Nach ihm wurde sie durch Maximin in die Verbannung geschickt. Joseph Assemani glaubt, es sei das die hl. Catharina. Mit ihrer angegebenen Abstammung und versuchten Räderung stimmt die gewöhnliche Abbildung der Heiligen überein. Die Christen, welche in Aegypten unter dem Drucke der Saracenen seufzeten, entdeckten um's achte Jahrhundert den Leib der hl. Catharina. Die Ordensmänner brachten ihn in ihr von der Helena auf dem Berge Sinai in Arabien gegründetes Kloster. Von da an verbreitete sich die Verehrung gegen Catharina. Im eilften Jahrhundert brachte Simeon, ein Ordensmann vom Sinai, einen Theil der Reliquien nach Rouen. Dem Berührten zufolge wurde sie von den christlichen Weltweisen zur Schutzheiligen erwählt. Die Kirche gedenkt ihrer am 25. November. (Vgl. Butler, XVII. Bd. S. 254.) 13) Der hl. Acatius oder Achatus, mit dem Beinamen Agathaggelos (guter Engel), war Bischof zu Antiochien. Unter der decischen Verfolgung ermunterte er seine Heerde zu treuem, standhaftem Bekenntnisse. Selbst vor den Consul Martian gerufen, setzte er diesem mit eben so viel Weisheit als Muth die Thorheit des Götzendienstes gegen todte, unsittliche Gottheiten, die Reinheit der Religion Dessen, der gesprochen: wer mich vor der Welt verleugnet, den werde ich vor meinem Vater im Himmel verleugnen, und die Ehrfurcht gegen den Kaiser in erlaubten Dingen auseinander. Die Antwort des beschämten Heiden war, daß Acatius in den Kerker geworfen wurde; durch Decius aber wurde er, nachdem er das Protocoll gelesen hatte, wieder aus demselben entlassen. Dieses Bekenntniß gab der Heilige am 29. März 250 oder 251. Die Griechen und alle Morgenländer setzten seinen Gedächtnißtag auf den 31. März. (Vgl. Butler, IV. Bd. S. 300.) 14) Die hl. Barbara siehe oben. — Diejenigen, welche 15 Nothhelfer zählen, rechnen entweder den hl. Magnus, Abbas (6. Sept.) dazu, oder sie stellen die Mutter-Gottes als Generalin in die Mitte des Halbkreises. Die „Missa specialis, quae de his sanctis Venetiis impressa est,“ ist von der Congregation unter dem 16. Januar 1617 verworfen worden. Wird von dem sie verehrenden Volke eine Messe zu diesen Heiligen verlangt, so hat der Priester die Messe: de pluribus martyribus ex communi sanctorum zu nehmen, weil beinahe alle Nothhelfer Martyrer sind. Man sehe darüber das Nähere bei Gavantus p. 4. tit. 17. nr. 14 nach. Die Bollandisten sagen kurzweg, die Teutschen gaben jenen Heiligen den Titel: „Nothhelfer,“ die sie ganz besonders verehren und als ihre Fürsprecher bei Gott zur Abwendung von Unheil und Erlangung von Gütern anrufen. Damit ist aber bloß unser Glaube an die Fürbitte und Fürbitter berührt und angegeben, daß unser Volk zu den aufgezählten vierzehn ein ganz besonderes Vertrauen hege. Wir wissen damit durchaus nicht, woher dieses Vertrauen rühre, durch welche Veranlassung gerade diese vierzehn Heiligen in die so weit verbreitete Volksandacht aufgenommen worden sind. Es war uns bei aller Mühe nicht möglich, darüber etwas Näheres und Sicheres zu finden. Wir bekennen diesen Mangel und begnügen uns, ein nicht vorgefundenes Büchlein: opusculum von Thomas, Abbas, Lanchiensis ordinis Cisterz. anzuführen, das wahrscheinlich hierüber Aufschluß enthält. [Stemmer.]

Nothtaufe, s. Taufe.

Notker, balbulus, der heilige Dichter von St. Gallen. „Wir sollen loben, sagt Jesus Sirach (44, 1), jene berühmten Männer und Vorfahren in ihren Geschlechtern, die durch ihre Weisheit die heiligsten Lehren den Völkern gegeben und

in ihrer Kunst nach Tonweisen in der Musik forschten und Gesänge nach der Schrift zum Lobe Gottes verfaßten." Dieses Wort kann auf den hl. Dichter Notker von St. Gallen seine volle Anwendung finden. Dort wo westlich hinter dem Hörnliberg auf freundlicher Ebene gegen Kiburg hin wellenförmig sich viele Hügel erheben, steht im jetzigen Canton Zürich Elg (früher Heiligau, daher Helg-Elg, später Elg genannt) jetzt ein Pfarrdorf, vor 1000 Jahren aber das Stammschloß der Eltern Notkers, der um das Jahr 830 zur Welt geboren wurde. Von väterlicher Linie war er mit dem Geschlechte Carls des Großen, von mütterlicher Seite aber mit dem sächsischen Hause verwandt, aus seinem Geschlechte gingen die mächtigen Grafen von Toggenburg hervor, die bis in die Mitte des 15ten Jahrhunderts eine so wichtige Stelle in der Geschichte der westlichen Schweiz übernommen. Hatte schon vor 800 Carlomann einige Zeit seiner Bildung wegen sich im Kloster St. Gallen (s. Gallen, St.) aufgehalten, so erreichte diese Schule unter Abt Grimald einen bisher nie erreichten Glanz, die Söhne der fränkischen, alemannischen und sächsischen Fürsten und Großen fanden sich hier zusammen, um in der einsamen Klosterschule ihrer Geistesbildung obzuliegen. Notker wurde noch als Knabe von seinen Eltern um das Jahr 842 dem benannten Abte übergeben und in die innere Klosterschule, welcher Iso, der berühmteste Gelehrte damaliger Zeit, vorstand, aufgenommen. Wie er in den Wissenschaften vor allen seinen Mitschülern sich auszeichnete, so übertraf er sie alle an Innigkeit des Gemüthes und an gottseeligem Sinn. Als Jüngling schon, sagt Rappert von ihm, war er mehr einem Engel als einem Menschen ähnlich. Wenn seine Mitschüler herumschweiften und fröhlichem Spiel sich ergaben, blieb Notker in sich gekehrt und war in einer einsamen Ecke in seine Studien oder Gebete vertieft. Keinen Schritt that er außer das Kloster, außer durch besondern Befehl seiner Obern dazu angewiesen, vor Frauenspersonen, selbst jenen seiner nächsten Verwandtschaft, erschien er immer mit geschlossenen Augen; muthwilligen Scherz seiner Mitschüler wies er mit der Mahnung ab: daß wir über jedes unnütze Wort einst Rechenschaft abzulegen haben; mitten unter unschuldigen Freuden pflegte er sie an das Ende der Freuden, welches die Trauer sei, zu erinnern; zu den niedrigsten Diensten bereit, war es seine Freude dem Dienste der Kranken sich zu widmen und dem Leibe und der Seele nach sie zu pflegen. Die Strenge seiner Bußübungen begründete er durch die Lehre, „daß Reinheit und Unschuld nicht im Lande derjenigen gefunden werden, welche üppig leben; jeder müsse den Acker seines Herzens reinigen und bebauen wie der Landmann seinen Acker, wer aber das Werk verlasse, das er beginne, endige wie ein Thor." Notker war von langer, hagerer und schmächtiger Gestalt, streng gegen sich und gegen Andere, stammelnd in seiner Aussprache (daher balbulus), mit einem Worte „ein vollgefülltes Gefäß des heiligen Geistes, wie kein gleiches zu seiner Zeit zu finden war" (Ecchard. IV. in cas. mon. S. Galli und Ecchard. V. vita S. Notkeri). Sein inneres Geistesleben trat auch äußerlich zu Tage und verlieh seinem Angesichte einen gewissen überirdischen Ausdruck (l. c.). Das Auge, das ihn sah, war entzückt, das Ohr, das ihn hörte, war erfreut, wie liebenswürdig er in seinem ganzen Wesen und Benehmen, wie geistreich er in seinen Antworten und Gesprächen war, bewies noch lange nach seinem Tode das Herzeleid Aller, die ihn gekannt und jedesmal bittere Thränen vergossen, so oft von Notker nur die Rede war. — Mit Notker zu einem innigen Tugend- und Freundschaftsbunde vereint waren Rappert und Tutilo, drei Freunde, die Ein Herz und Eine Seele bildeten. Schon in der Morgenfrühe, wenn die Laudes abgesungen waren, trafen sie einander in der Schreibkammer der Bücherei, verglichen da die neu-abgeschriebenen Quaternionen und lasen und forschten gemeinsam in den hl. Schriften und Vätern. Als Iso, durch König Rudolph von Burgund berufen, nach dem Kloster Grandval, im Jura gelegen, sich begeben mußte, so wurde der berühmte Irländer Möngal von seinem Oheim, Bischof Marcus-Marcellus genannt, der innern Klosterschule vorgesetzt; unter ihm betrieben die drei Freunde die Wissen-

schaften, besonders die Dichtkunst und Musik, „welche, wie Ekkehard VI. bemerkt, obgleich sie schwer zu erlernen, doch natürlicher ist als alle übrigen und in ihrer Ausübung die freudigste von allen ist.“ Rappert war ein großer Gelehrter und beliebter Dichter, er verfaßte Lieder und Litaneien für die Rogationswoche, die beinahe in allen Kirchen des Abendlandes Eingang fanden, und so schön war nach Inhalt und Tonsatz sein altteutsches Volkslied auf den hl. Gallus, daß, da es allmählig immer mehr in Vergessenheit kam, Ekkehard IV. es in's Lateinische übersetzte „damit eine so herrliche Melodie wenigstens noch könne lateinisch gesungen werden.“ Dieß Lied ist das bekannte: Nunc incipiendum est nobis magnum gaudium. Auf seinem Sterbebette war er von 40 Geistlichen umgeben, die auf die Nachricht seiner Krankheit herbeigeeilt waren, um ihrem alten Lehrer die letzte Huldigung darzubringen. Tutilo, der andere Freund Notkers, war in den Wissenschaften, in der Redekunst, Schnitzarbeit, Malerei und Goldarbeit, besonders in der Musik wohl bewandert, für die ihm seine helle, wohl- und volltönende Stimme gute Dienste leistete. Er dichtete mehrere Hymnen, Tropen und Sequenzen mit entsprechenden Arien, die er mit dem Psalter der Flöte und der Rota zu begleiten verstand, denn er war in allen Arten der damaligen Blas- und Saiteninstrumente wohl erfahren und unterrichtete darin die Söhne des Adels. Die Zeitgenossen rühmen ihm nach, seine Lieder seien von besonders lieblicher und leichtfaßlicher Melodie gewesen, „denn, wie Ekkehard IV. schreibt, die Arien werden durch das Psalter und die Rota angenehmer, wie aus dem Tropen, Hodie cantandus u. s. f., zu ersehen sei, welche Carl der Dicke verfaßt und Tutilo für die Kirchen ihm in Musik gesetzt habe.“ Seiner Talente wegen war Tutilo Königen und Fürsten, Bischöfen und Aebten lieb, und fertigte, von ihnen berufen, in der Domkirche zu Mainz und andern Orten herrliche Schnitzwerke, besonders Madonnenbilder aus. — Dem heiligen Notker vor allen verdanken das **Kirchenlied** und der **Choralgesang** ihre Reinerhaltung und weitere Ausbildung im Mittelalter. Schon Carl der Große nahm mit Mißvergnügen die Ausartungen wahr, in welche der ursprüngliche Kirchen- oder Choralgesang Gregors d. Gr. durch viele Zusätze in den verschiedenen Kirchen, besonders Galliens, allmählig gerathen war. An der Quelle selbst, sprach er, wollen wir das reine Wasser schöpfen, ließ mehrere Sänger zu Rom in der reinen Modulation unterrichten und erhielt endlich von Papst Hadrian zwei authentische Abschriften von dem Originalexemplar des Antiphonars Gregors des Gr., das zu Rom beim Altare des heil. Petrus in einer besondern Theka verwahrt, allen Fremden und Einheimischen offen stand, um darin alle falschen Abweichungen sogleich zu entdecken und den ächten Choralgesang um so leichter erkennen zu können. Der Kaiser sandte von Rom aus mit diesen beiden Exemplaren zwei Sänger nach Metz, um von dort aus den ächten Kirchengesang weiter in seinem Reiche zu verbreiten. Roman, der eine Sänger wurde auf dem Septimergebirg vom Fieber befallen und kehrte mit seinem Antiphonar in St. Gallen zu, während Petrus, der andere Sänger, mit dem seinigen sich nach Metz begab. Zwischen Metz und St. Gallen begann nun ein edler Wettstreit, jedes Stift wollte in Schönheit und Reinheit des Kirchengesanges das andere übertreffen. Wie Petrus zu Metz, verfaßte Roman zu St. Gallen Motteten oder Tonweisen, zu denen der hl. Notker später entsprechende Hymnen und Sequenzen dichtete. Das Antiphonarium, das Roman nach St. Gallen gebracht, bildete fortan die sichere Quelle und Richtschnur des reinen Choralgesanges für die Kirchen und Klöster eines großen Theils des Abendlandes; es wurde in der Kirche des hl. Gallus wohl verwahrt, an ihm sollten alle fehlerhaften Zusätze und Abweichungen erkannt und verbessert werden. Beinahe ganz Europa, schreibt Ekkehard IV., insbesondere das Germanien oder Teutschland begann von nun an den Kirchengesang in der Weise einzurichten, wie ihn im Kloster St. Gallen nach dem authentischen Antiphonarium Gregors Roman und später der hl. Notker und andere Mönche lehrten, und diese Modulationsart, die man gewöhnlich usus nannte,

zu bewahren. Dieses Antiphonar ist in der Stiftsbibliothek zu St. Gallen noch vorhanden, und bildet die älteste Quelle des gregorianischen Choralgesanges, die auf uns gekommen; es enthält das ächteste und reinste, was sich darüber auffinden läßt. Die Gesangnoten sind in den ältesten Neumenzeichen geschrieben, mit denen die Höhe, Tiefe, Beugungen und Intervallen der Töne ausgedrückt werden, die darüberstehenden Buchstaben des Alphabets deuten das Zeitmaß und die Stärke des Tones an. Früher schon versuchte Abt Gerbert (iter. Aleman.) und später Kiesewetter in Wien diese Neumen zu entziffern, aber ohne Erfolg; in neuester Zeit hat P. Lambillote, Jesuit in Brugelette in Belgien, den Schlüssel dazu in Folge von Vergleichungen und aus den Andeutungen einer alten Handschrift des eilften Jahrhunderts vollständig aufgefunden, der auch nächstens das fragliche Antiphonar herausgeben und erklären wird. Nach diesem Antiphonar leitete Notker in St. Gallen den Choralgesang, lehrte ihn in den Schulen und bildete geübte Sänger aus. Notker ist aber auch als Einer der Gründer und vorzüglicher Beförderer des Kirchenliedes in Teutschland anzusehen. Schon als Jüngling verfaßte er mehrere Hymnen und Gesänge, die seinen Lehrern Iso und Mercell so wohl gefielen, daß sie selbe ihren Schülern zur Nachahmung vorlegten und Notker ermunterten, sie zu sammeln und herauszugeben. Er selber schreibt darüber in der Vorrede zu seinen Sequenzen: „Da ich schon in meiner Jugend wahrnahm, daß die ältesten Melodien nach und nach vergessen werden, sann ich oft bei mir über ein Mittel nach, wie ich sie etwa erhalten und sammeln könnte. Hierauf traf es sich, daß ein Priester aus Gimedion, das endlich von den Normannen verwüstet worden, zu uns kam und sein Antiphonar mit sich brachte. In diesem waren einige Verse nach der Weise der Sequenzen modulirt, aber so verdorben, daß sie meinem Geschmacke ganz und gar mißfielen. Deßungeachtet wurde ich durch sie angeregt und fing an, selber mehrere aufzusetzen. Als ich sie dann meinem Lehrer Iso zeigte ward er darüber sehr erfreut und hatte Nachsicht mit mir Ungebildeten; er lobte was darin gut war, was ihm mißfiel, hieß er mich verbessern, indem er sagte: „auf jene Tonbewegung müsse immerdar eine Sylbe zu stehen kommen.“ Auf diese Weisung hin verbesserte ich die Lieder, die auf La gingen, diejenigen aber auf Le und Lu vermochte ich nicht abzuändern. Später aber fand ich, daß auch dieses leicht zu machen sei, wie ich es ausgeführt habe in den Liedern: Domine in Syna, Mater u. s. f. Als ich sodann diese meinem Lehrer Mercell zeigte, war er sehr erfreut, sammelte sie in einen Rodel und ließ sie in der Schule von den Knaben absingen.“ Mit diesen Worten widmet Notker dem Erzkanzler Liutwart, Bischofen von Vercelli, die Sammlung seiner fünfzig Hymnen und Sequenzen, die vor dem Evangelium der heiligen Messe durch viele Jahrhundert in den Kirchen des Abendlandes gesungen wurden. „Gott verlieh dem hl. Notker, schreibt sein Biograph Ekkehard V., die Gabe der göttlichen Lobgesänge zur Erbauung der Gläubigen. Und fürwahr, bei Anhörung dieser himmlischen Kunst wird das Gemüth des Menschen zur Andacht geweckt, das Herz erweitert, die Seele über sich selbst erhoben und geistig verklärt. Unter dem Gesange der Sänger empfing Elisäus den Sehergeist. Die süße Harmonie pflegt das Herz zu erheitern und bringt die verborgenen Freuden des Gemüthes zum Bewußtsein. Im Psalmgesange und in den Lobliedern bereiten wir gewissermaßen dem Herrn den Weg, auf welchem er zur wunderbaren Offenbarung seiner Geheimnisse zu uns herniedersteigt, wenn wir aus unserm Herzensgrunde uns in das Lob Gottes ergießen und unsere vollen Stimmen in seinen Lobgesängen wiederhallen lassen. Der heilige Gesang tröstet trauernde Gemüther, gewährt Freude und Erholung dem Herzen, führt oft die Sünder zur Reue, daß sie von der Süßigkeit des Gesanges ergriffen, mehr als durch Worte bewogen, ihre Sünden beweinen und sich zu Gott bekehren.“ In diesem tiefen Geiste faßte Notker die Kirchenlieder auf, und wie weit ist unsere Jodelmusik und verunstalteter Choral von ihm abgewichen! So zart war sein Gemüth, so innig sein Gefühl, daß jeder Gegenstand in der Natur, jeder Vor-

fall des Lebens ihn zu einem Liede begeistern konnte, zu dem er Text und Notensatz zugleich verfaßte. Als er einst in der Umgegend von St. Gallen sich erging und beim neuen Brückenbau über das tiefe Martinstobel die Werkleute auf dem Gerüste über dem tiefen Abgrund, wie zwischen Leben und Tod schwanken sah, legte er seine Gefühle in dem berühmten Media vita in morte sumus nieder, das nachmals in ganz Europa ausgebreitet, in den Kreuzzügen von den christlichen Heeren vor den Schlachten gesungen, im 15ten und 16ten Jahrhundert selbst noch am untern Rheine als ein Zaubergesang angesehen wurde; dasselbe lautet:

Mitten im Leben sind wir mit dem Tode umgeben,
Wen suchen wir sonst in der Noth, denn dich allein, du unser Gott.
Du magst wohl über unsere Sünden, gerechten Zorn empfinden.
Sieh, auf dich hofften unsere Väter, sie hofften, du warst ihr Erretter,
Heiliger Gott!
Dich riefen in der Noth die Väter an, sie riefen, ihr Gebet war nicht ein Wahn,
Heiliger starker Gott!
Veracht uns nicht, wenn einst des Alters Tage kommen,
Verlaß uns nicht, wenn unsere Kraft verglommen,
Heiliger, barmherziger Erlöser!
Gib uns nicht hin in letzter Noth
Dem bitteren Tod.

Dem tactmäßigen Knarren eines Mühlrades in der Nähe des Klosters, das von spärlichem Wasser getrieben eine bestimmte Tonbeugung ausdrückte, bildete er die schöne Melodie zur Hymne auf Pfingsten nach — Spiritus Sancti adsit nobis gratia, die noch unter Innocenz III. von Abt Ulrich 1204 gesungen und mit den übrigen Sequenzen Notkers von diesem Papste nicht genug erhoben und gerühmt werden konnte. Welche Fülle von Gedanken er freilich in dem einfachsten oft vernachläßigten Ausdruck des mittelalterlichen Latein in seine Sequenzen niederlegte, möge folgende Uebersetzung seiner Sequenze auf die heil. Apostel Petrus und Paulus lehren:

Petrus zum Hirt bestellt, um Christi Heerd' zu weiden,
Paulus, du auserwählter Lehrer aller Heiden,
Fleht für die Kirche Gottes auf der Erde
Daß sie durch euch belehrt, im Glauben auch erhalten werde.
Dir Petrus gab der Herr mit seinem Worte
Die Schlüssel zu der Himmelspforte,
An dir, o Paulus, aus dem Stamme Benjamin,
Hat er erkannt des Stammes Kriegersinn.
Ein auserwählt Gefäß soll es dir bald gelingen,
Die Ritter mit dem Schwert des Wortes zu bezwingen.
Da Jesus dich, o Simon, sah in hoher Lieb' erglüh'n,
Heißt über Meereswogen er dich zieh'n;
Zur wunderbaren Heilkraft wird dein Schatten
Für alle Kranken, die dir gläubig nahten.
Der Herr dir, Paulus, ganz des Wortes Macht verleiht,
Das alle Weisen dieser Welt der Thorheit zeiht;
Du überwandst des Heidenthums Betrüge,
Und feierst Christo unzählbare Siege.
Dann als die Völker ihr mit Liebesmacht bezwungen,
Seid ihr vereint zur höchsten Burg noch vorgedrungen,
Nach Rom, es soll euch dort gelingen,
Das Volk des Krieges unter Christi Joch zu bringen.
Doch lechzet Nero's grimm'ge Wuth
Nach der Apostelfürsten Blut,
Für beide gleich gestaltet sich die Noth,
Doch ungleich ist ihr Martyrtod.
Du Petrus sollst am Kreuz in schweren Peinen
Mit deinem Meister ewig dich vereinen,
Dich Paulus haben dann des blanken Schwertes Wunden
Mit Christus in dem Himmelreich verbunden.

Notker verfaßte über fünfzig solcher Festgesänge (Sequentiae) für die Kirche, die Pez in seine Anecdota tom. II. und die Bibliotheca Ss. Patrum in ihre Sammlung aufgenommen hat. — Der hl. Dichter genoß schon während seines Lebens eines weitverbreiteten großen Rufes, Kaiser Carl der Dicke stand mit ihm in vertrautem Briefwechsel und erbat sich in Gewissensfällen und selbst in Angelegenheiten des Reiches Notkers Rath. Als einst ein kaiserlicher Briefbote längere Zeit bei Notker in St. Gallen auf eine Antwort harren mußte und gerne wieder bald abgereist wäre, suchte er Notkern auf und fand ihn eben im Garten beschäftigt, das Unkraut auszureißen und die Pflanzen zu begießen, zu versetzen und zu pflegen. Der Bote fragte ihn: „Was habe ich, heiliger Vater, meinem Herrn zu überbringen und zu melden?" „Melde ihm, versetzte Notker, was du mich jetzt eben verrichten siehst und anders nichts." Der Kaiser, dem der Bote die kurze Antwort überbrachte, bemerkte: „Du hast mir genug gemeldet. Zwei große Lehren wollte mir der hl. Lehrer geben. Glücklich wird der König sein, der die Leidenschaften aus dem Garten seines Herzens entfernt und christliche Tugenden in ihm pfleget und groß werden seine Verdienste sein, wenn er in der Kirche Gottes, deren Schirm er übernommen, die Irrthümer und Laster ausrottet und die Tugenden unter den Menschen pflegen und gedeihen macht." Als der Kaiser einst das Kloster St. Gallen besuchte, ward er von einem Hofcaplan begleitet, der stolzen und übermüthigen Wesens war. Dieser hatte über Notker vom Kaiser selber viel rühmliches erfahren. Mit andern Rittern besichtigte er das Kloster und die Kirche und traf Notkern gerade bei seinem Psalmbuche an. „Sehet, sprach er zu seinen Begleitern, dieser soll der gelehrteste Mann im ganzen Reiche Carls sein; ich will nun aber diesen Grundgelehrten ein wenig auf die Probe stellen und eine Frage an ihn richten, die er nicht zu beantworten weiß." Und zu Notker hinzutretend richtete er an ihn die Worte: „Wir wissen, daß du in die Tiefen der Wissenschaften eingedrungen bist und in der Höhe deiner Betrachtungen selbst die himmlischen Dinge kennest, sage uns also, wenn du es weißt, was thut jetzt Gott im Himmel?" Notker antworte mit ernster Stimme: „ich weiß es und weiß es nur zu gut. Er thut jetzt, was er immer gethan hat und was er bald an dir selber thun wird, er erhöht die Demüthigen und erniedrigt die Stolzen." Beschämt und betroffen ging der Hofcaplan mit seinen Begleitern davon und das Wort Notkers ging bald an ihm in traurige Erfüllung. Beim Fortzuge des Kaisers, wenige Tage später, stürzte er außerhalb der Klosterpforte mit seinem Pferde, und brach das Bein. Unter den Schmerzen, die über ihn kamen, erkannte er seine Fehler und bat Notker um Verzeihung. Nicht besser erging es einem Neffen Notkers, dem jungen Wolo. Des Befehles seines Oheims ungeachtet, an einem gewissen Tage nicht auszugehen, konnte man ihn im Kloster nicht zurückbehalten, eben schrieb er am Schreibpulte in einem Evangeliencodex die Worte Joh. 4, 47 incepit enim mori — und er war daran zu sterben — als er sich plötzlich davon machte und den Glockenthurm bestieg, um dort wenigstens an der freien Aussicht sich zu ergötzen. Allein er fiel beim Hinaufsteigen innerhalb so gefährlich herab, daß er das Genick brach und nur noch seine Beichte verrichten, die hl. Wegzehrung empfangen und sich dem Gebete seines Oheims empfehlen konnte. Die Tage seines Alters widmete Notker gänzlich dem Gebete und Dienste Gottes, vom Tode Wolo's an verrichtete er das tägliche Officium eines Mönches doppelt für sich und für seinen verstorbenen Neffen, ganze Tage saß er in der Münsterkirche in einer Seitencapelle des hl. Petrus, in Gebete und Betrachtungen vertieft. Längere Zeit kränkelte der hl. Greis, wurde dann von einem heftigen Fieber ergriffen, das seine Lebenskräfte allmählig verzehrte. Da er sein Ende herannahen sah, bat er, daß man ihm die heiligen Sacramente reiche. In der Gegenwart seiner Ordensbrüder empfing er, wie sein Geschichtschreiber meldet, „mit hoher Andacht die Wegzehrung des heiligsten Geheimnisses des Leibes und Blutes Christi und die Salbung des heiligen Oeles, sagte Lebewohl seinen laut weinenden

Brüdern und ertheilte ihnen von seinem Sterbelager aus den Segen. Sodann empfahl er sie und das Kloster St. Gallen der Obhut Gottes und seinen Heiligen Gallus und Othmarus und entschlief ruhig und sanft, wie er gelebt, den 8. April des Jahres 912. Sein Leib wurde in der benannten St. Peterscapelle beigesetzt. Zu seinem Gedächtniß in spätern Jahrhunderten war im Kreuzgange des Klosters St. Gallen eine lateinische Inschrift zu lesen von folgendem Sinne:

Siehe, Notker ruht hier,
Die Zierde des Landes, der Ruhm der teutschen Gelehrten,
Wie jeden Sterblichen sonst, deckt ihn dieß düstere Grab.
Am achten April
Als Kaiser Conrad regiert, ward er von der Erde genommen,
Und fuhr zum Himmel hinan, unter dem Engelgesang.

Der Wunsch, welchen schon Innocenz III. ausgesprochen, wurde endlich erfüllt. Die Heiligsprechung Notkers erfolgte 1513 durch Papst Julius II., seine hl. Gebeine durch alle Jahrhunderte sorgsam bewahrt ruhen noch in der Domkirche von St. Gallen. — Außer den besprochenen Sequenzen schrieb Notker noch ein größeres Martyrolog, eine Abhandlung über die Schriftausleger, das Leben des hl. Gallus in lateinischer Prosa und in Versen. Seine Werke sind gedruckt in den schon benannten Werken, in Heinr. Canisii Lection. antiq., bei Pez, die Abhandlung über die Schriftausleger ist handschriftlich in Nr. 160 in der kaiserl. Bibliothek zu Wien zu finden. — Neben dem hl. Dichter Notker zeichneten sich noch drei andere Männer gleichen Namens unter den Mönchen St. Gallens aus, Notker der Arzt (Physicus), ein Schüler des hl. Notkers, Notker, der berühmte Bischof von Lüttich und Hersteller dieses Hochstiftes 972, der das Leben des hl. Remaclus schrieb, † 1008, und endlich Notker Labeo, der Großlefzige, † 1022, der die altteutsche Literatur mit seiner Paraphrase und Uebersetzung der Psalmen, des Organon des Aristoteles, des Boëtius u. s. f. bereicherte; dagegen sind seine Auslegungen über das Buch Job und die Moralbücher Gregor des Großen verloren gegangen. Vgl. hierzu die Art. Ekkeharde und Musik. [Greith.]

Nourry, Dom Nicolaus, ein französischer Benedictiner, eben so ausgezeichnet durch zarte Frömmigkeit und Güte des Charakters, wie durch Gelehrsamkeit, war geboren 1647 zu Dieppe in der Normandie, trat 1665 zu Jumieges in die Congregation von St. Maurus, und verlegte sich vorzüglich auf das Studium des kirchlichen Alterthums. Bald verlangte ihn sein gelehrter Ordensbruder Dom Garet (s. d. A.), der die Werke Cassiodors herausgeben wollte, zu seinem Mitarbeiter. Zu Bonnenouvelle schrieb Nourry im J. 1679 die Vorrede zu Cassiodor, dessen Ausgabe als eine Frucht der gemeinsamen Arbeit Garets und Nourry's zu betrachten ist. Später kam Nourry in die Abtei St. Ouen zu Rouen, und arbeitete daselbst mit Dom Johannes du Chesne und Dom Jul. Bellaise an der Ausgabe der Werke des hl. Ambrosius. Als man hierauf diese Arbeit dem P. Jacob du Friches übertragen hatte, so ward er wieder Mitarbeiter, und kam mit dem eben genannten Mauriner nach Paris, wo die Schriften des erwähnten h. Lehrers v. 1686—1690 von ihnen an's Licht gefördert wurden. Nourry schrieb auch ein geschätztes Werk unter dem Titel: Apparatus ad Bibliothecam Patrum (Paris, 2 vol. in fol., 1703 et 1715), wovon der erste Band selten geworden ist. Man sieht dieses Werk auch in Verbindung mit der Bibliotheca Patrum von Phil. Desponts, Lyon 1677, 27 Bände in fol., und mit dem Index von Simeon de sancta Cruce; so daß dann das Ganze 30 Bände füllt. Die Nourry'sche Sammlung enthält verschiedene Abhandlungen, deren Gegenstand eine Menge gelehrter Forschungen über das Leben, die Schriften und Lehrmeinungen der Väter ist, über welche Nourry's Arbeit vielfach ein neues Licht verbreitet. Auch hat man von Nourry eine Dissertation über den Tractat: De mortibus persecutorum, als dessen Verfasser gewöhnlich Lactantius angenommen wird. Eigenthümlicher Weise spricht Nourry dieses Werk dem Lactantius

ab, obschon es von St. Hieronymus im Verzeichnisse der Werke des Lactantius aufgeführt ist. Als Nourry an einer neuen Ausgabe des Ambrosius arbeitete, überraschte ihn zu Paris der Tod am 24. März 1724. [Dür.]

Novalzehnten, s. Zehnten.

Novatianisches Schisma. I. Als Cyprian im J. 248 zum Bischof von Carthago gewählt wurde, war eine kleine Partei damit nicht einverstanden, namentlich fünf Priester, deren er selbst in s. Epist. 40 gedenkt, ohne jedoch ihre Namen zu nennen. Aber bald, nach dem Ausbruche der Decischen Verfolgung (Anfangs des J. 250) entstand noch eine heftigere Opposition, indem Cyprian die Friedensbriefe, welche einzelne Martyrer ohne gehörige Umsicht den lapsis ausstellten, im Interesse der Kirchenzucht nicht vollständig berücksichtigte (vgl. Cypriani epist. 14). Man beschuldigte ihn deßhalb übertriebener Härte gegen die Gefallenen, und seine eigene Abwesenheit (vom Februar 250 bis April oder Mai 251) begünstigte das Erstarken dieser Partei. Die nächste Veranlassung zu einer Spaltung gab jedoch ein anderer Umstand. Cyprian hatte von seinem Secessus aus zwei Bischöfe und zwei Priester nach Carthago geschickt, um unter die dortigen armen Gläubigen (manche waren gewiß durch die Verfolgung verarmt) Unterstützung auszutheilen. Den Deputirten Cyprians widersetzte sich jedoch der Diacon Felicissimus (s. d. Art.), vielleicht weil er die Armenpflege für ein ganz exclusives Recht des Diaconen ansah, und darum besondere Commissäre des Bischofs in dieser Sache nicht dulden wollte. Dieß geschah am Ende des J. 250 oder im Anfange des folgenden Jahres. Felicissimus aber war ohne Wissen und ohne Erlaubniß Cyprian's, wahrscheinlich während seines Secessus, von dem Priester Novatus zum Diacon bestellt worden, ungeachtet dieß einerseits allen kirchlichen Canonen zuwider und Felicissimus andererseits wegen seiner Betrügereien und Unlauterkeit eines kirchlichen Amtes ganz unwürdig war (Cyprian. ep. 49. 37 u. 35. Vgl. Walch Ketzerhist. Bd. II. S. 296 f.). Auf den Bericht seiner Commissäre belegte jetzt Cyprian den Felicissimus und einige Anhänger desselben, wegen Ungehorsams, mit dem Bann (ep. 38); allein das Signal zum Widerstande gegen den Bischof war nun einmal erhoben, und es schlossen sich jetzt dem Felicissimus sowohl jene fünf Priester, diese alten Gegner Cyprian's, wie auch alle jene an, die ihn zu großer Härte gegen die lapsi und einer Mißachtung der Briefe der Martyrer anklagten. Damit erhielt jetzt die Opposition einen ganz anderen Charakter. Bisher einfacher Ungehorsam einiger Wenigen, bekam sie jetzt eine grundsätzliche Unterlage und nahm die mildere Behandlung der lapsi zu ihrem Schlachtruf. Darum traten ihr jetzt in ziemlicher Zahl nicht bloß lapsi, sondern auch confessores bei, die durch Cyprian's Nichtbeachtung der libelli pacis beleidigt worden waren (vgl. Walch, a. a. O. S. 305). Ob unter den genannten fünf Priestern auch Novatus gewesen sei, wird von den Einen behauptet, von den Andern verneint (Walch, a. a. O. S. 299); überhaupt ist in Betreff seines ganzen Verhältnisses zu Felicissimus nur ein Punct klar, daß er nämlich diesen zum Diacon geweiht habe, wahrscheinlich schon bevor derselbe mit den Commissären des Bischofs sich zu streiten begann (Walch a. a. O. S. 296 f.). Außerdem bezeichnet ihn Cyprian (ep. 49) als einen großen Unruhestifter und Störefried, ja als den eigentlichen Urheber der Zwietracht und des Schisma's (qui apud nos primum discordiae et schismatis incendium seminavit), so daß man glauben könnte, Novatus habe den Felicissimus nur vorgeschoben. Da jedoch Cyprian an andern Stellen von Novatus gänzlich schweigt, dagegen den Felicissimus als die Ursache der Spaltung bezeichnet und ep. 38 sogar sagt, Letzterer habe instinctu suo gehandelt, so ist diese Angabe mit der obigen kaum zu vereinigen, wenn man nicht annehmen will, allerdings habe Novatus von Anfang an und zuerst gegen Cyprian intriguirt, die Gemüther gegen ihn gereizt, Eigenmächtigkeiten begangen, und namentlich den Felicissimus widerrechtlich zum Diacon aufgestellt und damit die ganze Bewegung veranlaßt; auf der andern Seite aber sei Felicissimus zuerst und selbstständig in der Almosensache gegen den Bischof

aufgetreten; und er sei es gewesen, der namentlich durch Herbeiziehung der Frage wegen der lapsi ein offenes Schisma und eine förmliche Secte begründet habe. Daß Novatus bei der ersten Widersetzlichkeit des Felicissimus gegen die Commissäre des Bischofs wenigstens nicht offen betheiligt gewesen sei, geht auch daraus hervor, daß mit Felicissimus zugleich einige Andere, z. B. Augendus, nicht aber Novatus jetzt schon mit dem Banne belegt wurden (Cypriani ep. 38. u. 39). Uebrigens lasteten auf Novatus auch noch andere bedeutende Vergehen, und namentlich sagt Cyprian (ep. 49) von ihm: er habe Wittwen und Waisen beraubt, seinen eigenen Vater eigentlich verhungern lassen und seine Frau einmal so mißhandelt, daß ein abortus entstand und er so sein eigenes Kind umgebracht habe. Schon vor dem Ausbruch der Verfolgung hätten darum die übrigen Priester seine Bestrafung verlangt, er jedoch habe die Verfolgung benützt, um Unruhen zu erregen und nach Rom zu entfliehen. Wie er auch dort Zwietracht gesäet habe, werden wir alsbald bemerken; Cyprian aber kehrte, nachdem seine Warnungen vergebens gewesen, nach Ostern 251 persönlich nach Carthago zurück und veranstaltete im Mai 251 eine Synode, welche den Felicissimus und die fünf Priester mit dem Banne belegte (vgl. ep. 55 u. 40 des hl. Cyprian) und zugleich die Grundsätze über Behandlung der lapsi auseinandersetzte (ep. 54). Aber die Partei war damit doch noch nicht unterdrückt, erhielt vielmehr jetzt einen eigenen Bischof an Fortunatus, einem jener fünf Priester, welcher von fünf africanischen Bischöfen, die sämmtlich keines guten Ruhmes genossen, consecrirt wurde (ep. 55). Sie suchten sofort vergeblich Anerkennung in Rom bei Papst Cornelius (ib.); verschwinden aber von nun an aus der Geschichte und scheinen überhaupt in Bälde erloschen zu sein, während das um dieselbe Zeit in Rom entstandene Schisma eine viel größere Bedeutung erlangt hat. II. Auch bei dieser römischen Spaltung war der carthagische Novatus in hohem Grade betheiligt, so zu sagen der intellectuelle Urheber oder die causa prima des einen wie des andern Schisma's, obgleich bei dem carthagischen der Diacon Felicissimus, bei dem römischen dagegen der Priester Novatian das eigentliche Haupt war und der Secte den Namen gab. Dieser Novatian wird von den griechischen Quellen (z. B. Eusebius) und auch von späteren Lateinern, wie Rufin, beharrlich Novatus genannt, gerade so, wie der carthagische Sectirer; Cyprian dagegen und Papst Cornelius, welche die Sache genau wissen mußten, schrieben beharrlich Novatian, und es war vergebliche Mühe einiger Gelehrten (z. B. Lardner), in diesem Falle den Griechen gegenüber den Lateinern Recht geben zu wollen (vgl. Walch, a. a. O. S. 188 ff.). Möglich ist übrigens, daß der fragliche Mann, wie mehrere andere, beide Namen neben einander führte, den längeren und den kürzeren (vgl. Walch, a. a. O. S. 191 f.). Wie dem aber sei, gewiß ist, daß in die Geschichte des novatianischen Schisma's durch die Verwechslung von Novatus und Novatianus früher manche Confusion kam, die jetzt schwer zu entwirren ist. Aus welchem Lande Novatian stammte, ist unbekannt, und die Angabe des Philostorgius, Phrygien sei sein Vaterland gewesen, verdient wenig Glauben (Walch, a. a. O. S. 195). In seiner Jugend erhielt er wissenschaftliche Bildung, und soll namentlich der stoischen Philosophie zugethan gewesen sei, welche auch auf seine strenge Ansicht wegen der lapsi Einfluß gehabt habe (Cypriani ep. 52 u. 57. Walch, a. a. O. S. 230). Ueberdieß sprechen einige von ihm noch erhaltene Schriften, mehrere gingen verloren, für seine Gelehrsamkeit. Sie wurden von Welchmann (Oxon. 1724. 8.), Jackson (Lond. 1728. 8.), Gallandius (Bibliothec. Patrum T. III.) und von Oberthür (in s. Ausgabe der Werke Cyprians) herausgegeben, und sind theils vor theils nach seinem Abfall von der Kirche geschrieben. Wie er nach Rom kam und wie er das Christenthum kennen lernte, ist gleichmäßig unbekannt, und wir wissen nur, daß er schon vor seiner Taufe, wahrscheinlich als Katechumenus, von bösen Geistern geplagt und dabei von christlichen Exorcisten behandelt wurde. Später verfiel er in eine schwere Krankheit, und empfing, dem Tode, wie er glaubte, nahe, die clinische Taufe (s. d. Art.) ohne daß er von

dem Bischofe besiegelt, d. h. confirmirt, worden wäre (s. d. Brief des P. Cornelius bei Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 43, p. 244. ed. Mog. u. Walch, a. a. O. S. 196). Nach alter Praxis schloß diese Taufe von dem Eintritte in das Clericat aus; aber ein römischer Bischof, ob Fabian oder einer seiner Vorfahren, ist ungewiß, setzte besonderes Vertrauen in Novatian, und weihete ihn, im Widerspruche mit seinem Clerus und per saltum zum Priester. Während der bald darauf eingetretenen Decischen Verfolgung soll Novatian aus Furchtsamkeit sich eingeschlossen und geweigert haben, die seiner geistlichen Hilfe bedürftigen Gläubigen (wohl Gefangene) zu besuchen, mit dem Beifügen: „er wolle nicht mehr Priester sein, sondern sei einer andern Philosophie zugethan (Cornelius bei Euseb. l. c. p. 244)“. Diese Nachricht wird jedoch bezweifelt, indem andere Quellen ihm eine große Standhaftigkeit während der Verfolgung zuschreiben. So der anonyme, dem Novatian sonst feindliche Verfasser der Schrift ad Novatianum, die den Werken Cyprians angehängt ist (vgl. Walch, a. a. O. S. 198). Novatian war bereits Priester in Rom, als die Frage, wie die Vielen, die während der Decischen Verfolgung schwach geworden waren und den Glauben verläugnet hatten, zu behandeln seien, in Rom wie in Carthago Gegenstand verschiedener Controversen wurde. Es war dieß wohl um so bedenklicher, als Papst Fabian zu Rom gleich im Anfange der Decischen Verfolgung ein Opfer derselben wurde (20. Januar 250) und nun die römische Gemeinde fast anderthalb Jahre eines Hauptes entbehrte (Tillemont, mémoires etc. T. III. p. 346. ed. Brux.). Cyprian fand darum für gut, den römischen Clerus während dieser Sedisvacanz von der Vorschrift in Kenntniß zu setzen, welche er für seinen Bezirk in Betreff der lapsi erlassen hatte, daß nämlich einstweilen keiner derselben wieder aufgenommen werden dürfe, daß aber, wenn wieder Ruhe eingetreten sei, auf einer Synode von den Bischöfen eine gemeinsame und übereinstimmende Maßregel wegen der lapsi beschlossen werden solle (ep. 52). Diese Entscheidung war so abgefaßt, daß die beiden in Rom bereits vorhandenen Richtungen, die strengere und die mildere, mit dieser provisorischen Anordnung einverstanden sein konnten. Der römische Clerus billigte darum den Entscheid Cyprian's mit dem, auch ihm (vgl. ep. 54 im Anfange) genehmen Zusatze: „nur in articulo mortis dürfe jetzt schon ein lapsus wieder aufgenommen werden“, und theilte dann die Erklärung der übrigen christlichen Welt zur Uebereinstimmung mit (ep. 52). Unter den römischen Priestern aber, welche den Satz Cyprians billigten, war auch der Confessor Moyses und Novatianus (ibid.). Cyprian hebt dieß ausdrücklich hervor, weil Novatian, wie es scheint damals schon, auf jeden Fall aber nachmals, das Haupt der strengeren Richtung war. Einige Zeit später, im Anfange Juni 251, schritt man zur Wiederbesetzung des römischen Stuhles und Novatian erklärte dabei mit feierlichem Eide: „er für seine Person strebe nicht nach dem Episcopate (s. d. Brief des P. Cornelius bei Euseb. hist. eccl. VI. c. 43 p. 243. ed. Mog.).“ Er wollte damit, wie es scheint, die Veranlassung für eine etwaige streitige Wahl von sich ablenken, und so wurde denn jetzt ein Mitglied der milderen Richtung, der tugendhafte Priester Cornelius, der alle Stufen des geistlichen Amtes durchgemacht hatte, wie Cyprian sagt (ep. 52), zum Papste gewählt. Der weitaus größere Theil des Clerus, das Volk und die Comprovinzialbischöfe waren für ihn, ja man zwang ihn eigentlich die Stelle anzunehmen, und die Wahl war eine durchaus gesetzliche (ibid.). Novatian aber und seine Freunde waren natürlich darüber nicht erfreut, zumal Cornelius gleich beim Beginne seines Amtes große Milde gegen die lapsi an den Tag legte und besonders einen gewissen Trophimus aufnahm (Cypr. ep. 52). Novatus aber, der Unruhestifter aus Carthago, der eben in Rom war, goß Oel in's Feuer, und verleitete namentlich mehrere angesehene Confessores, daß sie sich von Cornelius trennten und der strengeren Partei zuwandten. Es waren dieß der Priester Maximus, Urbanus, Sidonius, Celerinus u. A., schwerlich aber auch der nachherige Martyrer Moyses, wie Walch S. 225 meinte (Cypr. ep. 42. 49. 44. u. Cornelius bei Euseb.

l. c. p. 242). Außerdem drangen Novatus und ein gewisser Evaristus so lange in Novatian, bis derselbe, wie er behauptete ungerne, sich als Gegenbischof dem Cornelius gegenüber zu stellen beschloß (Euseb. VI, 45), weßhalb mehrere der Alten den Novatus und Evarist als die eigentlichen Urheber des römischen Schisma's bezeichnen (so Cypr. ep. 52. Pacian. ep. 3 ad Sympron. u. Cornelius bei Cyprian. ep. 48). Die bischöfliche Consecration wußte sofort Novatian dadurch zu erlangen, daß zwei seiner Freunde drei Bischöfe kleiner italischer Städtchen, unwissende Männer, unter dem Vorgeben, sie müßten die Einigkeit in Rom wieder herstellen, in diese Stadt lockten, sie hier mit niemand Anderem zusammenkommen ließen, ihnen tüchtig mit Wein zusprachen, und sie so endlich dahin brachten, daß sie dem Novatian die Hände auflegten (Cornelius bei Euseb. VI, 43. p. 243). Zugleich wurden allerlei Lügen über Cornelius ausgesprengt, daß er selbst ein libellaticus sei und Kirchengemeinschaft mit Bischöfen unterhalte, die den Götzen geopfert hätten (Cypr. ep. 52). Diese Opposition gegen Cornelius war sobald nach seiner Wahl eingetreten, daß mit dem Briefe, worin er diese den Africanern nach gewöhnlicher Weise ankündigte, auch schon die Nachricht, seine Erhebung habe großen Widerspruch gefunden, sammt heftigen Klagen über ihn zu Carthago anlangte. Cyprian und die africanischen Bischöfe beschlossen darum, vorsichtig zu sein. Einerseits ließen sie zwar das Schreiben des Cornelius, nicht aber das seiner Gegner (wegen seines heftigen, leidenschaftlichen Inhaltes) in ihrer Synode vorlesen; fanden aber andererseits doch für nöthig, eigene Bevollmächtigte, die zwei africanischen Bischöfe Caldonius und Fortunatus, nach Rom zu schicken, um hier an Ort und Stelle, namentlich durch Besprechung mit den 16 Bischöfen, welche bei der Erhebung des Cornelius mitgewirkt hatten, die volle Wahrheit zu erfahren (ep. 42. 57). Unterdessen richteten sie ihre Schreiben nicht an die Person des Cornelius, sondern an den römischen Clerus in communi, was Cornelius übelnahm, Cyprian aber vertheidigte (ep. 45). Darauf kamen auch Boten von Seiten Novatians nach Carthago; aber sobald sie erklärten, Novatian habe die bischöfliche Weihe angenommen, brach man alle Gemeinschaft mit ihnen ab, weil dieser Schritt auf jeden Fall, auch so lange die Erhebung des Cornelius noch beanstandet wurde, frevelhaft war, zudem meldeten jetzt die zwei nach Rom geschickten Bischöfe das Beste über Cornelius, und gleiche Nachrichten brachten zwei andere africanische Bischöfe, Pompejus und Stephanus, so daß nunmehr Cyprian und seine ganze Kirchenprovinz den Cornelius feierlich anerkannte (ep. 41, 42, 45). Das Gleiche geschah auch fast von der ganzen übrigen christlichen Welt, namentlich von Dionys d. Gr. von Alexandrien (Euseb. hist. eccl. VI, 45 u. 46), und gerade Cyprian bemühte sich ganz besonders, auch andere Bischöfe von dem Unrechte Novatians und dem Rechte des Cornelius zu überzeugen (ep. 52), und auch die römischen Confessoren, welche auf Seite des Schisma's getreten waren, wieder für die Kirche zu gewinnen (ep. 43, 44). Es gelang ihm auch in der That, nachdem Novatus, der sie verführt, Rom wieder verlassen hatte (ep. 49), und Cornelius freute sich in hohem Grade dieses Ereignisses (ep. 46, 47, 50, 51. u. Euseb. VI, 43 p. 243). Um dieselbe Zeit hielt auch Cyprian, bald nach seiner Rückkehr aus dem Secessus, die schon früher versprochene Synode, worin über die Behandlung der lapsi ein gemeinsamer Beschluß gefaßt werden sollte (im Mai 251 und den folgenden Monaten). Man sah damals bereits eine neue Verfolgung voraus, und wollte deßhalb umsoweniger die Wiederaufnahme der wahrhaft Reumüthigen verzögern, damit sie durch den Leib und das Blut Christi gestärkt, in der bevorstehenden Verfolgung Leib und Blut für Christus hingeben könnten (ep. 54). Ging dieß gegen die Novatianer, so wurde zugleich auch im Gegensatze zu Felicissimus, der sammt seinem Anhange, wie wir oben sahen, von dieser Synode mit dem Banne belegt wurde, beschlossen ut poenitentiam non agentibus nemo temere pacem daret (ep. 55); überdieß ein genauer Unterschied zwischen den einzelnen Arten der Gefallenen nach dem Grade ihrer Schuld gemacht und alles dieß in einem besonderen Buche (eine Art Pönitentialbuch) verzeichnet (ep. 52).

Die Beschlüsse dieser Synode theilte Cyprian sodann auch dem Papste Cornelius mit, der nun ebenfalls ein Concil von 60 Bischöfen und vielen andern Clerikern berief, welches die zu Carthago aufgestellten Grundsätze bestätigte, den Novatian aber und seine Anhänger aus der Kirche ausschloß (Euseb. VI, 43. p. 242, 245. Cypriani ep. 52. 54. Durch Irrthum haben die Conciliensammler aus diesen zwei Synoden zu Carthago und Rom vier gemacht. Vgl. Walch, Historie der Kirchenvers. S. 102 Anm. 1). Auf dieß hin kehrten Viele, die Novatian bethört hatte, wieder zur Kirche zurück; er aber ergriff ein ganz eigenthümlich drastisches Mittel, um weitere Conversionen zu verhindern, indem er nämlich fortan seine Communicanten auf den Leib und das Blut Christi schwören ließ, ihn nicht zu verlassen und nicht zu Cornelius überzugehen (Euseb. l. c. p. 245). Deßungeachtet gab Novatian seine Sache noch nicht verloren, suchte vielmehr durch Briefe und Emissäre in allen Provinzen des römischen Reiches Anhänger zu gewinnen, und die bereits vorhandenen Bischöfe entweder auf seine Seite zu ziehen oder andere zu bestellen (Cypriani ep. 52. Euseb. VI, 45). So stellten die Novatianer z. B. in Carthago einen Priester Maximus dem hl. Cyprian als Bischof entgegen (ep. 52); in Gallien aber trat Bischof Marcian von Arles auf ihre Seite (Cypr. ep. 67). Die Hauptgemeinde der Novatianer blieb Rom, außerdem aber hatten sie noch Gemeinden in Constantinopel, Nicäa, Nicomedien, Pontus, Phrygien, Alexandrien, Africa, Gallien, Spanien und anderwärts (Walch, Ketzerhist. II, S. 209, 236, 237, 261 f.). In sectirerischem Stolze nannten sie sich *καθαροὶ*, d. i. die Reinen *κατ᾽ ἐξοχὴν* Puritaner. Ihr Hauptlehrsatz blieb stets, was Novatian behauptete: „es sei unerlaubt Jemanden, der Christum verläugnet habe, wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Man solle ihn zwar zur Buße ermahnen, die Vergebung aber Gott überlassen, der allein das Recht dazu habe" (Socrat. hist. eccl. IV, 28). Sie bestritten somit einerseits der Kirche das Recht, schwere Sünden zu vergeben und die Reuigen wieder zu den hl. Sacramenten zuzulassen, und andererseits behaupteten sie in jenem Satze implicite ächtprotestantisch: man brauche nicht Mitglied der Kirche zu sein, um von Gott Verzeihung seiner Sünden zu erlangen (vgl. Walch, a. a. O. S. 255 f.), durch beide Sätze aber sind sie aus der Kategorie des Schisma's in die der Häresie übergegangen (vgl. Natal. Alex. hist. eccl. T. IV, p. 6 et 147 sq. ed. Venet. 1778. fol.). Ob die Novatianer ursprünglich bloß die lapsi oder auch andere Todsünder bleibend ausschlossen, ist unbekannt; zur Zeit des Nicäner Concils aber hatten sie ihre Maxime entschieden auf sämmtliche schwere Sünden ausgedehnt, denn der novatianische Bischof Acesius von Constantinopel erklärte dem Kaiser Constantin zu Nicäa, daß kein „Todsünder" wieder zu den hl. Geheimnissen zugelassen werden dürfe (Socrat. hist. eccl. I, 10). Weiterhin wissen wir, daß die Novatianer alle, die zu ihnen übertraten, auf's Neue tauften (Cypr. ep. 73); es war dieß jedoch ein Irrthum, welcher damals, als das Schisma entstand, auch bei vielen orthodoxen Lehrern sich vorfand (s. d. Art. Ketzertaufe). Ein Theil der Novatianer, zumal jene, die in Phrygien wohnten, verboten auch die zweite Ehe, indem sie diese Ansicht wahrscheinlich von den Montanisten, unter denen sie dort lebten, entlehnten (vgl. den 8. Canon des 1. Concils von Nicäa u. Walch, S. 258). Ueberhaupt trugen die Novatianer mit den Montanisten den gleichen Charakter des Rigorismus, so daß man sie nicht selten mit einander verwechselte, und die Novatianer, wie nachmals auch die ihnen verwandten Donatisten, mitunter Montanistae und Montenses nannte. Epiphanius wenigstens bezeugt (Ancorat. c. 13), daß man sie in Rom *Μοντήσιοι* genannt habe, Mosheim aber vermuthete (Comment. de rebus Christ. p. 500), daß dieß nicht auf die eigentlichen Novatianer, sondern auf die Anhänger des Felicissimus zu beziehen sei, welcher auf einem Berge bei Carthago seine Kirche gehabt habe. Mosheim schließt Letzteres aus einer Stelle der ep. 38 Cyprians; es ist aber dort nicht monte, sondern morte zu lesen, und nicht in Carthago, sondern in Rom sollen ja die Novatianer Mon-

lenses genannt worden sein. Es ist darum eher, wie schon Walch S. 243 that, zu vermuthen, daß die Benennung Montenses nur auf einer Verwechslung mit den Montanisten beruhe. Wie dem sei, nach einiger Zeit entstand unter den Novatianern selbst wieder eine Spaltung wegen der Osterfeier, namentlich in Constantinopel, weil ein Theil von ihnen, zunächst wieder die phrygischen, die quartodecimanische Osterpraxis angenommen hatte (Socrat. hist. eccl. IV. 28. V, 21. VII, 5, 12, 25. Sozom. hist. eccl. VII, 18). Einen Versuch, die Novatianer wieder mit der Kirche zu vereinigen, machte das erste allgemeine Concil zu Nicäa durch seinen 8. Canon (s. d. Art. Nicäa, 1. allg. Concil). Allein der Versuch mißlang, und die Novatianer erhielten sich noch mehrere Jahrhunderte. Von den Heiden und Arianern wurden sie ähnlich wie die Orthodoxen, nach Cyprian (ep. 57) weniger, verfolgt; ob aber ihr Stifter Novatian in der Verfolgung Valerian's wirklich Blutzeuge geworden sei, wie Socrates (IV, 28) sagt, ist zweifelhaft (vgl. Tillemont. mémoires, T. III, p. 213. ed. Brux. Walch, a. a. O. S. 198. 276 f.). Später erließ Kaiser Constantin d. G. im J. 326 ein ihnen nicht ungünstiges Gesetz, 10 Jahre später aber verbot er ihnen die gottesdienstlichen Versammlungen. Julian der Apostat und auch Theodosius d. G. schützten sie wieder; aber Kaiser Honorius und Theodosius II. waren gegen sie wie gegen alle Häretiker sehr strenge, und jetzt nahmen ihnen auch die Päpste Innocenz I. und Cölestin I. ihre Kirchen weg. Da jedoch noch am Ende des sechsten Jahrhunderts der Patriarch Eulogius von Alexandrien für nöthig erachtete, die Novatianer in einem jetzt verlornen Buche zu bekämpfen, so erhellt daraus, daß Reste dieser Secte bis auf seine Zeit gekommen waren. Literatur: Walch, Ketzerhist. Bd. II. S. 185—310. Tillemont, mémoires etc. T. III. in den zwei Artikeln über Papst Cornelius und die Novatianer p. 189. 209, und in den Noten dazu p. 346. 353 sqq.; auch Maran's vita s. Cypriani vor der Mauriner Ausgabe der Werke des hl. Cyprian. [Hefele.]

Noviziat heißt die Probezeit, welche diejenigen zu erstehen haben, die in einen geistlichen Orden bleibend aufgenommen werden wollen, ehe sie zur Ableistung der ewigen Gelübde zugelassen werden. In der That auch setzt ein Leben in strengster Abgeschiedenheit, in freiwilliger Armuth und unbedingtem Gehorsam einen ungewöhnlichen Grad der Selbstverläugnung voraus, und fordern die schweren Verpflichtungen, die der Ordensstand auferlegt, eine ernste und längerdauernde Prüfung des Willens und der Kräfte dessen, der mit freudigem Muthe das Ziel höherer Gottseligkeit anstrebt. Darum bestanden diese Prüfungen ehemals mitunter in den niedrigsten und widerwärtigsten Arbeiten, in deren Erfüllung sich die äußerste Demuth und Standhaftigkeit erproben konnte. Auch jetzt noch werden die Ordensjünger unter der speciellen Aufsicht und Leitung des von dem Klosteroberen aufgestellten Novizenmeisters (magister novitiorum) sowie die Candidatinnen der Frauenklöster unter der strengsten Obhut ihrer Novizenmeisterin verschiedenen ascetischen Uebungen unterworfen, an die genauste Beobachtung der durch die Ordensregel und besonderen Statuten des Klosters vorgeschriebenen Lebensordnung gewöhnt, und im liturgischen Dienste und den speciellen Obliegenheiten ihres Berufes unterwiesen. Diese Probezeit darf weder von dem Kloster- oder Ordens-Oberen erlassen, noch von dem Novizen umgangen werden. Sie beginnt mit der Einkleidung (s. d. Art. Bd. III. 486) und dauert mindestens ein volles und ununterbrochenes Jahr (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 15. de regul. et mon.), bisweilen aber auch nach einzelnen Ordensregeln zwei oder drei Jahre. Vor erstandenem Noviziate soll die Profeß (s. Ordensprofeß) nicht abgenommen werden, widrigenfalls diese ungiltig ist. Nur bei den unzweideutigsten Beweisen eines unwandelbaren Entschlusses durfte ehedem der Klosterobere nach reiflicher Ueberlegung die Prüfung abkürzen (c. 16. X. de regul. III. 31.). Während der Probezeit, so lange nämlich der Noviz noch nicht die Gelübde abgelegt, steht es ihm frei, wieder aus dem Orden auszutreten (c. 9. 20. 21. 23. X. eod. III. 31). War aber auch dieser Austritt des Novizen nicht die Folge geän-

derten Lebensplanes oder der Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit seiner Kräfte, sondern durch anderweitige Gründe veranlaßt, und will derselbe später in denselben Orden wieder eintreten, so muß das Noviziat neuerdings und vollständig erstanden werden. An das Vermögen des Novizen hat das Kloster noch keinen Anspruch, und wenn derselbe während seines Noviziates stirbt, auch kein Intestat-Erbrecht (Nov. V. c. 5), sondern lediglich die bis dahin erlaufenen Verpflegungskosten zu fordern. Ja es ist sogar jede Vermögensdisposition des Candidaten zu Gunsten des Klosters während der Probezeit ungiltig, wenn sie nicht erst binnen der letzten zwei Monate derselben mit Bewilligung des zuständigen Bischofs oder dessen Generalvicars getroffen worden, und die Profeßleistung sodann auch wirklich erfolgt ist (Conc. Trid. sess. XXV. c. 16. de reg. et mon.). [Permaneder.]

Nüchternheit zum Empfange des heiligen Abendmahles, s. Hochwürdigstes Gut.

Nullitätsklage der Ehe, s. Ehescheidung und Ehehindernisse.

Numenius, der Sohn des Antiochus, wurde mit Antipater vor Jonathan dem Maccabäer nach Rom und Sparta gesandt, um das Bündniß der Juden mit den Römern und Spartanern zu erneuern (1 Macc. 12, 16), denselben Auftrag erhielt er von Simon, dem Bruder und Nachfolger des Jonathan (1 Macc. 14, 22; 15, 15.). Bei Jos. Ant. 14, 16. erscheint er noch einmal unter Hyrcanus (127 v. Chr.) als Gesandter der Juden zu Rom.

Numeri, s. Pentateuch.

Nummus vicesimus etc., s. Abgaben.

Nuntiaturstreit. Die päpstlichen Nuntien (oder Legaten), sowohl die außerordentlichen mit vorübergehendem Auftrage gesendeten als die ständigen oder sog. ordentlichen (deren es für das teutsche Reich schon seit dem Ende des sechszehnten Jahrhundertes einige gab, nämlich zu Wien seit 1581, zu Cöln seit 1583, zu Luzern seit 1586 und zu Brüssel seit 1597) haben von frühester Zeit her schon zum Anlaß vielfältiger Klagen und Streitigkeiten gedient (Thomassin vet. et nov. eccles. discipl. P. I. lib. II. c. 119. de Marca concord. sacerdot. et imper. lib. VI. c. 30. [Cäsar] Geschichte der Nuntiaturen Teutschlands 1790 S. 1—71). Wenn man aber gegenwärtig von den Nuntiaturstreitigkeiten oder, besser, von dem Nuntiaturstreite spricht, so versteht man darunter lediglich die Streitigkeiten, welche zur Zeit Kaiser Joseph's II. (s. d. A.), am Ende des vorigen Jahrhunderts wegen der angeblichen Uebergriffe des päpstlichen Nuntius in Cöln und der von dem Churfürsten Carl Theodor von Pfalzbayern unternommenen Errichtung einer neuen Nuntiatur in München im teutschen Reiche und mit dem päpstlichen Stuhle entstanden. Diese Streitigkeiten erhielten einen eigenthümlichen Charakter dadurch, daß die alte Eifersucht der weltlichen Gewalt gegen die geistliche und der teutschen geistlichen Fürsten, insbesondere der vier Erzbischöfe von Mainz, Trier, Cöln und Salzburg gegen den päpstlichen Stuhl, dabei in systematischem Gewande der Wissenschaft und mit der Auctorität eines Principes sich geltend zu machen suchte und dießmal förmlich auf Vernichtung des päpstlichen Einflusses in dem teutschen Reiche ausging. Den Anlaß dazu bildeten vorzüglich einerseits die Competenzconflicte der geistlichen Gerichte überhaupt mit den weltlichen, wobei die Nuntien den letzteren gegenüber mit den Erzbischöfen und Bischöfen gemeinsame Sache machten und machen mußten, andererseits die Competenzconflicte der Erzbischöfe und Bischöfe selbst mit dem Papste in Dispensations- und Gerichtssachen. In ersterer Hinsicht behaupteten die geistlichen Gerichte, gegenüber den weltlichen, das Recht der Prävention, wo dann auch von dem Ausspruche der unteren geistlichen Instanzen, die Berufung an den Papst oder dessen Nuntius gestattet sein mußte; in der anderen Hinsicht aber bestritten die vier Erzbischöfe nicht nur, unter Berufung auf Conc. Trid. sess. 24. c. 20 de reform. dem päpstlichen Nuntius das Recht einer concurrirenden Gerichtsbarkeit, sondern sie wollten auch keine Exemptionen und keine Appellationen an den Nuntius mehr

gelten lassen und schrieben sich das Recht zu, auch in den dem Papste reservirten Fällen selbstständig zu dispensiren. Dabei liefen noch andere Streitpuncte, bezüglich der Visitationen der Kirchen und Klöster u. dgl. und Reclamationen gegen den von den Bischöfen dem Papste zu leistenden Obedienzeid (s. d. Art. Bischof) mitunter (Geschichte der Nuntiaturen Teutschlands a. a. O. S. 45, 48, 51, 62, 78, 117). Diese durch das bekannte Werk des Trierer Weihbischofes Hontheim: Febronius, de statu Ecclesiae et legit. potestate Rom. pontificis. Bullionii et Francof. 1763, angefachten Prätensionen der vier Erzbischöfe, zu deren Geltendmachung, mittelst Anrufung der kaiserlichen Auctorität die drei geistlichen Churfürsten von Mainz, Trier und Cöln schon im J. 1769 einen Bevollmächtigten-Congreß in Koblenz gehalten hatten, wurden mit besonderem Ungestüm laut, als im J. 1785 der Churfürst Carl Theodor von Pfalzbayern, nach fruchtlosen Verhandlungen, um für seine Unterhanen eigene Landesbischöfe zu erhalten, zur Errichtung einer eigenen Nuntiatur in München schritt. Obwohl hiedurch an den bisherigen Verhältnissen im Wesentlichen nichts geändert wurde, indem die dem neuen Nuntius für Pfalzbayern ertheilte Gerichtsbarkeit nur den drei Nuntien von Wien, Cöln und Luzern entzogen war, so wurde die Maßregel dennoch von den geistlichen Churfürsten, dem Erzbischof von Salzburg und dem Bischof von Freysing als ein Attentat und als die Einführung neuer Gerichtsbarkeiten bezeichnet und von den vier Erzbischöfen insbesondere als ein willkommener Anlaß aufgegriffen, um sich im Wege der Selbsthilfe unter dem Schutz und Beistande des Kaisers von der bisherigen Abhängigkeit vom römischen Stuhle loszumachen und einer selbstständigen Auctorität über die teutsche Kirche zu bemächtigen. Der Zeitpunct schien dazu um so günstiger, als eben auch im J. 1785 die Nuntiatur in Cöln erledigt und ein neuer Nuntius, der nachmalige Cardinal Pacca, fast gleichzeitig mit dem für München bestimmten Nuntius, Zoglio, für diesen Posten ernannt wurde.. Schon gleich auf die erste Kunde von dem Vorhaben Carl Theodors hatten die drei geistlichen Churfürsten sich mit starken Einwendungen dagegen sowohl an den Papst als an den Kaiser gewendet. Von Rom waren sie mit dem Bescheide abgewiesen worden, daß der neue Nuntius in München, lediglich mit denselben Facultäten ausgestattet, wie die bisherigen, ihnen keinerlei Nachtheil bringen werde. Vom Kaiser dagegen hatten sie unter dem 12. October 1785 zur Antwort erhalten, „daß derselbe auf ihre Vorstellungen hin sich entschlossen habe, dem römischen Hofe in deutlichen und bestimmten Ausdrücken zu erkennen zu geben, daß er nie dulden würde, daß die Erzbischöfe und Bischöfe des Reiches in der Ausübung ihrer Rechte in ihren Diöcesen gestört würden; daß er künftighin die Nuntien nur als einfache Gesandte des Papstes für politische Angelegenheiten und für diejenigen, welche direct dem Oberhaupte der Kirche zustünden, ansehen würde; daß er aber nicht erlauben könnte, daß die Nuntien für die Zukunft irgend eine Gerichtsbarkeit in geistlichen Angelegenheiten ausübten und Vorsteher von rechtsprechenden Tribunalen würden." Die Erzbischöfe nahmen diese kaiserliche Antwort als eine förmliche Aufhebung der päpstlichen Nuntiaturen auf und der Churfürst von Cöln verbot sogleich, unter Androhung verschiedener Strafen, den Advocaten und Procuratoren sich an die Tribunale der Nuntiaturen in Appellationssachen zu wenden und die bereits bei diesen Tribunalen anhängigen Sachen weiter zu betreiben. Als nun dessenungeachtet im Frühjahr 1786 der neue Nuntius Zoglio in München und der Nuntius Pacca in Cöln eintrafen, wurde letzterem der Empfang am churfürstlichen Hofe auf so lange verweigert, „als der Churfürst nicht die Versicherung erhalten haben würde, daß weder er noch Monsignore Zoglio irgend eine Gerichtsbarkeit in der Cölner Diöcese ausüben würde," und von Seite der beiden andern geistlichen Churfürsten blieb die übliche Mittheilung seiner Beglaubigungsbreven ohne Antwort. Gleiches widerfuhr dem Monsignore Zoglio von Seite derselben Churfürsten und des Erzbischofes von Salzburg. Aber der Cölner Magistrat, dem von Seite des Churfürsten angesonnen worden war, den Nuntius in dieser seiner Eigenschaft nicht anzuerkennen, gewährte demselben nichts

desto weniger die herkömmliche feierliche Aufnahme, und der Churfürst von Pfalzbayern behauptete standhaft, unter Berufung auf den westphälischen Frieden, sowohl dem Kaiser als den Erzbischöfen gegenüber sein landesherrliches Recht, einen päpstlichen Nuntius in seinen Landen aufzunehmen und ihm daselbst die Ausübung geistlicher Gerichtsbarkeit zu gestatten. So gelangten beide Nuntien zur ordentlichen Ausübung ihrer Befugnisse. Nun schritten aber die vier Erzbischöfe zur Ausführung des schon auf die erste Kunde von Zoglio's Abreise nach München gefaßten Planes, indem sie durch einen im August 1786 im Badeort Ems versammelten Congreß ihrer Bevollmächtigten den Gesammtinbegriff ihrer, aus dem Febronius geschöpften Prätensionen, unter dem Titel: „Punctationen", aufsetzen ließen und selbe dann in einem gemeinschaftlichen Schreiben dem Kaiser einsendeten. Dieser Schritt war eine förmliche Kriegserklärung gegen Rom. Mittelst einer ganz protestantisch-rationalistischen Unterscheidung zwischen wesentlichen und zufälligen Primatialrechten und unter dem Vorwande, daß durch die pseudoisidorischen Decretalien die ganze Kirchendisciplin zum Vortheile Roms und zum Nachtheile der Bischöfe entstellt worden sei, sollten dem Papste alle Vorzüge und Reservationen, die nicht bereits in den ersten Jahrhunderten der Kirche mit dem Primat verbunden gewesen, mit Hilfe des Kaisers entrissen werden. Fortan sollten nur die Beschlüsse des Baseler Conciliums als Norm des teutschen Staatskirchenrechtes gelten, die stehenden Nuntiaturen aber in Teutschland gänzlich abgeschafft werden (s. d. A. Emser Congreß u. Punctationen). Das Begleitungsschreiben der vier Erzbischöfe an den Kaiser war ein Muster von Gehässigkeit und Heftigkeit der Schreibart. Der Kaiser nahm die Mittheilung beifällig auf, sagte den Erzbischöfen seine Unterstützung zu, wies sie aber auf die Nothwendigkeit des Einverständnisses mit den exempten und Suffraganbischöfen und mit denjenigen Reichsständen, in deren Länder sich die bischöflichen Sprengel erstreckten, hin und forderte sie auf, mit den Bischöfen das nöthige nähere Concert vertraulich zu pflegen. Die Erzbischöfe jedoch hatten ihre Gründe, von diesem „Concert" nicht viel zu erwarten, und zogen es daher vor, auf dem Wege der Thaten und durch Aufregung der öffentlichen Meinung gegen Rom vorzugehen. Zu diesem letztern Ende wurde im November 1786 eine neue Universität als ein Hauptheerd antipäpstlicher Lehren vom Churfürsten von Cöln in Bonn eröffnet und Alles angewendet, um auch an der alten Universität Cöln, denselben Lehren, die dort durch Oberthür, Dereser, Isenbiehl, Hedderich und Eulogius Schneider vertreten waren, Eingang zu verschaffen. Gleichzeitig wurden alle Federn der Gegner Roms und der Kirche in Bewegung gesetzt, um gegen die vorgeblichen alten Mißbräuche und neuen Anmaßungen des römischen Hofes die Gemüther aufzuregen. Ueber jeden Schritt, den einer der beiden Nuntien in der Ausübung seines Amtes vornahm, wurde in Zeitschriften und zahllosen Broschüren als über unerhörte Unternehmungen der römischen Curie ungeheurer Lärm geschlagen und endlich wirklich versucht, aus eigener erzbischöflicher Machtvollkommenheit solche Acte der Kirchengewalt auszuüben, welche bisher dem Papste vorbehalten und also nur durch ihn oder in Kraft seiner besonderen Ermächtigung gültig zu vollziehen waren. Während der Erzbischof von Cöln über eine von dem Nuntius Pacca nicht ertheilte, sondern nur aus Auftrag des Papstes ausgefertigte Dispense zu der Ehe eines Grafen Hohenlohe-Bartenstein mit der im zweiten Grade ihm verwandten Gräfin Blankenheim, sich als über einen Eingriff in seine Diöcesanrechte beschwerte, ertheilten die Erzbischöfe ihrerseits Ehe-Dispensen in solchen Anverwandtschaftsgraden, welche in den Quinquennal-Facultäten (deren Erneuerung beim Papste alle fünf Jahre nachgesucht werden muß) nicht einbegriffen waren, und als der Nuntius Pacca die Pfarrer seines Amtssprengels durch ein Rundschreiben auf die Ungültigkeit solcher Dispensationen und folglich auf die Nichtigkeit der in Kraft derselben geschlossenen Ehen aufmerksam machte, wie es ihm von Rom war aufgetragen worden, so führte nicht nur der Erzbischof von Cöln darüber in Rom Beschwerde, sondern die drei geistlichen Churfürsten gaben

auch ihren Generalvicaren den Auftrag, den Pfarrern zu befehlen, daß sie jenes Rundschreiben an den Nuntius zurückzusenden hätten, und erhoben überdieß darüber Klage beim Kaiser. Der Kaiser wies die Klage an den Reichshofrath in Wien und dieser erließ unter dem 27. Februar 1787 ein Rescript, wodurch er, ohne nur den Nuntius gehört zu haben, aus kaiserlicher Machtvollkommenheit das Rundschreiben des Nuntius als null und nichtig cassirte und den Klägern auftrug, dieses Rescript den Pfarrern ihrer Sprengel wortgetreu bekannt zu machen. Unterdessen gewährte der protestantische König von Preußen, Friedrich Wilhelm II., dem Nuntius Pacca im Fürstenthum Cleve die ungekränkte Ausübung seiner Gerichtsbarkeit, empfing denselben bei einem Besuche in Wesel auf die schmeichelhafteste Art und sagte in einem äußerst verbindlichen Schreiben, vom 23. Juni 1788, dem Papste seine Vermittelung bei den Erzbischöfen zu. Der Churfürst von Pfalzbayern protestirte seinerseits unterm 7. April 1787 auf's entschiedenste gegen die Zumuthung des Kaisers, dem Nuntius Zoglio in seinen Gebieten keinen Act der Gerichtsbarkeit zu gestatten, und als der Kaiser unterm 9. August 1788 durch ein Commissionsdecret den Reichstag, behufs eines zu erlassenden Gesetzes, zu einem Gutachten über die Nuntiaturangelegenheit aufforderte, trat Pfalzbayern durch eine entschiedene Erklärung auch beim Reichstag zu Gunsten der Nuntiaturen kräftig in die Schranken. Mittlerweile war dem Papste auch von anderer Seite, durch den Widerspruch der teutschen Bischöfe gegen die Anmaßungen der vier Erzbischöfe, ein kräftiger Beistand erwachsen. Der gelehrte und allgemein geachtete Fürstbischof von Speyer, August von Styrum, hatte dazu das Signal gegeben, indem er auf die erste Kunde von den Emser Punctationen, am 2. November 1786, an den Kaiser geschrieben hatte, um sich gegen das einseitige, höchst bedenkliche Vorgehen der Erzbischöfe zu verwahren und den Kaiser von der Bestätigung ihrer Beschlüsse abzumahnen. Vergebens hatte der Kaiser in seinem Antwortschreiben ihn aufgefordert, mit denselben gemeinsame Sache zu machen; er beharrte auf seinem Widerspruch und richtete an den Erzbischof von Mainz eine energische Vorstellung mit einer scharfen Kritik der Emser Punctationen. Die Bischöfe, Aebte und Aebtissinnen im Cölner Nuntiaturbezirke hatten gleich von vornherein dem Nuntius Pacca bei seiner Ankunft die bereitwilligste Aufnahme unter Betheurung ihrer Ergebenheit gegen den römischen Stuhl angedeihen lassen. Auch der Bischof von Freysing hatte, in Folge eines an ihn ergangenen päpstlichen Breves sich von der Sache der Erzbischöfe losgesagt, und unter den Suffraganen von Salzburg war der einzige Bischof von Gratz den Emser Punctationen beigetreten. In dieser Lage fanden die Erzbischöfe im November 1788 für gut, dem Rathe des Königs von Preußen gemäß, dem Papste Vergleichsvorschläge zu machen. Sie begehrten die Einziehung der Nuntiaturen und die Absendung eines päpstlichen Legaten an den Reichstag. Ihr Begehren wurde in einem umständlichen Schreiben des Papstes, worin die Unstichhaltigkeit ihrer Beschwerden und Forderungen nachgewiesen und namentlich auch die Incompetenz des Reichstages zur Entscheidung der Sache hervorgehoben war, zurückgewiesen (Sanctissimi Domini Nostri Pii Papae VI. responsio ad metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Coloniensem, Salisburgensem super nuntiis apostolicis. Romae, 1789. 4. p. 336). Nun sagte sich der Churfürst von Trier, Clemens Wenzeslaus, wohl auch durch den Gang der Ereignisse im revolutionirten Frankreich erschüttert, durch eine unter dem 20. Februar 1790 an seine Geistlichkeit erlassene Verordnung von den Emser Punctationen los und forderte zugleich seine Collegen dringend auf, seinem Beispiele zu folgen. Am selben Tage starb Kaiser Joseph II. Dessen Nachfolger, Leopold II. (s. d. A.), sah sich, trotz der Gesinnungen, die er als Großherzog von Toscana bethätigt hatte, zur Befolgung einer ganz anderen Politik genöthigt. Die geistlichen Churfürsten verfolgten zwar auch bei dessen Erwählung noch ihre alten Pläne, stellten unter den Augen des zur Wahlhandlung abgeordneten außerordentlichen päpstlichen Gesandten, Caprara, bisherigen Nuntius in Wien, den Antrag auf ein neues Concordat mit Rom und

setzten in der Wahlcapitulation einen Zusatz durch, worin der Kaiser versprach, nicht nur den Erzbischöfen und Bischöfen den seitherigen Umfang ihrer Diöcesanrechte zu erhalten, sondern auch das von seinem Vorgänger geforderte Reichsgutachten über die Nuntiatursache in Erinnerung zu bringen und darauf zu halten, daß der Papst nicht einseitig die von seinen Vorgängern geschlossenen Concordate aufhebe; allein der Kaiser zeigte keine Lust, auf der Bahn seines Vorfahren weiter zu gehen, der Papst wollte von einem neuen Concordate nichts hören. Die Ereignisse in Frankreich nahmen mehr und mehr die Gemüther mit andern Sorgen ein, und schon im J. 1792 wurden die Gebiete der geistlichen Churfürsten von den siegreichen Revolutionsheeren der Franzosen überfluthet. Kaiser Franz II., der im J. 1792 auf Leopold im Reiche gefolgt, betrachtete den Papst in ganz anderem Lichte als seine beiden Vorgänger; die geistlichen Churfürsten konnten fortan nie mehr anders als nur vorübergehend sich in ihren Staaten aufhalten und im J. 1803 verschwanden sie gänzlich aus der Reihe der Fürsten. Der Nuntius Pacca verließ seinerseits, vor den andringenden Franzosen weichend, im J. 1794, Cöln, um sich nach Portugal zu begeben, und sein Nachfolger, della Genga, konnte nicht mehr von seiner Residenz in Cöln Besitz nehmen; die Nuntiatur in München wurde durch Carl Theodors Nachfolger, Maximilian, im J. 1799 aufgehoben und in der ungeheuren Verwirrung, welche von da an über die katholische Kirche Teutschlands hereinbrach, ist der Nuntiaturstreit vollends untergegangen. Die Literatur über denselben findet sich in der oben angeführten Geschichte der teutschen Nuntiaturen, besonders S. 192 f. und in Pacca's histor. Denkwürdigkeiten über seinen Aufenthalt in Teutschland S. 93 f. Zu den besten Schriften über diese Angelegenheit gehören, nebst der oben angeführten berühmten Responsio des Papstes Pius VI, Zallingers historische Bemerkungen über das sogen. Resultat des Emser-Congresses. Frankfurt u. Leipzig 1787. Nebst dem ist zu vergleichen: Pragmatische und actenmäßige Geschichte der zu München neu errichteten Nuntiatur. Frankfurt u. Leipzig 1787. Im Sinne der Gegner der katholischen Kirche ist die Sache dargestellt bei Kopp: die katholische Kirche des XIX. Jahrhunderts. Mainz, 1830. S. 16 u. Ernst Münch Geschichte des Emser-Congresses und seiner Punctate, so wie der damit zusammenhängenden Nuntiatur- und Dispens-Streitigkeiten, Reformen und Fortschritte der teutschen katholischen Kirche. Carlsruhe 1840. [v. Moy.]

Nuntius, s. Legaten.

Nutzeigenthum, s. Obereigenthum.

Nyssa, Gregor von, s. Gregor von Nyssa.

O.

Oates, Titus. An diesen Namen knüpft sich ein in der englischen Geschichte unter dem Namen „die papistische Verschwörung“ bekannter Vorgang, welcher die traurigsten Folgen für die Katholiken nach sich zog. Oates, auch Ambrose genannt, war der Sohn eines Bandwebers, wurde in der Folge Anabaptistenprediger, dann Geistlicher der anglicanischen Kirche, später Kaplan auf einem Kriegsschiff. In allen diesen Verhältnissen benahm er sich aber so, daß er wegen seiner Lasterhaftigkeit sämmtliche Stellen verlor. Entblöst von Allem wandte er sich an einen seiner würdigen Pfarrherrn in London mit Namen Tonge, einen Mann, der in seinem verrückten Kopfe überall Complotte und Visionen sah, und vierteljährig eine Predigt über die Gräuel der Jesuiten hielt. Um die geheimen Umtriebe derselben zu erfahren, mußte Oates die Rolle eines Convertiten spielen, wurde wirklich in die katholische Kirche aufgenommen, und erhielt eine Stelle in dem Jesuitencolleg zu Valladolid. Aber nicht gewohnt an klösterliche Zucht, wurde er mit Schimpf und Schande vertrieben. Er machte den Reuigen, und seiner Heuchelei gelang es noch einmal, daß er in das Colleg zu St. Omer aufgenommen wurde. Doch auch hier vermochte er seinen wahren Charakter nicht zu verläugnen und wurde, noch ehe es zum Noviziat kam, für immer aus dem Colleg fortgejagt. Aus dem nun, was Oates zu Valladolid aus den Reden seiner Mitschüler aufgefangen hatte, und aus dem Umstand, daß um dieselbe Zeit mehrere Jesuiten in Ordensangelegenheiten eine Zusammenkunft in dem Pallaste des Herzogs von York gehalten hatten, spannen die beiden Bösewichte ein Gewebe von Lügen und vorgeblichen Verschwörungen, welche nichts anders als die Ermordung des Königs und Vertilgung des Protestantismus in England zur Folge haben sollten. Dieses Lügengewebe schrieb Oates in griechischen Buchstaben, Tonge englisch nieder und übergaben es, mit der Bitte, es geheim zu halten, einem Manne in dem königlichen Pallaste. Dieser hielt es jedoch für seine Schuldigkeit, den König Carl II., als er eben in dem Parke sich befand, auf die Gefahr aufmerksam zu machen, welche seinem Leben drohe. Die Warnung führte eine Privataudienz herbei, wobei sich Tonge einfand und eine Abschrift der „Erzählung“, wie er das Lügenwerk titulirte, vorlegte. Carl, dem die Sache mehr lächerlich als ernsthaft erschien, wies ihn an den Lordschatzmeister Danby. Auf dessen Befragen sagte Tonge aus: Die Urschrift sei unter die Thüre seines Zimmers gelegt worden, den Verfasser kenne er nicht, wolle sich aber Mühe geben, den Laienbruder Pikering und den ehrlichen William, welche den König ermorden sollten, aufzusuchen. Die Geringschätzung, womit diese Entdeckungen aufgenommen wurden, überzeugten die beiden würdigen Pfarrherren, daß sie, um sich Glauben zu verschaffen, einen andern Weg einschlagen müßten. Sie fertigten nun Briefe mit entstellter Handschrift, unterschrieben sie mit den Namen verschiedener Jesuiten in Spanien und Frankreich und schickten sie an den Beichtvater des Herzogs von York, ermangelten aber nicht, vorher den Lordschatzmeister Danby auf die Ankunft derselben, die sie zufälliger Weise erfahren haben wollten, aufmerksam zu machen. Der Betrug war aber so auffallend, daß man sogleich in sämmtlichen Schreiben eine und dieselbe Handschrift erkannte. Da dieser Weg nicht zum Ziele führte, so griff das

saubere Paar zu einem andern Mittel. Beide begaben sich nun zu dem Friedensrichter Godfroy und legten vor ihm eine eidliche Aussage über die beabsichtigte Verschwörung ab. Als der Richter unter den angeblichen Verschworenen auch seinen Freund Coleman, Secretär des Herzogs von York, nennen hörte, ermangelte er nicht, diesen in Kenntniß zu setzen, welcher den Vorgang sogleich dem Herzog mittheilte. Mit richtigem Tacte erkannte der Herzog augenblicklich, daß die vorgebliche Verschwörung dazu ausgebeutet werden würde, um ihn vom englischen Throne auszuschließen; er verlangte deßhalb eine Untersuchung durch den geheimen Rath. Hier machte Oates am 28. Sept. 1678 folgende Aussagen: „Der Jesuitenorden gehe damit um, die katholische Religion in England durch Aufruhr und schreckliches Blutvergießen wieder einzuführen; schon im März seien Männer gedungen gewesen, den König zu Windsor mit silbernen Kugeln zu erschießen; da es nicht geschehen, habe der gedungene Mörder, ein Laienbruder, 50 Hiebe auf den bloßen Rücken erhalten; im April haben die Jesuiten in einem Wirthshause am Strande eine Verabredung gehalten, wie man den König ermorden könne. Hiezu habe man drei Mörderrotten gedungen; auch der Leibarzt des Königs sei mit 15,000 Pfd. bestochen worden, dem König Gift beizubringen; der große Brand in London 1666 sei gleichfalls das Werk der Jesuiten; hiezu haben sie 700 Feuerkugeln gebraucht; bei der großen Verwirrung sei es ihnen gelungen 1000 Karat Diamanten zu stehlen, woraus sie einen reinen Nutzen von 14,000 Pfd. gezogen haben; der Papst, auf dessen Anstiften alles geschehen, habe bereits alle Personen zu den englischen Bisthümern und geistlichen Würden ernannt. Zur Kenntniß der Verschwörung sei er gelangt, indem er der Briefträger der Jesuiten gewesen. Diese Briefe habe er geöffnet und gelesen; auch haben die Jesuiten gegen ihn aus dem ganzen Plan kein Geheimniß gemacht, da sie ihn als einen der ihrigen betrachteten. Dieses Lügengewebe, welches Oates mit einer unerhörten Frechheit und Zuversichtlichkeit vortrug, brachte in den Zuhörern Staunen und Entsetzen hervor. Vergebens erklärte der Herzog von York sogleich das Ganze als einen schamlosen Betrug. Die aufgeregte Phantasie, welche bereits ganz London in Flammen erblickte und das Reich des Antichrists angebrochen, war keiner nüchternen Betrachtung mehr fähig. Des andern Tags wurde das Verhör in Beisein des Königs fortgesetzt, wobei die Briefschaften der mehrere Tage zuvor verhafteten Jesuiten verlesen wurden, ohne in denselben etwas auf die Verschwörung Bezügliches entdecken zu können. Zum Glücke für den Angeber stellte sich die Sache anders mit den Papieren Colemans. Dieser Mann, in beständiger Geldverlegenheit hatte einen Briefwechsel mit La Chaise, Beichtvater Ludwigs XIV. geführt, worin er ihm gegen eine gewisse Unterstützung das katholische Interesse in England zu unterstützen versprach. Obgleich nun dieses Anerbieten in keinem Zusammenhang mit der vorgeblichen Verschwörung stand, so legte ihm doch das auf das höchste gesteigerte Mißtrauen und die bekannte Jesuitenfurcht das größte Gewicht bei, und schon glaubte man die ersten Beweise für die Wahrheit der Aussagen des Oates zu haben. Bald darauf ereignete sich eine Begebenheit, welche das Ganze außer Zweifel zu setzen schien und die Leidenschaften auf das Furchtbarste entflammte. Derselbe Friedensrichter Godfroy, vor welchem Oates seine eidliche Aussage abgelegt hatte, wurde todt gefunden. Obwohl es eine bekannte Thatsache war, daß dieser Mann stets ein Freund der Katholiken gewesen, so schrieb man doch diesen Todfall den verruchten Mörderhänden der Papisten bei. In einer zahllosen Begleitung wurde der Leichnam nach Hause gebracht; zwei Tage lang wurde er zur Beschauung ausgesetzt und das Volk aufgefordert, die verstümmelten Ueberreste des protestantischen Martyrers zu schauen. Schrecken und Angst verbreitete sich in London; jeden Augenblick erwartete man den Einzug der Papisten, ein allgemeines Niedermetzeln, die Stadt in die Luft gesprengt. Mitten unter dieser furchtbaren Gährung wurde den 21. Oct. 1678 das Parlament eröffnet. Wie es von der herrschenden Stimmung zu erwarten war, richtete diese Versammlung vornehmlich ihr

Augenmerk auf die papistische Verschwörung. Um den Glauben daran recht zu bestärken, wurden Wachen in den Kellergewölben aufgestellt, und Carl genöthigt, alle Katholiken aus London zu verweisen, die Papisten vom Hofdienst zu entlassen und seine Speisen nur von rechtgläubigen Köchen bereiten zu lassen. Die Seele dieser Veranstaltungen war der Graf Shaftesbury, der es durchsetzte, daß ein Ausschuß zur Untersuchung ernannt wurde, an dessen Spitze er selbst stand. Bei dem Verhör vor dem Unterhaus tischte Oates ein neues Lügengewebe auf. Der Jesuitengeneral Oliva habe zu allen großen Staatsstellen und zum Oberbefehl des Heros bereits die Ernennungen vollzogen; er selbst habe mehrere Ernennungspatente in den Händen gehabt. Um nicht im Allgemeinen stehen zu bleiben, hatte dieser elende Betrüger die Unverschämtheit mehrere katholische Peers (die Lords Arundel Powis, Belasyse, Petre, Stafford) namhaft zu machen, welche vom Papste mit jenen Stellen beglückt worden sein sollten. Dieß hatte zur Folge, daß diese Männer sogleich verhaftet und im Tower gefangen gesetzt wurden. — Der wichtigste und empfindlichste Schlag aber, dessen Nachwirkung bis auf unsere Tage dauerte, wurde der katholischen Sache in England im November desselben Jahres durch einen Parlamentsbeschluß versetzt. Es war nämlich die Absicht des Shaftesbury und seiner Vertrauten, die vorgebliche Verschwörung zur Durchführung eines längst gefaßten Planes auszubeuten: die Katholiken, und insbesondere den zum Katholicismus übergetretenen Herzog von York, den Bruder des Königs, und bei dem Mangel an rechtmäßiger Descendenz, Nachfolger auf dem Throne, vom Parlament und der Umgebung des Königs und vom Throne auszuschließen. Jetzt, bei der allgemeinen Raserei der Leidenschaften, schien der rechte Zeitpunct zur Ausführung gekommen zu sein. Den 23. Oct. wurde im Unterhaus die Bill eingebracht: daß, wer den Testeid nicht leiste, im Parlament Sitz und Stimme verwirkt habe, auch sich in der Nähe des Königs nicht betreten lassen dürfe. Um die Mitglieder des Hauses in die rechte Verfassung zu bringen, wurde ein feierliches Leichenbegängniß des Godfroy, des sogenannten protestantischen Martyrers veranstaltet. Zwölf Geistliche im Ornate eröffneten den Zug, an den sich mehr als 1000 angesehene Personen und Parlamentsmitglieder anschlossen. Zur Seite des Leichenredners wurden zwei gutbeleibte Geistliche auf die Kanzel postirt, damit er nicht vor den Augen des Volks von den blutdürstigen Papisten ermordet würde. Das Thema bildeten wie natürlich die furchtbaren Gräuel der Jesuiten und die schreckliche drohende Verschwörung. Voll Wuth kehrten die Theilnehmer nach Haus; ganz London war in fieberhafter Bewegung. Bei 2000 Menschen wurden als verdächtig in die Gefängnisse geschleppt; alle Häuser der Katholiken nach Waffen durchsucht und wer sich weigerte, den Suprematseid zu leisten (gegen 30,000 Katholiken) zehn Meilen vom königl. Pallast entfernt; das Militär mußte Tag und Nacht auf den Beinen bleiben; die Thore wurden geschlossen und Niemand anders als durch ein Pförtchen eingelassen. Und diese Aufregung herrschte nicht nur in London; sie verbreitete sich wie ein Lauffeuer über alle Theile des Landes, überall Schrecken und Entsetzen im Gefolge führend. Es konnte nicht fehlen, daß bei dieser Gährung die Ausschließungsbill nur günstig im Parlamente aufgenommen wurde. Ohne Widerstand ging sie im Unterhaus und den 20. Nov. nach mehreren Kämpfen auch im Oberhause, jedoch mit der Veränderung durch, daß ihre Wirksamkeit sich nicht auf den Bruder des Königs erstrecken sollte. War dadurch auch der Hauptschlag, der gegen den katholischen Thronnachfolger gerichtet war, vereitelt, so sahen sich doch die kathol. Peers, ganz ohne ihre Schuld des wichtigsten Privilegiums, des durch ihre Geburt ihnen zustehenden Rechtes auf Sitz und Stimme im Oberhause beraubt, doch sie waren nicht die einzigen Opfer; die ungerechte Proscription erstreckte sich auf ihre Nachkommen während des langen Zeitraums von 150 Jahren. Man sollte glauben, hiemit sei das Drama geschlossen, welches uns einen traurigen Einblick in die Lage der Katholiken zu jener Zeit eröffnet. Aber die Lügen des Oates waren erst

eine Saat, welche noch üppiger aufgehen sollte. Um die Mörder des Godfroy zu entdecken, hatte der König dem Entdecker 500 Pfd. ausgesetzt und ihm selbst für den Fall der Mitschuld Verzeihung zugesichert. Nicht lange, so erschien ein neuer Abentheurer auf dem Schauplatz mit Namen Bedloe, ein Mensch, der, wie Hume sich ausdrückt, noch schändlicher war, als Oates selbst. Wegen verschiedener Gaunereien hatte er das Inselreich verlassen müssen, wanderte als Abentheurer in Frankreich umher und entrann dort mit Mühe dem Galgen. Von solcher Beschaffenheit war der Mensch, welcher sich erbot, die gewünschten Aufschlüsse über das Dunkel jenes Mordes geben zu können. Bei dem ersten Verhöre gab er an, der Friedensrichter sei von zwei Jesuiten Le Febre und Walsh mit Hilfe des Kammerdieners des Lords Belasyse durch Kissen erstickt worden; ihm selbst seien 2000 Guineen angeboten worden, um den Leichnam wegzuschaffen; von der Verschwörung wisse er nichts. Des andern Tags besserte sich sein Gedächtniß auffallend. Jetzt wollte er auf einmal auch von dem Complotte wissen, und erzählte noch auffallendere Dinge als Oates selbst. Es werden in Kurzem 10,000 Mann aus Flandern in England landen; auch in Frankreich werde eine Expeditionsarmee vorbereitet; in Spanien stehen 20 bis 30,000 Pilger und Ordensmänner bereit, um sich an das große propagandistische Heer anzuschließen; selbst in London haben sich 40,000 zusammen geschworen, die Soldaten todt zu schlagen, welche aus den Quartieren kämen. Der Lord Stafford und die Jesuiten hätten Geld genug, um die ganze Armee zu unterhalten; auch ihm seien 4000 Pfd. geboten worden, als einem Manne, der sich verstünde, einen todt zu schlagen &c. — Es wird befremden, sagt Lingard, daß in den drei Königreichen sich Jemand gefunden, der einfältig genug gewesen, diese wunderbare Geschichte von Blutvergießen und Verrath mitten im Frieden zwischen Spanien und Frankreich zu glauben. Aber jetzt war der Leichtgläubigkeit nichts zu abgeschmackt. Da der Glaube an die Verschwörung einmal feststand, so dienten auch die Aussagen dieses Abentheurers dazu, den Schrecken zu vermehren. Bedloe verband sich nun mit Oates, der indessen königlich verpflegt wurde, und als der Retter des Vaterlandes nebst einer Ehrenwache 1200 Guineen Jahresrente von dem dankbaren Parlamente erhalten hatte. Das Opfer ihrer gemeinsamen Ränke sollte nun die unbescholtene Königin Catharina werden. Da sie unfruchtbar war, hatte man dem König längst eine Scheidung vorgeschlagen, um aus einer andern Ehe einen protestantischen Thronerben zu erhalten, wodurch dann der verhaßte katholische Thronnachfolger beseitigt worden wäre. Aber alle diese Versuche waren an dem Gerechtigkeitsgefühl des Königs gescheitert. Nun erschien Oates vor dem Unterhaus und rief mit lauter Stimme: „Ich Titus Oates klage die Königin Catharina des Hochverraths an." Sofort erzählte er vor den erstaunten Zuhörern: „Die Königin habe sich durch französische Jesuiten bewegen lassen, dem Könige Gift zu geben. Da sich aber Oates bei der Beschreibung des Zimmers, wo die Verabredung geschehen sein sollte, in arge Widersprüche verwickelte, so zeigten wenigstens die Lords so viel Gerechtigkeitssinn, daß sie auf die Adresse des Unterhauses, welches die schleunige Entfernung der Königin verlangte, nicht eingingen und die Anklage vereitelten. Desto grausamer wurde gegen andere Unschuldige gewüthet. Das erste Opfer war ein katholischer Banquier Stayley. Ihm folgte der Secretair des Herzogs v. York, Coleman. Seine Nachfolger im Tode waren fünf Jesuiten, welche bis an ihr Ende ihre Unschuld betheuerten; vergebens, sie wurden enthauptet und dann geviertheilt. Ein weiteres Opfer war ein kathol. Silberschmied Pranze. Bedloe hatte früher von einem Manne gesprochen, der bei der Ermordung des Godfroy betheiligt gewesen, habe ihn aber bisher nicht auffinden können. In der Verlegenheit rief er, als er Pranze erblickte, der wegen einer unbedeutenden Sache eben verhaftet wurde: dieser ist einer der Mörder. Auf dieses hin wurde der Unglückliche in's Gefängniß geworfen, und auf eine so unmenschliche Weise gefoltert, daß er in der Todesangst sich für schuldig erklärte, und noch zwei andere Männer aus dem Pallaste der Königin

nannte. Doch rettete ihn seine Lüge nicht; er wurde enthauptet und mit ihm jene beiden Unglücklichen, die er falsch angeklagt hatte. Obgleich alle diese Opfer, Gott zum Zeugen ihrer Unschuld anrufend, gestorben waren, so hörte die Verblendung doch nicht auf. Der Fanatismus hatte sich zu sehr Aller bemeistert, und noch einmal erklärten beide Häuser: es bestehe eine schreckliche hochvorrätherische Verschwörung zur Ermordung des Königs und Ausrottung des Protestantismus. So allgemein, sagt Lingard, war die Bethörung, daß selbst die Wenigen, welche nicht daran glaubten, der Meinung waren, sie müsse nothwendig als wahr verfolgt werden, möge sie es sein oder nicht. Bei dieser Lage der Dinge glaubte Shaftesbury und sein Anhang die letzte Karte ausspielen und mit ihren innersten Plänen hervortreten zu dürfen. Abermals wurde die Bill, die Ausschließung der Herzogs von York von der Thronfolge betreffend, eingebracht. Jetzt endlich erwachte Carl, der bisher, wahrscheinlich um sich den Schein der Unpartheilichkeit zu geben, alles hatte geschehen lassen, aus seiner trägen Gleichgültigkeit und prorogirte das Parlament auf zehn Wochen. — Noch immer waren indessen die fünf Lords auf die Anklage des Oates ohne Verhör gefangen gehalten. Erst den 7. April 1679 wurden die Anklageartikel in das Oberhaus gebracht. Sie wurden beschuldigt, in Verbindung mit dem Jesuitenprovincial sich verschworen zu haben, den König zu ermorden, und das Reich wieder unter die Tyrannei des Papstes zu bringen. Ehe jedoch ihre Sache entschieden wurde, brachte der meineidige Oates vier weitere Opfer auf das Blutgerüst; darunter der berühmte kathol. Advocat Langhorne und der Leibarzt der Königin. Große Belohnungen auf Entdeckung von Priestern und besonders Jesuiten wurden ausgesetzt; Richter machten Rundreisen, um nach Priestern und Recusanten zu fahnden; eine Menge Verdächtiger wurden nach London gebracht und vor das Schreckenstribunal des Shaftesbury gestellt. Unter diesen erlitten 24 Priester auf einmal den Tod. Noch im Augenblicke, als die Schlinge um ihren Hals gezogen war, wurde ihnen Gnade angeboten, wenn sie ihr Verbrechen bekennen wollten; aber sie erklärten, lieber als Martyrer sterben zu wollen, als ihr Leben durch eine Lüge zu erkaufen. — Eine Menge Details übergehend, wende ich mich zu der Hinrichtung des Lord Viscount Stafford, welche den Schluß dieser kläglichen Episode in der englischen Geschichte bildet. Unter den gefangenen Lords wurde dieser als das erste Opfer ausgesucht, weil er wegen seines hohen Alters am wenigsten zur Vertheidigung geschickt schien. Die unmenschliche Behandlung während seiner zweijährigen Gefängnißhaft, so wie die abscheulichen Beschimpfungen, welche er bei der Untersuchung erfuhr, konnten ihn sein Schicksal zum Voraus ahnen lassen. Den 30. Nov. 1680 begann das Verhör in Gegenwart des Königs und der Königin und der fremden Gesandten. Dieser Tag war sein 69ster Geburtstag. Als seine Ankläger traten außer Oates und Bedloe Turberville und Dugdale auf, ein Triumvirat von Menschen, deren Charakter jede Sache schändete, für welche sie aufraten. Diese Bösewichter klagten den wegen seiner Rechtschaffenheit allgemein bekannten Greisen an: er habe in die Ermordung des Königs eingewilligt und den Zeugen Dugdale mit 5000 Pfd. zur Ausführung des Verbrechens bestechen wollen. Stafford vertheidigte sich trefflich gegen seine Ankläger; aber hätte er auch die Beredtsamkeit eines Demosthenes gehabt, es würde ihm nichts geholfen haben, denn es war Grundsatz, daß man einem Katholiken nichts glauben dürfe. Mit 55 gegen 31 Stimmen wurde er zum Tode verurtheilt. Das hatte der edle Unglückliche nicht erwartet. Doch bemeisterte er sein Gefühl, als ihm das Todesurtheil verlesen wurde und „Gottes hl. Wille sei gepriesen! Gott vergebe denen, die falsch geschworen haben," war seine Antwort. Der 19. Dec. 1680 war sein Todestag. Mit festem Schritte und heiterer Miene bestieg er den Richtplatz. Da eine strenge Kälte eingetreten war, bat er um einen Mantel, weil das Zittern seiner Glieder sonst als Zeichen der Furcht ausgelegt würde. Noch vom Blutgerüste herab hielt er eine lebhafte Anrede an das Volk, wies mit Indignation die schändlichen Verläumdungen zurück, welche bei seinem Processe gegen seine Religion waren

geäußert worden und betheuerte bei seiner Seligkeit, daß er seine Ankläger nie zuvor gesehen habe. Hierauf fiel er auf seine Kniee nieder, sprach laut Gebete und betheuerte abermals seine Unschuld. Die Zuschauer hörten ihn mit Schweigen und entblößten Häuptern an und antworteten mit dem Zuruf: „wir glauben Euch, Gott segne Euch Mylord.“ Nachdem er seine Freunde umarmt, kniete er nieder und sein Haupt fiel unter dem Beile des Henkers. — Der letzte Justizmord in diesem merkwürdigen Processe, welcher ein eben so trauriges als lehrreiches Licht in die Lage der englischen Katholiken jener Zeit wirft, wurde an dem Titular-Erzbischof von Armagh Oliver Plunquet vollzogen. Er war angeklagt: ein Heer von 70,000 Mann zusammengebracht zu haben, und doch hatte er nur 70 Pfd. Jahreseinkommen. „Ich kann ihn nicht begnadigen,“ rief der schwache König aus, als ihm das Todesurtheil vorgelegt wurde, „weil ich es nicht wagen darf,“ setzte er charakteristisch genug hinzu. — Oates genoß die Früchte seines Meineides noch bis zum Tode Carls II. Unter der Regierung Jacobs II. wurde die Untersuchung über die vorgebliche Verschwörung wieder aufgenommen, Oates des Meineids überführt und in Folge davon verurtheilt: 1) 4000 Mark Geldstrafe zu zahlen; 2) sollte er zweimal durch die Straßen Londons geführt und dabei von Henkern mit Ruthen gestäubt werden; 3) jährlich am 10. August an den Pranger gestellt und endlich mit lebenslänglichem Gefängniß gebüßt werden. Shaftesbury hatte sich schon unter der Regierung Carls II. in die Niederlande geflüchtet und starb dort an Gichtanfällen. — Dieß ist die Geschichte der „papistischen Verschwörung,“ ein Vorfall, wie der in diesem Puncte gewiß unpartheische Hume sich ausdrückt, welcher zur Ehre der englischen Nation besser in ewige Vergessenheit begraben würde. [Grimm.]

Obadias (עֹבַדְיָה, d. i. Diener des Herrn, LXX Ὀβαδίας, Vulg. Abdias) einer aus den zwölf kleinen Propheten. Wir haben von ihm nur den Namen und Eine Weissagung gegen Edom. Zeit, Ort, Vaterland des Propheten werden mit Stillschweigen übergangen. Einige Traditionen, aus dem Judenthume hergenommen, finden wir bei den Vätern. Nach Ephräm war Obadias aus Sichem, und weissagte zur Zeit des Hoseas, Joel und Amos. Dasselbe sagt Theodoret und blieb auch die Meinung der Synagoge, wie man aus der Stelle sieht, welche sie dem Propheten im Canon anwies. Hieronymus hatte eine eigene, rabbinische Tradition (vgl. Sanhedr. fol. 39. b.): Hunc ajunt esse Hebraei, qui sub rege Achab et impiissima Jezabel (916—896) pavit centum prophetas in specubus, qui non curvaverunt genu Baal et de septem millibus erant, quos Elias arguitur ignorasse, sepulcrumque ejus usque hodie cum mausolaeo Helisaei prophetae et baptistae Joannis in Sebaste veneratione habetur, quae olim Samaria dicebatur. Wie wenig er aber dieser Tradition selbst traute, sehen wir aus seinem Commentar zu Hoseas, wo er Hoseas, Isaias, Joel, Amos und Abdias zu gegenseitigen Zeitgenossen macht und *σύγχρονοι* nennt. In der neueren Zeit haben sich sehr verschiedene und abweichende Meinungen geltend zu machen gesucht. Wir wollen den Inhalt der Weissagung zuerst kurz vernehmen, und daran unser Urtheil über die Zeitverhältnisse knüpfen. „Edom, Israels Erbfeind, hat bei der Einnahme Jerusalems feindselige Theilnahme gezeigt; dafür wird ihm vom Propheten der Untergang angekündigt. Seine Felsenburgen, auf die es trotzt, werden es nicht zu schützen vermögen; denn der Tag des Herrn ist nahe für alle Völker, über die nun ergehen wird, was über Israel ergangen war. Juda wird wieder hergestellt werden, die Edomiter ausrotten, und sich in den Besitz aller umliegenden Länder theilen.“ In Beziehung auf die Zeitbestimmung sind besonders zwei Umstände zu beachten: 1) die Verwandtschaft unsers Orakels mit Jeremias 49, 7—22, in den Stellen, wo prophetisch das Schicksal Edoms (seine Sünde, sein Uebermuth, dann sein Ende) beschrieben wird, und 2) dessen Verwandtschaft mit Joel (2, 3. 3, 5. 4, 3. 4, 19), wo historisch das Schicksal Juda's und wie es Vergeltung üben werde, gezeichnet wird. Nun lehrt eine genauere Vergleichung, daß unsere Weissagung in Bezie-

hung auf Joel eine Nachbildung, in Beziehung auf Jeremias Original ist. Denn Jeremias liebte es, den Inhalt älterer Prophetieen in die Seinigen zu verflechten, um die gläubige Zuversicht auf ihre untrügliche Erfüllung recht hervorzuheben. Obadias muß daher älter sein, als Jeremias, und zwar um ein bedeutendes; denn nur ein älteres, gleichsam in Vergessenheit gekommenes Orakel konnte Jeremias aufnehmen, nicht das eines Zeitgenossen. Obadias mußte in Beziehung auf Zeit etwa in demselben Verhältnisse zu Jeremias stehen, wie Isaias, dessen Weissagungen er so vielfach benützte. Da Jeremias ferner seine Weissagung gegen Edom selbst noch vor der Zerstörung Jerusalems gegeben hat, so leuchtet aus dieser Vergleichung wenigstens so viel ein, daß unser Orakel nicht die letzte Katastrophe, welche über Jerusalem erging, die Zerstörung durch die Chaldäer, vor Augen haben kann. Während aber dieß nur ein negatives Resultat ist, führt die Vergleichung mit Joel zu einem positiven Ergebnisse. Aus ihr folgt, daß beide Propheten dieselben Schicksale Juda's und Jerusalems vor Augen haben. Die historischen Züge haben bei ihnen eine frappante, nicht zufällige und dichterische Aehnlichkeit, und wenn Obadias auch das Nachbild ist, so folgt nur, daß es etwas jünger sein muß, als Joel, nicht, daß er eine andere Katastrophe Juda's beschrieb. Historische Züge können natürlich auch von Zeitgenossen entlehnt und gegenseitig gebraucht werden. Obadias darf somit ein Jünger und Schüler des Joel genannt werden. Diese Zusammengehörigkeit Beider leuchtet besonders aus Joel 4, 5—7. „die ihr mein Silber und mein Gold genommen... und die Söhne Juda's und die Söhne Jerusalem's verkauft habt an die Söhne der Jewanim (הַיְּוָנִים), um sie wegzuführen fern von ihren Grenzen. Sieh! ich erwecke sie von dem Orte, dahin ihr sie verkauft habt;" verglichen mit Obad. 19. 20. „und es nehmen in Besitz die gen Mittag den Berg Esau's... und die Gefangenen Jerusalems, welche in Sepharad (סְפָרַד) sind, werden in Besitz nehmen die Städte des Mittags." Die Jewanim (Söhne Jawan's) sind die Griechen, speciell die jonischen Griechen in ihren Niederlassungen auf den Inseln des ägäischen Meeres und an der Westküste Kleinasiens bis an den Pontus Euxinus hinauf. Ganz dieselbe Gegend bezeichnet nach dem hebräischen Lehrer des hl. Hieronymus der Name Sepharad bei Obadias, so daß er eben jene Gefangenen vor Augen gehabt und mit Joel ihre Heimkehr angekündigt hätte. Nos ab Hebraeo, sagt Hieronymus ausdrücklich, qui nos in Scripturis sanctis erudivit, didicimus Bosporum sic (i. e. Sepharad) vocari. Diese Tradition wird, wie Hitzig richtig bemerkt, durch eine Keilinschrift bei Niebuhr (II. tab. 31), wo Separad zwischen Cappadocien und Jonien aufgeführt wird, wesentlich unterstützt, denn auch hier muß Sepharad die Landschaft, welche den tracischen Bosporus einschließt, bezeichnen. Die Namen Bosporus und Separad liegen in ihren Tonelementen nicht so gar ferne als Caspari (der Prophet Obadias. Leipzig 1842. S. 137) meint, denn es ist eine Frage, ob *βόσπορος βουσπόρος* Rinderfurth) nicht eine etymologische Spielerei aus dem ursprünglichen, ächten Separad ist? Die spätern Juden erklärten es allerdings von „Spanien," wie man schon aus dem Chaldäer und der Peschito sieht, aber diese Annahme muß jenen zwei wichtigen, von einander ganz unabhängigen Zeugen nachstehen, obgleich es auf unsere Stelle keinen wesentlichen Einfluß hat, indem wir auch die „Gefangenen in Spanien" mit den „Verkauften an die Söhne der Jewanim" identisch setzen können. Bei dieser unserer Annahme wird nun über alle noch übrigen Puncte vollkommenes Licht verbreitet. Denn 1) nach V. 19. steht das Zehnstämmereich als feindlich Juda noch gegenüber; 2) es ist nirgends von einer Zerstörung, sondern nur von einer Plünderung Jerusalems die Rede; 3) der Prophet ist an der ihm gebührenden Stelle im Canon eingereiht. Die Hypothese Caspari's: „der Prophet hätte von einer noch zukünftigen Zerstörung Jerusalems gesprochen," wird die Billigung uneingenommener Forscher kaum mehr verdienen, als jene Ewald's: „Obadias und Jeremias hätten in gleicher Weise aus

einer älteren, verloren gegangenen prophetischen Schrift geschöpft.“ — Die historischen Andeutungen im Propheten Joel weisen evident auf die Calamitäten hin, welche Juda in Jerusalem unter dem Könige Joram (889—883) trafen; er selbst mag seine Weissagung während der Minderjährigkeit des Joas (878—838) unter der Regentschaft des Hohenpriesters Jojada geschrieben haben. Ist nun Obadias um einige Decennien jünger, so mag bei der Schwäche der Regierung des Joas (vgl. 2 Chron. 24, 23) Edom mehr als einmal die Gelegenheit ergriffen haben, seinem Uebermuthe und Hasse gegen Juda freien Lauf zu lassen, was unsern Propheten zu seiner drohenden Weissagung im Rückblick auf die früher erlittenen Kränkungen bewog. [Schegg.]

Obedienz, canonische, und Obedienz-Eid. Obedientia (Gehorsam), im Gegensatze zu Majoritas (Vorstandschaft) bezeichnet dem canonischen Rechtsbuche zufolge, in welchem alle Decretalen-Sammlungen (die Clementinen allein ausgenommen) einen eigenen Titel: „De majoritate et obedientia“ enthalten (s. Greg. IX. Lib. I. tit. 33; Sext. I. 17; Extravagg. Joann. XXI. tit. 2; Xvagg. comm. I. 8) das Verhältniß der Unterordnung der einzelnen Kirchenämter und deren Inhaber unter den betreffenden nächsthöheren Kirchenoberen und dessen Amtsgewalt (s. Majoritas). Denn durch alle Grade der jurisdictionellen Hierarchie verpflichtet sich der niederere Kirchenbeamte dem höheren zur Unterwürfigkeit und zum Gehorsam (obedientia canonica) mittelst eines feierlichen Gelöbnisses an Eides Statt oder durch förmlichen Eid. *) Diesen Eid (Obedienz-Eid, juramentum obedientiae canonicae) legt jeder Geistliche einer Diöcese, der, was immer für ein Kirchenamt erhält, bei der Investitur (s. d. Art.) dem Bischofe oder dessen Generalvicar ab (eine Formel der Art in teutscher Sprache vorgeschrieben durch d. bischöfl. Mainz. Ordinariat v. 4. Januar 1837. § 5, bei Schumann S. 181). Die Bischöfe leisteten ihn anfangs ihrem Metropoliten (Hincmar. Rem. Opp. T. II. p. 389. 412. 601. Ein Beispiel eines solchen Eides aus dem 13ten Jahrh. bei Thomassin Vet. et nov. discipl. eccl. P. II. Lib. II. c. 46. nr. 5); später, nachdem die Bestätigung der Bischöfe und deren Weihe ein päpstliches Reservat geworden, dem vom Papste zur Consecration delegirten Erzbischofe. Die Formel steht im Pontificale (ed. Venet. 1740. f.) p. 53, und ist wesentlich dieselbe, welche Gregor VII. 1079 vorgeschrieben (s. c. 4. X. De jurejur. II. 24). Ebenso schwuren die Metropoliten diesen Eid (c. 4. X. De elect. I. 6), der die unerläßliche Bedingung für den Empfang des Palliums ist (s. d. Art.) jetzt, in derselben Form wie die Bischöfe, in die Hände des päpstlichen Delegaten, der sie consecrirt (s. d. Art. Bischof). Die Fassung dieses Obedienz-Eides, die an einen Vasallen-Eid gemahnt, wie ihn Gregor VII., durch die Zeitverhältnisse gedrängt, anfangs den Metropoliten vorschrieb, und diese ihn nachmals, um Willkürlichkeiten zu begegnen, auch bei Beeidigung ihrer untergebenen Bischöfe als Norm annahmen, rechtfertigt sich jedem Unbefangenen, der jene Zeit im Auge hat, wo die Kirche mehr und mehr sich zu einem dem Mittelalter eigenen Reiche mit den Formen der feudalen Verfassung gestaltete. Allerdings ist dieser Eid im Wesentlichen noch heute derselbe geblieben, ungeachtet in neuerer Zeit der Emser-Congreß (1786) sich gegen die Angemessenheit desselben erklärte (vgl. Münch, Sammlung aller Concordate, Bd. I. S. 416) und die an der oberrheinischen Kirchenprovinz betheiligten Staatsregierungen in ihren Behufs einer Vereinbarung mit Rom gepflogenen Verhandlungen zu Frankfurt (1818) eine andere Eidesformel zu

*) Letzterer war wenigstens schon frühzeitig in Italien (Liber diurn. c. III. tit. 8. 9), in Spanien und andern Ländern in Uebung. Nur im fränkischen Reiche war bis in die Mitte des neunten Jahrhunderts den Bischöfen nur ein einfaches Gelöbniß des Gehorsams abgefordert (Conc. Aquisgran. ao. 816. c. 16), weil auch die Könige sich mit dem einfachen Versprechen der Treue begnügten. Noch im Laufe desselben Jahrhunderts aber erhielt die Verpflichtung zum geistlichen Gehorsam die Eidesform. Vgl. eine dritte Formel bei Baluze, Capp. RR. Francc. T. II. p. 618.

substituiren gedachten (abgedr. bei Longner, Darstellung der Rechtsverhältnisse der Bischöfe der oberrhein. Kirchenprovinz, S. 80). Aber datirt denn der Eid, den heutzutage die Erzbischöfe und Bischöfe Teutschlands ihren respectiven Landesherren leisten, nicht auch aus jener Zeit, wo die geistlichen Würdenträger als Reichsvasallen dem Kaiser den Eid der Lehenstreue (sacramentum fidelitatis) schwuren, und hat sich dieses Kind des Feudalwesens nicht bis zur Stunde erhalten, obschon das römisch-teutsche Reich längst aufgelöst, und für den Krummstab keine Lehen mehr übrig sind?

Obedienz, klösterliche, ist eine der drei gewöhnlichen Verpflichtungen, welche das feierliche Gelübde (s. Ordensprofeß) der Regularen und Nonnen eines jeden eigentlichen, d. i. vom apostolischen Stuhle ausdrücklich approbirten geistlichen Ordens, begreift; und besteht in dem Gelöbnisse unbedingten Gehorsams gegen ihre Kloster- und Ordens-Oberen (Obedienz, in intransitiver Bedeutung). Da dieser bereitwillige Gehorsam sich zumeist in unverweilter Befolgung der von den Ordens-Generalen, Provincialen und Superioren beliebten Dislocationen und Verwendung der einzelnen Ordensmitglieder bewährt, so pflegt man dergleichen ohne Angabe etwaiger Motive decretirte Aufträge und Weisungen auch „Obedienzen“ (nämlich im activen oder transitiven Sinne) zu nennen. Hienach also bezeichnet Obedienz einen jede Remonstration ausschließenden Befehl an einen Conventualen, z. B. das Kloster seines seitherigen Aufenthaltes mit einem anderen desselben Ordens zu wechseln, oder den Pastoraldienst an einer dem Kloster incorporirten Pfarrei anzutreten, oder einen Lehrstuhl an einer dem Orden übergebenen Anstalt zu übernehmen, oder sich irgend einem dienstlichen Amte oder einer Mission zu unterziehen, oder aber einen bisher bekleideten Posten, eine zeither versehene Lehr- oder Seelsorgs-Stelle augenblicklich (ad nutum) zu verlassen und wieder in sein Kloster zurückzukehren. Diese sogenannten Obedienzen (literae obedientiales) sind, wenn schriftlich gefertiget, ganz kurz in Form einfacher Signaturen oder Handbillets abgefaßt und gefaltet, und werden dem Obedienten brevi manu insinuirt, oder per mandatarium zur unverzüglichen Darnachachtung zugestellt. Daß dergleichen Weisungen nicht Eingebungen rücksichtloser oder wohl gar vexatorischer Willkür, sondern Ausflüsse weiser Erwägungen der Oberen seien, darf billig vorausgesetzt werden; und es wird aus der Beschaffenheit der klösterlichen Verfassung leicht begreiflich, daß bei den vielseitigen Mitteln und Wegen, die Talente und Charaktere der Einzelnen verlässig zu prüfen, eine zweckmäßige Auswahl der für diese oder jene Stelle bestqualificirten Individuen mit größter Sicherheit den betreffenden Vorständen überlassen werden kann, abgesehen von dem heilsamen Einflusse, den eine solche Uebung unbedingter Unterwerfung und demuthvoller Hingebung an den Willen seines Oberen an Gottes Statt auf die sittliche Veredlung des Asceten haben muß.

Obedienz, kirchenpolitische, heißt die factische Anerkennung der Rechtmäßigkeit eines Papstes, Erzbischofes oder Bischofes von Seite theils des Collegs, aus dessen Wahl er hervorgegangen, theils der Nationen, Provinzen, Diöcesen, welche ihm ihre kirchliche Unterwürfigkeit bezeigen. Wenn nämlich entweder in Folge einer schon ursprünglich zwiespaltigen Wahl oder in Folge eines späterhin eingetretenen Schisma das Wahlcollegium selbst und hienach auch der Clerus und das Volk eines Landes oder einer Provinz zwischen den zwei oder mehreren einander jetzt gegenüberstehenden Kirchenhäuptern sich theilt, und die eine Partei diesen, die andere jenen für den rechtmäßig gewählten hält und demgemäß verehrt, so hat sich die rechtlich nur Einem gebührende Unterwürfigkeit in zwei verschiedene Obedienzen gespalten. So theilte sich z. B. die Christenheit, als im J. 1378 dem zu Rom gewählten rechtmäßigen Papste Urban VI. gegenüber der Cardinal Robert, Bischof von Cambrai, unter dem Namen Clemens VII. zum Gegenpapst gewählt worden war, in zwei Obedienzen, indem Frankreich, Savoyen, Lothringen, Schottland und Sicilien, später auch Arragonien, Castilien und Navarra an Clemens

hielten, der übrige noch bedeutend größere Theil der christlichen Welt hingegen in seiner Treue gegen Urban verharrte. Und als im weiteren Verlauf der vierzigjährigen Spaltung die zwischen P. Gregor XII. (Angelo Corrario) und Peter de Luna (Benedict XIII.) angeknüpften Unterhandlungen zu keinem Ziele führten, da traten die Cardinäle beider Obedienzen, nämlich die italienischen auf Seite Gregors, und die dem Peter de Luna ergebenen französischen Cardinäle zu Livorno zusammen, und schrieben zur Beilegung des Schisma ein allgemeines Concil nach Pisa aus. Aber beide Päpste wußten sich auch nach ihrer Absetzung daselbst (1409) gegen den neugewählten P. Alexander V. und dessen Nachfolger Johann XXIII. in ihren Obedienzen, d. h. in den Ländern, von denen sie noch anerkannt wurden, Corrario nämlich im Königreiche Neapel, und Peter de Luna in Arragonien zu behaupten. — Auf diesem Verhältnisse der Anerkennung und Verehrung des Papstes als des allgemeinen Oberhauptes der katholischon Kirche beruht auch die völkerrechtliche Ehrenbezeigung, die sich in den Gesandtschaften kundgibt, welche die katholischen Mächte Europas am päpstlichen Hofe unterhalten. Davon aber verschieden sind die sog.

Obedienzgesandtschaften der weiland römischteutschen Kaiser, in denen sich nicht bloß die Anerkennung, sondern auch das kirchenpolitische Subjectionsverhältniß zum Papste aussprach. Diese Obedienzgesandschaften waren (nicht ohne Unterbrechung) seit dem zwölften Jahrh. (Heinrich V.) herkömmlich, wurden aber in neuerer Zeit unterlassen. Die Kaiser Leopold und Joseph I. (1657—1711) setzten sie aus; Carl VI. (1711—1740) und Carl VII. (1742—1745) beobachteten sie zwar wieder, jedoch unter ausdrücklicher Verwahrung ihrer Souverainetät; und seit Franz I. (1745) unterblieben sie ganz. [Permaneder.]

Oberaufsicht: I. der Kirchengewalt, des Papstes, der Erzbischöfe, der Bischöfe rc. (s. diese Art.); der Ordensgenerale, Provinciale, Kloster-Vorsteher und Vorsteherinnen (s. Ordensobere). Oberaufsicht: II. der Staatsgewalt bezüglich der äußeren Verhältnisse der Kirche (s. Jura circa sacra, Bd. V. 928), insbesondere bezüglich der Administration des Kirchenvermögens (s. Curatelen im Art. Kirchenvermögen Bd. VI. 191).

Obereigenthum. Nicht selten werden Realitäten, Grundstücke, nutzbringende Rechte rc., welche einer Kirche gehören, in zeitliche oder auch in Erb-Pacht, mit Vorbehalt jedoch des Eigenthums, ausgethan. Die Bestellung einer Erbpacht macht daher den Emphyteuten zwar nicht zum Eigenthümer der Sache, überträgt ihm aber fast alle im Eigenthume begriffenen Rechte (s. Emphyteuse Bd. III. 561.). Aus diesem Grunde und weil das römische Recht deßhalb dem Erbpächter eine utilis in rem actio gestattet, nennt man (freilich nur uneigentlich) den Inbegriff der ihm an dem Objecte zukommenden Rechte das dominium utile (Nutzeigenthum), während man die dem dominus verbleibende Proprietät mit dem Ausdrucke dominium directum (vulgo Obereigenthum) bezeichnet, weil ihm als wahrem Eigenthümer die rei vindicatio directa zusteht. Indem man sich aber das hier in Rede stehende Verhältniß als ein getheiltes Eigenthum (Obereigenthum und Unter- oder Nutzeigenthum) vorstellt, darf man sich unter dominium utile doch keineswegs ein wahres Eigenthum denken, welches nämlich immer dem Obereigenthümer bleibt, sondern nur ein seinem Umfange und seiner Wirkung nach dem Eigenthume fast gleichkommendes jus in re aliena, als ein analoges Eigenthum. Zur Anerkennung des dem eigentlichen dominus zustehenden Obereigenthums muß bei Besitzveränderungen, d. h. so oft das emphyteutische Recht von dem bisherigen Erbpächter auf einen anderen übergehen soll, eine bestimmte Abgabe (s. Laudemium, Bd. VI. 362) für die Annahme des neuen Emphyteuten entrichtet werden. In neuester Zeit ist Behufs der möglichsten Entlastung des Grundbesitzes in den meisten Staaten Teutschlands die Ablösbarkeit des Obereigenthums gesetzlich ausgesprochen, und die wirkliche Ablösung größtentheils auch schon durchgeführt worden. [Permaneder.]

Oberrauch (Anton Nicolaus, bekannter aber unter seinem Klosternamen Her-

culan) wurde am 5. Dec. 1728 im Sarnthale geboren. Seine Eltern waren fromme, unterrichtete und wohlthätige Bauersleute. Er besuchte das Gymnasium zu Innsbruck, studirte unter Gebet und Anstrengung Philosophie und zwar so gründlich, daß er zum magister philosophiae erklärt wurde. Nun studirte er Theologie. Als im J. 1750 die Franciscaner in Innsbruck das gewöhnliche öffentliche Examen mit ihren Candidaten hielten, hörte Oberrauch zu und befragt, ob er sich auch examiniren lassen wolle, bejahte er solches und obwohl ganz unvorbereitet setzten seine bestimmten Antworten in Erstaunen; denn sein Examen war das glänzendste. Indessen setzte er seine Studien eifrig fort. Man trug ihm die Aufnahme in den Franciscaner-Orden an und nach Gebet und kurzer Ueberlegung trat er am 4. Mai 1750 in das Kloster Kaltern. Nach Ablegung der Ordensgelübde wurde er 1751 nach Botzen versetzt und mußte den Ordensstatuten zufolge nochmals Philosophie studiren. Von 1753 an bis 1756 studirte er nochmals Theologie und dann noch ein Jahr Kirchenrecht, ob er schon im Sommer 1753 die Priesterwürde erhalten hatte. Er ward Repetitor der Theologie im Kloster zu Innsbruck, 1759 Director der wöchentlichen Conferenzen über Moral und schwierige Gewissensfälle, 1760 kam P. Herculan nach Füssen, 1762 nach Botzen als Lehrer der Philosophie. 1763 ward er Lector des Kirchenrechts in Hall, von wo aus er 1765 als Lector des Kirchenrechts in dem Hauptkloster zu Innsbruck befördert wurde, wo er bis 1808 segensvoll wirkte, und namentlich im Kirchenrechte treffliche Männer bildete, überhaupt sein Kloster in schönsten Flor brachte. Mehrere Mal ward er zum Definitor des Ordens gewählt und von 1766 bis 1782 wirkte er als öffentlicher Lehrer der Moraltheologie an der Universität Innsbruck, die er selbstständig bearbeitete und endlich herausgab. Gründliche Gelehrsamkeit, ächte Demuth und liebevolles Benehmen erwarben ihm die allgemeinste Achtung, besonders seiner Schüler, denen er stets zugänglich war. — Die neue Freiburger Bibliothek focht seine Moraltheologie ziemlich heftig an; Herculan aber vertheidigte sich Punct für Punct mit Würde und Gründlichkeit. Nun erkannte er eine neue Aufgabe: die Bekämpfung des überhandnehmenden Indifferentismus und Skepticismus, und löste jene, so schwer es ihm fiel, in teutscher Sprache in seinem Theon und Amyntas. — Indessen schwiegen seine offenen Gegner, aber im Stillen arbeitete eine Partei in Augsburg gegen ihn, besonders griff sie sein Werk de justitia christiana, und seine Schrift: „das Allerwichtigste und einzig Nothwendige" an, wovon das erstere im J. 1797 auf den Index kam. Herculan benahm sich dabei christlich. Im J. 1781 wählte ihn die Erzherzogin Elisabeth, die damals ihren Sitz nach Innsbruck verlegte, zu ihrem Beichtvater. Der edle Pater nahm aber nur 200 fl. Gehalt von ihr an, weil er für eine gestiftete Messe von der Kaiserin Maria Theresia bereits 200 fl. beziehe. Und mit diesen 400 fl. übte er Gastfreundschaft und Wohlthätigkeit, verschmähte jedes Geldgeschenk, das er nicht unter die Armen vertheilen durfte und wies alle Empfehlungen ab, die man ihm in seiner Stellung zumuthen wollte. In seinen Papieren fand man über 2000 Jünglinge verzeichnet, die ihn bei ihrer Standeswahl zum Rathgeber und Führer erwählt hatten. Auf Ueberfluß an Priestern hielt er gar nichts. Mehrere Jahre hatte er Wunden an den Ellenbogen vom vielen Beichtsitzen, und dem Krankenbesuche setzte er jede sonstige Arbeit nach. Gewöhnlich schlief er nur zwei Stunden und nur in seinen letzten 15 Jahren ruhte er 5—6 Stunden auf Befehl der Aerzte. Solchen Anstrengungen bis in's hohe Alter erlag endlich sein Körper; es trat zu Anfang des Jahres 1808 Entkräftung ein; daher ließ er sich im Mai in's Kloster Schwaz bringen und mit seinem Ordenskleide bekleiden. Am 20. Oct. las er seine letzte Messe und starb wohl vorbereitet am 22. Außer mehreren kleineren Schriften, die nur in den Händen seiner Freunde waren, und einem 1808 angefangenen Werke de juventute religiosa probe educanda hinterließ er sechszehn ungedruckte Schriften. Gedruckt erschienen folgende: 1) Institutiones justitiae christianae. Oenipenti 1774. 4 Bde. 2) Theologia moralis. 8 Bde.; vermehrte Aus-

gabe. Nürnberg 1796. 3) Vindiciae theologiae moralis adversus Recens. Friburg. 1776. 4) Theon und Amyntas 4 Bde. 1788, 1792 und verbessert 1804. 5) Vom Stande der Zernichtung an die Augsburger Kritiker 1794. 6) Aufruf an alle Fürsten und Völker Europa's in Betreff der französischen Angelegenheiten 1795. 7) Anleitung zur christlichen Vollkommenheit 1800. 8) Blut mit Thränen ungleich vergolten, oder vom Leiden Christi 1800. 9) Der hl. Kreuzgang, oder die 14 Stationen 1800. 10) De eligendo vitae statu tractatus 1800. 11) Abhandlung vom letzten Ziele 1801. 12) Etwas über Künste und Wissenschaften 1804. Daß er besser und leichter lateinisch als teutsch schrieb, brachte seine Zeit mit sich. (Siehe Gelehrten- und Schriftsteller-Lexicon der teutschen katholischen Geistlichkeit von Waitzenegger II. Bd. S. 47—71.) [Haas.]

Oberthür, Dr. Franz, war am 6. August 1745 zu Würzburg geboren. Welchen mächtigen Einfluß die frühe Sorge für die Erziehung auf das ganze Leben eines Menschen hat, dieses zeigt in hohem Maße die Lebensgeschichte dieses merkwürdigen Mannes. Seine Eltern waren sehr achtungswerthe Gärtnersleute, ausgezeichnet durch Fleiß, Rechtschaffenheit und Religiosität. Den ersten Religions- und Elementarunterricht ertheilte ihm sein für seinen Stand wohlgebildeter Vater, während die Mutter das weiche Herz des Kindes mit den edelsten christlichen Gefühlen erfüllte. Das war die Grundlage zu dem Leben Oberthür's, welches bis zum hohen Alter von 86 Jahren für alles Gute fortwährend thätig war, ja noch jetzt Segen verbreitet, obschon es bereits für das Diesseits erloschen ist. Wirkte Oberthür in seinen kräftigen Mannesjahren nicht immer so viel Gutes, als er wünschte, so lag der Grund davon theils in den Zeitverhältnissen, die auf ihn einwirkten, theils in seiner eigenthümlichen geistigen Organisation. In dieser herrschte bei vieler Energie des Gemüthes vorzüglich die Einbildungskraft vor. Daher sein Streben nach neuen Anschauungen und Ideen, welche er nicht allein mit voller Seele ergriff, sondern auch mit Enthusiasmus zu realisiren bemüht war. Die Behendigkeit seines Geistes zeigte sich schon in früher Jugend, und sie war es, welche zuerst eine Verwandte des berühmten Würzburgischen Kanzlers Dr. v. Reibelt in einer ihr auf dem Wege gegebenen Antwort entdeckte, und welche später den einflußreichen Mann selbst für Oberthür gewann. Väterlich liebevoll von diesem Gönner aufgenommen, wurde er in dessen Haus mit den angesehensten Herren bekannt, welche in Dr. v. Reibelt's Wohnung den gewöhnlichen Zirkel bildeten. Unter ihnen befand sich der Domcapitular Adam Friedrich Graf von Seinsheim, welcher den vielversprechenden Knaben besonders liebgewann. Der regierende Fürst stirbt, und dieser Graf von Seinsheim wird zum Fürstbischof gewählt. Jetzt steht es in seiner Macht, sich als den edlen Mäcen von Oberthür zu bewähren. Eine vortreffliche Anstalt zur gelehrten Bildung talentvoller Jünglinge war im Julius-Hospitale. Vom großen Fürstbischofe Julius (s. d. A.) für die Vorbildung einzelner armer Talente gegründet, ist dieses Institut, woraus so viele würdige Diener des Staats und der Kirche hervorgingen, von den folgenden Fürstbischöfen so erweitert worden, daß die den Zöglingen — es waren später 30 — zufließende gelehrte Bildung auch die Cultur in den humanistischen und philosophischen Studien umfaßte. Der strenge Ton in Unterricht und Erziehung, der das Ganze beherrschte, war an sich schon von tiefer Wirkung; diese aber ward noch gesteigert durch die Verbindung des Instituts mit den öffentlichen gelehrten Schulen, welche die spitälischen Studenten mit den übrigen Schülern gemeinsam besuchten. Dadurch war nicht nur der Kampfsplatz für den geistigen Wettstreit sehr erweitert, sondern es war auch die öffentliche mit der Privatbildung auf das Vortheilhafteste vereinigt. Welch ein Sporn zur angestrengtesten Dahingabe lag in dieser Vereinigung für den feurigen Oberthür, bei welchem ohnehin eine starke Dosis von Ehrliebe sich vorfand! Uebrigens gefiel es dem lebhaften Oberthür im genannten Institute nicht ganz, da er für seinen regen Geist manches Bildungsmittel vermißte, und manche Form zu beschränkend fand: indessen brachte er doch

volle sieben Jahre darin zu. Oberthür gestand später ein, daß der im Institute herrschende äußere Zwang ihn von mancher Gefahr, excentrisch zu werden, ferne gehalten habe. Mehr und mehr entfaltete sich die Grundrichtung des jungen Oberthür, als er in das Clericalseminar aufgenommen worden war. Die Philosophie, wie sie damals gelehrt wurde, hatte seinen Geist, der höhere Anschauungen suchte, durchaus nicht befriedigt. Hatten früher die classischen Studien sein Gemüth gelabt, so errang nun Oberthür durch die Theologie den Erschwung zu den höchsten Ideen. Um den Geist dieser erhabenen Wissenschaft ganz einzusaugen, und sich darin nach allen Richtungen vollkommen ausbilden zu können, blieb er acht Jahre im Seminar, da er hier, frei von allen Lebenssorgen, ganz dem Drange seines Gemüthes leben konnte. Neben der Theologie betrieb er auch das Studium der Rechtswissenschaft, bot sich ihm doch die Gelegenheit, ein tüchtiger Canonist zu werden. Zum Priester bereits am 23. December 1769 geweiht verblieb Oberthür noch bis zum Jahre 1771 im geistlichen Seminar. In diesem Jahre ward er als Kaplan im Julius-Hospitale angestellt, welche Stelle dem gefühlvollen Oberthür wegen der vielfachen Gelegenheit, seinen leidenden Mitmenschen sich mildthätig zu erzeigen, sehr zusagte, und stets in seiner Erinnerung fortlebte. Allein nur vier Monate sollte sich Oberthür dieser Stelle freuen. Fürstbischof Adam Friedrich behielt die künftige Laufbahn seines Clienten stets im Auge, und sandte ihn am 15. October 1771 nach Rom, um sich dort in die Curialpraxis einzustudiren. Seine Reise ging über Wien durch die bedeutendsten Städte Oberitaliens und war für Oberthür's regsamen Geist außerordentlich bildend. Besonders bot ihm Rom selbst, wo ihn Papst Clemens XIV. freundlich aufnahm und ihn mit den ersten Männern, wie z. B. mit dem nachmaligen Cardinal Zelada, in Berührung brachte, nach mehrfachen Richtungen hin die reichste Bildungsquelle. Nicht allein der Eindruck von Roms Größe und Kunstschätzen, nicht allein das Wecken seines Kunstsinnes, der sich später in der Heimath so lebhaft bethätigte, war es, wodurch sich Oberthür's geistiger Gesichtskreis mächtig erweiterte. Hauptsächlich war es die Idee des Katholicismus, die sich in Oberthür's Seele ausprägte, aber bei ihm sich eigenthümlich gestaltete. Da Oberthür das Großartige der katholischen Kirche mehr mit jugendlicher Phantasie, als mit dem besonnenen, das innere Gefüge erspähenden Geistesblicke sich besah: so erfaßte er dieselbe auch mehr vom Standpuncte eines beglückenden Cosmopolitismus, weniger vom Standpuncte des strengen Theologen, welchem der Einblick in den fein, und doch kräftig gefügten, organisch gegliederten dogmatischen Bau der katholischen Lehre das erste Bedürfniß ist. Dieses Vorwiegen der Phantasie, verbunden mit dem Hervorheben der ästhetischen Seite des katholischen Elements, erzeugte bei Oberthür das Zurücktreten theologischer Schärfe und Sicherheit, ein Mangel, der sich fast in allen theologischen Schriften Oberthür's kundgibt, woran freilich außer der gerade herrschenden theologischen Bildungsart die Anschauung der damaligen sich aufgeklärt nennenden Periode überhaupt einen guten Antheil haben mochte. Auch in Rom entsprach nicht Alles den idealen Anforderungen Oberthür's; besonders auffallend war ihm die Vernachlässigung der Volkserziehung und die unzureichende Sorge für einen eindringenden christlichen Volksunterricht, welcher Oberthür's Seele als eine Hauptaufgabe des Priesterberufs vorschwebte, eine Aufgabe, zu deren Verwirklichung im eigenen Vaterlande ihm bald Gelegenheit sich bieten sollte. Kaum von Rom (am 9. Juli) zurückgekommen, ward Oberthür schon im August 1773 von seinem fürstlichen Gönner zum Vicariats- und Consistorialrath ernannt — die Ernennung zum wirklichen geistlichen Rathe erfolgte im J. 1782. Mitglied dieses damals einflußreichen geistlichen Collegiums suchte Oberthür seine genial aussehenden Ansichten zu Geltung zu bringen, während er andrerseits von seinen ältern, durch vieljährige Erfahrung bewährten, besonnenen Collegen Vieles zu lernen Gelegenheit hatte. In demselben Jahre wird die Gesellschaft Jesu aufgehoben; Oberthür erhält unter dem 8. November die wichtige Professur der Dogmatik übertragen. Im J. 1774 am

4. Juli wird Oberthür zum Doctor utriusque juris, und am 11. Juli zum Doctor der Theologie promovirt, nachdem er bereits Baccalaureus gewesen, und im Jahr 1771 die Schrift: „De diverso juris Germanici ad civile Romanum et canonicum commune habitu“ herausgegeben hatte. Schon damals stand Oberthür im Geruche der Neologie. Als Professor hatte er nun alle Gelegenheit, seine im später erschienenen sechsbändigen Werke: Idea biblica ecclesiae Dei, entwickelten Ansichten seinen Zuhörern mitzutheilen. Hierüber sagt Bönicke im zweiten Theile seines Grundrisses einer Geschichte von der Universität zu Würzburg S. 219: „Oberthür verließ in seinem Lehramte die viele Jahre hindurch gewöhnliche Bahn, brach sich eine eigene, und wagte in einer Wissenschaft, welcher die Gränzsteine so genau gesetzt sind, Reformation, und zwar nach einem Plane, der nicht nur sämmtliche zur Theologie gerechnete, sondern auch die den theologischen Studien entweder untergeordneten oder sonst vorausgehenden Wissenschaften umfaßte. Seine Encyclopaedia und Methodologia theologica (von welcher der erste Theil, die Encyclopädie, 1786 zu Würzburg erschien) legt diesen Plan in seinem ganzen Umfange und in allen Bestandtheilen deutlich, und in einem, so weit es die Materie erlaubt, fast classischen Lateine vor u. s. w.“ Auch die äußern Verhältnisse waren den reformatorischen Bestrebungen Oberthür's günstig. In demselben Jahre — 1773 — war schon die dritte Auflage von Basedow's (des bekannten Coryphäen der damals aufblühenden philanthropinistischen Schule) Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker erschienen, eines Buches, welches sich als ein Universaldirectorium für eine vollkommene, der Bildungsstufe des Jahrhunderts angemessene Volkserziehung ankündigte. Das Elementarwerk sollte (laut der Vorrede) ohne allen Anstoß des Gewissens nicht nur für Kinder aller Christen, sondern auch der Israeliten und Mahommedaner vollkommen brauchbar, und nur der Unterricht in einer geoffenbarten Religion ausgeschlossen sein. Aber auch der Unterricht hierin soll in der Form desjenigen allgemeinen Christenthums ertheilt werden, welchem keine Kirche widerspricht! Bekannt ist der Beifall, mit welchem diese mit so viel Glanz und Zuversicht angekündigte neue Reformation des Menschengeschlechtes in allen Ländern, und leider selbst von katholischen Geistlichen aufgenommen wurde. Wie sich's leicht denken läßt, der reformlustige Oberthür war Einer der Ersten, der nach der gepriesenen Panacee griff, da sie so gut in seinen Ideenkreis paßte. Dieser Eindruck gewann neue Nahrung durch den warmen Antheil, welchen seine hohen Gönner Fürstbischof Adam Friedrich und Hofkanzler v. Reibelt an der Verbesserung des Schulwesens nahmen. Der Letztere hatte zu diesem edlen Zwecke ein Kapital von 30,000 fl. dem Fürsten übergeben, auch Adam Friedrich vermachte zum Fonde des neu errichteten Schullehrer-Seminars aus seiner Privatcasse 30,000 fl., von welchen er bis zu seinem Tode die Zinsen mit 5 vom 100 entrichtete. Zwar huldigte man höhern Orts nicht den Ansichten Basedow's, sondern jenen vom Abt Felbiger (s. d. A.), wie es in der Vorrede zu dem 1773 (zu Würzburg bei Stahel) herausgegebenen Werke: „Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeigen rechtschaffener Schulleute, um in den Trivialschulen der Städte und auf dem Lande der Jugend nützlichen Unterricht zu geben“ ausgesprochen ist: aber man stimmte überein in dem Princip: die Erziehung und der Unterricht des Volkes muß verbessert, somit das Schulwesen gehoben werden. Im J. 1771 ward ein Schullehrer-Seminar errichtet, auch eine eigene Schulcommission niedergesetzt, die über alles Wichtige im Schulwesen an den Fürsten zu berichten hatte. Im J. 1774 erschien eine treffliche Schulordnung für die niedern Stadt- und Landschulen; bei dem Gymnasium wurde der vom unsterblichen Geschichtschreiber der Teutschen Ignaz Schmidt verfaßte Schulplan eingeführt. Vom Fürsten bis herab zum untersten Mitgliede der Schulcommission herrschte der regste Wetteifer für die Hebung des Schulwesens. Für dessen Vervollkommnung scheute vor Allen Oberthür kein Opfer, hatte ihm ja sein fürstlicher Mäcenas auch reichliche Mittel verliehen vornämlich durch die einträgliche Präbende eines Capitulars im

Stifte Haug, welche Oberthür auch wirklich für die Förderung von Schul- und Künstlerzwecken auf die edelmüthigste Weise verwandte, wobei ihm überdieß seine ausgedehnte Verbindung mit den trefflichsten Gelehrten des In- und Auslandes wohl zu Statten kam. Eine reiche Gelegenheit zum Wirken fand Oberthür auch in der Regierungsperiode des großen Fürstbischofs Franz Ludwig, welcher es sich zum erhabenen Lebensziele gesetzt hatte, in Bezug auf die Förderung des leiblichen und geistigen Wohles seines Volkes in die Fußstapfen seines großen Vorgängers Julius einzutreten. Zur Realisirung dieses Zieles verwendete Franz Ludwig von Erthal die so bedeutenden Einkünfte seiner Privatbesitzungen, sowie die durch möglichste Einschränkung seines Hofhaushaltes erzielten Erübrigungen. Fr. Ludwigs höchste Lebensaufgabe ging auf die Bildung und wahrhaft beglückende Veredlung seines Volks. In seinem Testamente fordert er seinen Nachfolger auf, das von ihm begonnene Werk weiser Volksaufklärung fortzusetzen, und vermachte dem Schulfonde aus seinem Privatvermögen 20,000 fl. Viel kam nun darauf an, daß der weise Fürst auch Männer fand, welche auf seine Ideen eingingen, und auf deren Verwirklichung hinstrebten. Ein solcher Mann fand sich an Oberthür. Daher die Zuneigung und das große Vertrauen des Fürsten zu ihm. Schon war durch fürstliche Fürsorge das Schulwesen auf dem Lande wesentlich verbessert, als noch die Stadtschulen mancherlei Gebrechen und Mängel darboten. Der Fürst ernannte zum Director dieser Schulen den geistlichen Rath Oberthür, und beauftragte ihn mit der Reform derselben. Der vollständige Plan dieser Reform findet sich im Berlinischen Magazin der Künste und Wissenschaften (1. Stück des 2. Bandes); im Wesentlichen in der Einleitung von Köl's Handbuch zum Studium der teutschen Sprache und Literatur S. XXV ff., sowie im erwähnten Grundriß einer Geschichte von der Universität zu Würzburg von Bönicke (2. Th. S. 274 ff.). Oberthür's Plan ging abgesehen vom Formellen auf Erweiterung des Unterrichts, auf bessere Unterrichtsmittel und Methode, auf Errichtung von Mittelschulen (Anstalten zwischen der gemeinen Trivial- und der gelehrten Schule). So vermochte Oberthür in beiden Hauptrichtungen der Bildung, in jener des Volksschulwesens, und in der als öffentlicher Lehrer an der Universität seine Thätigkeit zu entfalten, und, wie der damals noch unschuldiger klingende Ausdruck hieß, „Aufklärung“ im katholischen Volke zu verbreiten. Daß übrigens in diesem Streben, Aufklärung zu verbreiten, die Gränzscheide zwischen genug und zu viel fein gezogen ist, und leicht übersprungen werden kann, zeigte sich selbst an dem frommgläubigen Fürstbischof Franz Ludwig. Sein übersorgsamer Eifer und die Eile, womit er das Licht der Kantischen Philosophie für seine Universität von Königsberg her holen ließ, beweisen wenigstens, daß man auch in der Reform der Wissenschaft sich Zeit lassen und Vorsicht gebrauchen müsse. Uebrigens überbot Oberthür seinen fürstlichen Herrn bei weitem in der vorwärts drängenden Hast, im Sinne der neuen Aufklärung auf dem Gebiete der Volksbildung, ja selbst auf dem Gebiete der Religion, den breiten Weg der Reformen zu eröffnen. Blieb Franz Ludwig bei seinem Streben, manches Alte mit einem bessern Neuen zu ersetzen, im Herzen immer streng katholisch gesinnt: so mischte sich bei Oberthür doch allzu viel Subjectives und selbst Profanes in die Neuerungsprojecte, von denen er voll war. Oberthür's Absichten bei seinen religiös-kirchlichen Verbesserungsplänen waren gewiß gut gemeint; fast durchgehends mochte irgend ein irenischer Zweck seiner Seele vorschweben, allein sie waren zu wenig durchdacht, nicht recht anwendbar, sprangen mit der katholischen Wahrheit manchmal ziemlich leichtsinnig um, und setzten sich der Gefahr aus, in den großen Kessel der Religionsmengerei hinabzufallen. Nach Oberthür sollten alle, die Christen in den verschiedenen Confessionen trennenden, Differenzen schwinden; Alle sollten sich vereinen im gegenseitig beglückenden Brüderbunde. Unter dieser wohlgemeinten Idee sank aber leider! Oberthür's Katholicismus zum formlosen Cosmopolitismus herab. Hiernach modelte er seine idea biblica ecclesiae Dei, die Bibel benützend zum Beleg für seine Ansichten, statt diese aus jener zu schöpfen. Daher

seine in vielen wesentlichen Puncten von den Grundlehren der katholischen Kirche abweichende Erklärung der Dogmen in seinen Vorträgen über Dogmatik; wobei das von Herder ausgesprochene, von ihm adoptirte Princip: „Hinweg Herkommen! Jeder Lehrer muß seine eigene Methode haben“ als Führer ihm diente. Eine solche Aufklärung konnte der große Fürstbischof, nach seinem Geiste und nach seiner Stellung, nicht wollen und nicht dulden. Zwar hatte der Fürst eine höchst liberale Erziehung und Bildung erhalten, besonders unter dem freisinnigen Kirchenrechtslehrer Dr. Barthel, welcher öfter erklärte, zum Lehramte des Kirchenrechts wisse er keinen Fähigern als Franz Ludwig von Erthal. Allerdings sollte nach dem Willen des Fürsten die theologische Facultät für den Fortbau der Wissenschaft sorgen, aber sein fürstbischöfliches Ordinariat sollte jeder schädlichen Ueberschreitung vorbeugen; der Geist des Fürsten selbst wachte, daß kein Theil seine Gränze überschritt. Jetzt hielt der Fürstbischof sein Einschreiten für pflichtmäßig. Der Fürst, ein großer Menschenkenner, überzeugt von den auflösenden Folgen eines dem Positiven feindseligen Princips, und gewissenhaft ängstig, sein Volk vor religiösem Verderben zu bewahren, wandte Alles an, um zuerst auf gütlichem Wege den sonst von ihm geachteten Lehrer Oberthür zur Einschlagung eines andern Wegs zu vermögen. Allein das gelang ihm nicht. Da wollte er Oberthür'n eine andere Stellung anweisen. Der Fürst ging nämlich gerade mit dem Plane um, eine über das ganze Fürstenthum verbreitete Anstalt unter dem Namen „Armeninstitut“ zu gründen, wo jeder schuldlos Dürftige Arbeit und Unterstützung erhalten sollte. Die Hauptanstalt sollte in der Residenz sein, Oberthür sollte bei dieser Anstalt Präsident werden, dafür von seiner Professur zurücktreten. Allein Oberthür erklärte schriftlich dem Fürsten: „er fühle, daß das Lehramt der ihm von Gott gegebene Beruf sei, von welchem er sich nicht trennen dürfe.“ Darauf schrieb ihm der Fürst im ernsten Tone, daß er und Oberthür nicht mehr Freunde sein könnten, da er nach seiner Ueberzeugung und Stellung das gegründete Positive schützen müsse, welches Oberthür durch seine dogmatischen Ansichten so sehr gefährde. Doch entfernte er Oberthür nicht durch einen Machtspruch vom Lehrstuhle, was doch in seiner landesherrlichen Befugniß lag, sondern beschränkte ihn nur auf den Vortrag der Dogmengeschichte, indem er die Dogmatik einem andern Lehrer übertrug. Noch mehr indignirte Oberthür seinen Fürsten, als er bei der Ernennung des Freiherrn von Dalberg — des spätern Fürst-Primas — zum Coadjutor des Erzbisthums Mainz die Verdienste dieses um die Beförderung des Würzburgischen Schulwesens in einer academischen Rede so hervorhob, daß er den großen Leistungen Franz Ludwigs in diesem Fache zu nahe trat, so daß der Fürst sich gezwungen sah, die Angaben Oberthür's zu widerlegen. Diese Spannung zwischen dem Fürsten und Oberthür konnte für den letztern nur unangenehme Folgen haben. Zwar war Fr. Ludwig zu groß für eine Entgeltung an Oberthür, dessen Leistungen er anerkannte: allein hatte Oberthür schon früher manche Gegner, welche zum Theil das Vertrauen, das Oberthür beim Fürsten genoß, abgehalten hatte, offen gegen ihn zu verfahren, so mehrten sich jetzt diese Gegner nicht nur, sondern auch die vorher Schüchternen traten nun offen gegen ihn auf. Von Seite seiner katholischen Mitbrüder sich mißkannt und verfolgt wähnend, wandte sich Oberthür desto mehr dem protestantischen Norden zu, und wollte hier seine cosmopolitisch-christliche Verschmelzungs- und Verbrüderungs-Theorie geltend machen, überzeugt, daß er hier eine ernstere Würdigung finden würde. Aber Oberthür täuschte sich; die ganz differente Anschauung der orthodoxen Protestanten von der ecclesia Dei sträubte sich gegen die Oberthür'schen katholisch-dogmatischen Ansichten. So setzte sich Oberthür einen unglücklichen Standpunct zwischen den beiden Confessionen. Daher seine vielen betrübenden Lebenserfahrungen, sein unverdientes Mißkanntwerden von mancher Seite, und die Hemmnisse, welche sich auch seinen besten Absichten entgegenstellten. Daraus läßt sich auch erklären, warum Oberthür 1803 bei der Organisation der Universität unter der churfürstlich bayerischen Regierung, da der Ultra-Liberalismus vorherrschte, seine Professur eben so verlor, als

im J. 1809, wo man wieder den streng katholischen Maßstab anlegte, nachdem er dieselbe vom J. 1805 bis zu diesem Jahre wieder versehen hatte. Doch nichts vermochte Oberthürs Muth ganz zu brechen, und seinen Drang zum Wirken zu hemmen. Er nahm an allen literärischen Feierlichkeiten, öffentlichen Disputationen, Promotionen, Prüfungen, Preisevertheilungen u. s. f. den lebhaftesten Antheil, und unterstützte strebsame junge Männer auf jede Weise als edler Menschenfreund. Es entstand nicht leicht ein Bildungsinstitut in seiner Vaterstadt, wozu er nicht den ersten Anstoß gegeben. Das gilt unter andern auch von der Gründung der sog. „Harmonie", einer durch vielseitige Lectüre das Bedürfniß der höheren Stände befriedigenden Anstalt. Vielbedeutend und nachhaltig ist das Verdienst, das sich Oberthür (im J. 1806) als Gründer der Gesellschaft „zur Vervollkommnung der mechanischen Künste und Handwerker" und der damit verbundenen Sonn- und Feiertagsschule erwarb. Die Vortheile dieser Anstalt, deren Statuten Oberthür entwarf, und mit der Geschichte derselben 1809 herausgab, haben sich in neuerer Zeit noch bedeutend gesteigert durch den Anschluß der k. Kreis-Landwirthschafts- und Gewerbsschule an den erwähnten polytechnischen Verein. Ebenso war Oberthür stets bestrebt, die Verdienste tüchtiger Franken hervorzuheben, um dadurch Nacheiferung zu erwecken. Er sammelte daher die Bildnisse verdienstvoller Männer und Frauen, welche er in einer Schrift (Würzb. 1826) beschrieb: deßgleichen erschien zu Würzburg 1784 (und im J. 1824 bei Seidel in Sulzbach viel vermehrt) von Oberthür die Lebensgeschichte des ehemaligen Universitätslehrers Ulrich, der durch Einführung des Kartoffelbaues in Franken sich hochverdient machte. Oberthür veranstaltete ein besonderes, von der ganzen Schuljugend mitgefeiertes kirchliches Fest an der Stelle, wo Ulrich den ersten Acker mit dieser Frucht besäet hatte. Gleiche Tendenz haben die Schriften: Mich. Jg. Schmidts, des Geschichtschreibers der Teutschen, Lebensgesch. Hannover 1802; Johann Klör, ein merkwürdiger Landmann in Franken, Sulzb. 1818; die Bayern in Franken und die Franken in Bayern (Nürnb. 1804) geschrieben, als Würzburg unter die churfürstlich bayerische Regierung kam. Eine andere Schrift: Die Franken im Auslande, woran er viele Jahre arbeitete, ist noch im Manuscripte vorhanden. Als der berühmte Professor der Chirurgie zu Würzburg Caspar Siebold vom Kaiser in den Adelsstand erhoben wurde, hielt Oberthür auf der Universität die Festrede: „Academia et universa Patria novo ornamento aucta" (bei Goebh. 1803 erschienen), worin er das verdienstvolle Leisten vieler gelehrten Franken erörtert. Ebenso findet man beinahe alle ausgezeichneten Männer des Würzburgischen Clerus in der zu Würzburg bei Richter 1827 erschienenen Schrift: „Cleri Wirceburgensis ecclesiae universitati specialis suae sub s. Chiliani auspiciis initae fraternae consociationis saecularia festa ... celebranti adplaudit Fr. Oberthur". Von seinem Interesse für vaterländische Geschichte und seiner speciellen Kenntniß zeugt sein Taschenbuch für Geschichte, Topographie und Statistik Frankenlands, besonders dessen Hauptstadt Würzburg für die Jahre 1795, 96 und 97 (Würzburg, Weimar und Erlangen). Selbst im ästhetischen Gebiete lieferte Oberthür Einiges. Dazu gehört: „die Minne- und Meistersänger aus Franken, als Entwurf zu einem vaterländischen Geisterdrama mit Gesang und Instrumentalmusik, in drei Aufzügen" Würzburg 1818; ferner: „die Feier des dem Andenken des hl. Kilianus und seinen Gesellen gewidmeten achten Tages des Julius" u. s. w. Würzburg 1825. Aus seinem Streben, die religiöse Bildung zu fördern, ging folgende Schrift hervor: „Auch den trefflichsten Erziehungsanstalten fehlt noch Vieles" u. s. w., eine gekrönte Preisschrift, Leipzig 1808. „An die dienende Classe meiner Mitmenschen, vorzüglich vom weiblichen Geschlechte" ꝛc. Würzburg 1819. Ebenso: „Ansichten von den neuesten, merkwürdigsten Erscheinungen im Gebiete der Menschheit, besonders von den Bibelgesellschaften" u. s. f. Sulzb. 1823, sowie viele andere Erörterungen und Gelegenheitsreden. Von diesen mögen hier nur berührt werden: „Zwei Reden, gehalten zu Weimar in der katholischen Kirche unter der

Messe", Weimar 1815, wo er die edle Absicht hatte, nebst der Erbauung bei dem von ihm gehaltenen Gottesdienste die Würde der katholischen Kirchenfeier und ihren Eindruck zu zeigen, was ihm leider! wie er sich äußerte, nicht nach Wunsch gelang, weil die mitfungirenden Geistlichen ihre Dienste geistlos verrichtet hätten. Erhebender in ihrer Wirkung war jene Rede, welche er bei der öffentlichen Taufe von Katechumenen — eines mit seinen drei Söhnen zum katholischen Glauben übergetretenen israelitischen Vaters und seines Bruders vor dem Eingange in die Kirche des Stiftes Haug mit sichtbarer Geistesfreude hielt. Oberthür war begeistert von der ästhetischen Verklärung des katholischen Cultus; diesen in seiner Herrlichkeit und tiefen symbolischen Bedeutung erscheinen zu lassen, dazu bot sich ihm die Gelegenheit dar bei der neuen Organisation der Domcapitel in Bayern, wobei auch Oberthür im J. 1821 zum Domcapitularen und Capitelstheologen ernannt wurde, welche Stelle er bis an sein Ende — am 30. August 1831 — bekleidete. Seine Reform-Ideen sprach er aus in seiner Schrift: „Meine Ansichten von der Bestimmung der Domcapitel, und von dem Gottesdienste in den Cathedralkirchen" (Würzb. 1826), welche Schrift zu Rom unter die verbotenen Bücher eingereiht wurde. Oberthür suchte der Feier der erhabensten katholischen Feste, z. B. des Frohnleichnamsfestes u. s. w. eine würdigere Einrichtung und Abwechslung zu geben; auch die gesunkene Dommusik sollte gehoben werden. Daß seine Reform-Pläne auf mehrfache Hindernisse stießen, und bloße Ideen blieben, läßt sich leicht denken. Sehr ausgeprägt war bei Oberthür der Wohlthätigkeitssinn. Wer zählt die Tausende, welchen er seine milde Hand bot, die er aus dem Ruine rettete, aus gedrückten Verhältnissen befreite? Das vermochte Oberthür nur durch seine eingeschränkte Lebensweise. In der Kost war er sehr einfach, in der Einrichtung von allem Luxus entfernt. Obschon seine Hand stets zum Geben sich ausstreckte, mehrte sich dennoch sein Vermögensstand, so daß aus seiner Verlassenschaft 24,350 fl. verzinsliche Capitalien angelegt werden konnten zu einer Stiftung, welche er in seinem Testamente zur Unterstützung der Armen in seiner Vaterstadt bestimmt hatte, im Besondern zu folgenden Zwecken: zur Beschäftigung von Armen, die arbeiten können; zur Unterstützung von Armen, die nicht zu arbeiten vermögen; zu Vorschüssen für Handwerker, welchen es an Capital fehlt; zu Beiträgen, um Künstler und Handwerksleute zu unterstützen; zur Belohnung von braven Mägden ꝛc. Nebstdem verordnete er, daß jährlich 12 fl. als Beitrag zu dem von ihm begründeten polytechnischen Vereine sollen entrichtet werden, um so auch nach seinem Tode ein theilnehmendes Mitglied der Anstalt zu sein. So wird Oberthür als mildthätiger Stifter in seiner Heimath fortleben. — Während Oberthür in alle Seiten des practischen Lebens mit stets edelmüthiger Thätigkeit eingriff, war er auch sehr eifrig mit der Literatur beschäftigt, und zwar mit solchen gelehrten Werken, deren Umfang schon eine anstrengende Arbeit voraussetzt. Ein hohes Verdienst erwarb sich Oberthür um das patristische Studium durch die bequeme Ausgabe der polemischen Schriften der Väter, wobei er vorzüglich die Mauriner-Ausgaben zu Grunde legte. Sie erschienen unter dem Titel: Opera polemica Sanctorum Patrum de veritate religionis Christianae contra Gentiles et Judaeos. Die Sammlung der griechischen Väter begreift Justin den Martyrer und die übrigen Apologeten (Tom. I—III), Clemens von Alexandrien Tom. IV—VI, die übrigen Bände enthalten des Origenes Werke. Die lateinische Sammlung enthält die Schriften Tertullians, Cyprians, Arnobius, Lactantius, Hilarius und Optatus, zusammen mit der griechischen Sammlung 34 Bde. (Ladenpr. 80 fl.). Auch die Ausgabe von den Werken des Flavius Josephus besorgte Oberthür nach der Havercampischen Edition, Lips. 1782—85. 3 Tom. 8. Er versprach dazu einen Commentar; allein nach seinem Tode fand man im Exemplare des Herausgebers zwischen den Druckseiten nur eine Menge von Blättern eingelegt, worauf die Annotationen zu den einzelnen Stellen geschrieben waren. Zwar hatte Oberthür in seinem Testamente angeordnet, dieser Apparat zu Flav. Josephus solle nach seinem Tode herausgegeben,

und der Ertrag seiner (der Dr. Oberthür'schen) Wohlthätigkeitsstiftung zugewendet werden. Allein das geschah nicht, weil man das Meiste schon in den neuern Ausgaben gethan glaubte. Für die zu Hamburg bei Bohn herausgekommene neue Ausgabe von Fabricii biblioth. graeca bearbeitete Oberthür die Literärgeschichte des Josephus. Die von Fries aus Josephus gemachten und in 3 Bänden zu Altona erschienenen Uebersetzungen begleitete er mit drei Vorreden. Oberthür's erste theologische Schrift: Dogmaticae et Polemicae pars una. Theologia revelata, Wirceb. 1776 — erschien bei der Gelegenheit, als Franz Leibes das theologische Baccalaureat empfing. Oberthür hatte den Plan entworfen, die ganze Dogmatik in die Theologia revelata, und in die Anthropologia revelata einzutheilen, eine Eintheilung, die bei seinen Collegen bald Anstoß erregte. Den Grundriß zu seiner theologischen Encyclopädie und Methodologie entwarf Oberthür im J. 1783; die Encyclopaedia selbst erschien 1786. Dieselbe mißfiel jedoch wegen der vielen Allotria so sehr, daß der zweite Theil, die Methodologia, nicht erschien. Sein umfassendstes Werk ist seine Idea biblica ecclesiae Dei, wovon der erste Band zu Würzburg 1790, der zweite zu Salzburg 1799, der dritte zu Rudolstadt 1806, der vierte bis sechste zu Sulzbach 1817—21 erschien. Schon dieses Auseinander von Zeit und Ort des Druckes mag auf das Durcheinander der im Werke sich tummelnden Ideen schließen lassen. Buchhändler Seidel in Sulzbach, der letzte Käufer des Werks, ließ 1818 die drei ersten Bände umdrucken. Das Nähere über dieses und die folgenden Oberthür'schen Werke enthält die treffliche Schrift des Herrn Oberbibliothecars an der Universität zu Würzburg, Dr. Ant. Ruland: „Series et vitae Professorum ss. Theologiae, qui Wirceburgi a fund. Academia usque in ann. 1834 docuerunt." Die „biblische Anthropologie" von Oberthür erschien zu Münster in 5 Bänden 8. 1807—10. Vom ersten Bande veranstaltete der Verfasser im J. 1826 als 81jähriger Greis, die zweite Auflage. In der Vorrede recurrirt er auf die „biblische Theologie", welche ihm (seinem System gemäß) der erste Theil der Dogmatik war. Er spricht den Wunsch aus, selbst noch die biblische Theologie vollenden zu können, oder daß wenigstens ein Anderer das opus posthumum pflege. Beides ist nicht eingetroffen. Im J. 1828 ließ Oberthür in Augsburg bei Kollmann seine „theologische Encyclopädie" rc. — eine teutsche Umarbeitung der bereits erwähnten lateinischen Encyclopaedia — erscheinen; und in demselben Jahre trat er auch mit seiner theologischen Methodologie hervor, worin er mit greisenhafter Geschwätzigkeit viel von sich und seinen Werken spricht. — Bei aller literärischen Thätigkeit und vielfach verzweigter practischer Wirksamkeit unterließ es Oberthür nicht, mit seinen Freunden und Bekannten den lebhaftesten Briefverkehr — „commercium epistolicum" — wie er es nannte, zu unterhalten. Unter seinem Nachlasse fanden sich Tausende von Schreiben von den angesehensten Familien, und den verschiedenartigsten Gelehrten. So stand Oberthür in Correspondenz mit mehreren Familien des fränkischen Adels, besonders mit der von Rotenhan'schen Familie. Er stand in Briefwechsel mit dem geistlichen Rath Huth in München, mit Danzer in Salzburg, mit dem Philosophen Bardili (Gegner Schellings) in Stuttgart, mit Herrn v. Spiegel in Cöln, dem er Wecklein für die Facultät in Münster empfahl; mit den liberalen Professoren in Mainz Dorsch, Forster u. a. Ohnehin stand O. in enger Beziehung zu den bedeutendsten nordteutschen Gelehrten, unter andern mit Meiners und Eichhorn in Göttingen, mit Henke in Marburg rc. Auch machte er vielfach Reisen zu seinen gelehrten Freunden; länger andauernde Besuche machten ihn sehr bekannt mit vielen auswärtigen Familien und vertraut mit den nordteutschen Verhältnissen. Sein öfterer Aufenthalt in Weimar, dem damaligen teutschen Athen, brachte ihn in die Nähe der dort weilenden Dichter-Coryphäen und anderer großen Geister. Daß sich Oberthür hierauf etwas zu gut that, kann man seiner Eitelkeit wohl verzeihen. Uebrigens hatte diese auch manche Geduldprobe zu bestehen, und manche Demüthigung zu erfahren, so insbesondere von Göthe. Der gutmüthige Oberthür

war naiv genug, derlei fatale Anläufe seinen Freunden zu erzählen. Mag Vieles in Oberthürs theologischen Werken die strenge Kritik nicht aushalten, mag man am Schriftsteller Oberthür Schärfe der Begriffe und strenggläubige Nüchternheit vermissen: der Mensch Oberthür bleibt immer achtungswürdig, sein edles Herz hat schöne Werke ausgeführt. Nur da, wo an Geist und Herz zugleich wenig Menschen beglückender Gehalt, aber desto mehr Einbildung hervortritt, nur da könnte herber Tadel Entschuldigung finden. Biographisches über Oberthür enthält unter andern Schriften auch das Felder-Waitzenegger'sche Gelehrten-Lexicon (jedoch nur bis zum J. 1820), und die erwähnte Schrift des Herrn Dr. Ruland, welche den Oberthür'schen Lebensabriß mit den treffenden Worten schließt: „Vir imprimis apud Exteros notus magisque quam apud suos celebratus, immo et decantatus, multa, permulta scivit — sed non ex justo ordine tradidit. Vir simplicis bonique cordis, communi publicaeque urbis et orbis utilitati vivens, sed ambitione haud parva laborans. In dogmate aeque ac in omnibus, quascunque attigit, disciplinis suo indulgens ingenio, proferendi semper semperque nova, studio actus, maxime est gavisus laudari et exaltari ab iis, qui erant alienae Confessionis. Sed quis est, qui omnino omnes expleverit partes!" [Dür.]

Oblaten nennt man kleine, aus feinem Waizenmehl gebackene ungesäuerte Brode von runder Gestalt, welche während der hl. Messe vom Priester consecrirt, und dann als Communion unter die Gläubigen vertheilt werden. Dasjenige, welches der Priester sumirt, oder das zur Anbetung in der Monstranz ausgesetzt wird, ist etwas größer, als diejenigen, welche von den Gläubigen genossen werden. Ehemals, wo es noch Sitte war, daß die Gläubigen die Opfergaben selbst brachten, und auf den Altar legten, mögen die Brode, die zum hl. Abendmahle ausgeschieden wurden, von dem gewöhnlichen Brode nicht viel verschieden gewesen sein. Nachdem aber die Altardiener selbst die Opfergaben zu besorgen hatten, gaben sie denselben die schönere runde Form (als Symbol der Vollkommenheit) und brachten auch mehrfache symbolische Verzierungen auf der Oberfläche der Brode an, wie das Bild eines Lammes, einer Siegesfahne (s. den Art. Abendmahlsfeier). Den Namen erhielten die Oblaten (προσφορά) von der alten Gewohnheit, daß sie von Laien beigebracht oder geopfert (offerre) wurden, während sie von ihrer Bestimmung, als eucharistisches Opferbrod zu dienen, Hostien heißen. In der lateinischen Kirche werden, da Christus das hl. Abendmahl zur Osterzeit der Juden einsetzte, wo ihnen das gesäuerte Brod verboten war, ungesäuerte Brode verwendet, bei den Griechen dagegen gesäuerte. Vrgl. die Art. Azymiten, und hochwürdigstes Gut. [Dür.]

Oblaten della torre de Spechi, s. Francisca Romana.

Oblaten, Oblati (Mönche), s. Conversi, Hirschau und Borromäus.

Oblationen (von offerre, opfern) nannte man in der Kirchensprache die freiwilligen, gottgeweihten Gaben, welche die Gläubigen zur Bestreitung der Kirchenbedürfnisse, zum Unterhalte der an der Kirche angestellten Cleriker und zur Unterstützung der Armen theils in Naturalien theils in Geldbeiträgen leisteten. Man unterschied aber unter diesen Widmungen insbesondere diejenigen Opfer, welche man zunächst zur Feier des eucharistischen Mahles an Brod und Wein auf den Altar selbst niederlegte, wovon ein Theil sofort bei der hl. Messe zur Communion des Priesters und der Gläubigen consecrirt, ein Theil zu gesegneten Broden für Abwesende (s. Eulogien, Bd. III. S. 750), das Uebrige anfänglich zur Ausrichtung der gemeinsamen Liebesmale (s. Agapen, Bd. I. S. 127), später zur Vertheilung an die Cleriker und Gemeindearmen verwendet wurde. Dergleichen Altaropfer betrachtete man indeß nicht bloß als Gewissenspflicht oder gottschuldigen Tribut der Dankbarkeit, sondern auch als ein ausschließliches Recht der in der kirchlichen Gemeinschaft stehenden Gläubigen; so daß von Häretikern, öffentlichen Sündern und schwereren Büßern, weil sie an der hl. Opferhandlung sich nicht betheiligen durften, auch keine Oblationen

angenommen wurden, und ebenso die Opfergaben zu Seelenmessen pro defunctis auch nur für solche Abgeschiedene dargebracht werden konnten, welche in communione ecclesiae das Zeitliche gesegnet hatten. Neben diesen eigentlichen Oblationen oder Altaropfern im engeren Sinne brachten die Gläubigen zu dem obenerwähnten dreifachen Zwecke von Zeit zu Zeit auch andere freiwillige Opfer theils an Naturalien namentlich nach einer aus dem A. T. stammenden, bei den Israeliten aber gesetzlich eingeführten Sitte die Primitien gewisser Thiere und jeglicher Felderzeugnisse (s. Erstlinge, Bd. III. S. 694), Wein, Oel, Getreide, Garten- und Baumfrüchte; dann verschiedene animalische Producte, Wachs, Honig, Eier, Butter, Käse 2c.; theils in wöchentlichen, monatlichen, jährlichen Geldbeiträgen und außerordentlichen Spenden; welche Opfer entweder in den hiefür bereitstehenden Opferkasten (corbona) eingelegt, oder bei besonderen Anläßen und für bestimmte geistliche Verrichtungen, wie Taufen, Trauungen, Aussegnungen, Provisuren, Beerdigungen 2c. dem Bischofe oder fungirenden Priester als freiwilliges Honorar für seine Bemühungen behändiget wurden. Alle diese freiwilligen Reichnisse haben sich größtentheils, wenngleich in veränderter Form, erhalten. Die Opferungen von Brod, Wein, Wachs, während der eucharistischen Feier verwandelten sich nach und nach regelmäßig in Geldspenden, welche theils nach verschiedenen Intentionen für Lebendige und Abgestorbene als Meßstipendien (s. d. Art.) verabreicht, theils während des sonn- und festtäglichen Pfarrgottesdienstes, bei Hochzeit-, Votiv- und Seelenmessen von den Anwesenden, soviel ihrer sich daran betheiligen wollen, der Reihe nach auf den Altar niedergelegt werden. Es blieben aber auch neben diesen Geldopfern in manchen Gegenden, zumal auf dem Lande, noch gelegenheitliche Naturalopfer in Brod, Wein, Wachs, besonders bei Hochzeitämtern und Seelengottesdiensten fortwährend in Uebung. An die Stelle der beliebigen Gaben für andere sacramentale Handlungen und sonstige gottesdienstliche Functionen traten die jetzt gesetzlich oder durch Observanz geregelten Stolgefälle (s. Stolgebühren). Die Primitien dagegen und anderweitigen Opfer in Naturalien, wie sie ehemals bestanden, kamen allmählig zum Theil ganz außer Gebrauch, oder haben sich zum Theil in der Gestalt freiwilliger Sammlungen erhalten, wie die hie und da noch üblichen jährlichen Collecten von Eiern, Flachs und anderen animalischen und vegetabilischen Producten (s. Collecten, Bd. II. S. 666, woselbst auch über die heutige Zueignung aller dieser Oblationen das Nöthigste erinnert wurde). [Permaneder.]

Obleien, s. Obedienzen.

Obotriten, ihre Bekehrung zum Christenthum. Die Obotriten, auch Abotriten, Abodriten und Wagrier, ein slavisch-wendischer Volksstamm, wohnten zwischen der unteren Elbe und der Ostsee, in dem heutigen Mecklenburg. Ihre Nachbarn waren nördlich die Wagrier, neben ihnen saßen in Mecklenburg die Polaber, in der Gegend von Lauenburg wohnten die Linonen, die Smaldinger an der Elde, und in dem heutigen Mecklenburg-Strelitz die Luitizier mit der Stadt Redra. Im J. 780 treten die Obotriten zum ersten Mal im Bunde mit Carl d. Gr. gegen die Sachsen auf. Sie waren lange Verbündete der Franken gegen die Sachsen, und andere slavische Stämme. In dieser Zeit wurden die Obotriten von den Wilzen und Dänen sehr bedrängt. Im J. 817 sagte sich der Obotritenfürst Sclaomir von Ludwig dem Frommen los. Er wurde vertrieben und die Gewalt dem Ceadrag, dem Sohne Trasico's, übertragen 819. Im J. 834 wurde das Bisthum Hamburg gestiftet, in dessen Sprengel auch die Obotriten gehörten. Ludwig der Teutsche führte wiederholt Kriege gegen die Obotriten. Auch König Arnulf zog (889) gegen sie. König Heinrich I. machte die Obotriten zinsbar; er unterwarf sie namentlich im J. 931, und sie mußten versprechen, das Christenthum anzunehmen. Unter Otto I. erhielt Hermann Billung das Herzogthum Sachsen, und damit auch das Land der Obotriten zugetheilt. Oldenburg, nachmals Lübeck, wurde von Otto als neues Bisthum begründet, Marco als erster Bischof eingesetzt. Im J. 946 folgte die Gründung

des Bisthums Havelberg. Das letztere lag zwischen den Flüssen Elde und Peene. Das Bisthum Oldenburg wurde im J. 947 von dem Bisthum Schleswig getrennt; Oldenburg behielt die Wendengaue der Hamburger Parochie bis an die Peene; ihm lag besonders die Bekehrung der Slaven im heutigen Mecklenburg ob; es erhielt liegende Gründe, Natural- und Gelderhebungen aus dem Slavenlande selbst. An eine völlige Christianisirung der Slaven war indeß noch lange nicht zu denken; die Mehrzahl blieben wohl Heiden. Nach Otto's I. und Otto's II. Tode (983) trat eine gewaltige Reaction des Heidenthums bei den Slaven überhaupt ein, die im Ganzen durch anderthalb Jahrhunderte fortdauerte. Aber die Teutschen waren zum Theil selbst Schuld; denn sie behandelten die Slaven mit Verachtung. Im J. 977 waren die Luitizier schon wieder in's Heidenthum zurückgesunken. Die Obotritenfürsten Mistewoi, Billug und des Letzteren Sohn Mizislav, längst unzuverlässige Christen, erheben sich gemeinsam gegen das Christenthum; bei dem Tode Otto II. reizt sie die Hoffnung auf Sieg. Billug hatte seine christliche Gemahlin, die Schwester des dritten Bischofs von Oldenburg, Wago, verstoßen; dessen Sohn Mizislav gab seine in dem Nonnenkloster der Burg Mikiliburg (Mekelnburg) erzogene Schwester einem Heiden zur Ehe. Fürst Mistewoi aber, vorgeblich aus dem Grunde, weil ihm die Hand einer Nichte des Herzogs Bernhard schnöde verweigert worden, schwur den Teutschen Rache, und entsagte zu Redra feierlich dem Christenthum. An ihn schlossen sich an sein Bruder Mizzodrog, und ihre Vettern Nacco und Gederich. Die verbündeten Slaven nahmen am 29. Juni 983 Havelberg; die Besatzung wurde ermordet, die bischöfliche Kirche zerstört. Schon am 2. Juli mußte sich Brandenburg ergeben, von wo Bischof Volkmar und Markgraf Dietrich mit Noth entkamen. Die Männer der Stadt wurden ermordet, die Frauen entehrt; die Priester schleppten sie in die Kirchen, erwürgten und zerstückten sie, und warfen die zerstückelten Leichname vor die Altäre und Bilder der Heiligen. Den Leichnam des Bischofs Dodilo begruben sie, und zerstörten die bischöfliche Kirche. Die Sieger stellten in der ganzen Gegend den heidnischen Cult glänzender als zuvor her. Auf dem nahen Hügel bei Brandenburg bauten sie dem Götzen Triglaff einen Tempel, und stellten sein Bild zur Verehrung aus. Alle Spuren des Teutschen und Christlichen wurden zerstört. Der Fürst Mistewoi plünderte und zerstörte auch die Stadt Hamburg. Das ganze nördliche Teutschland stand in Gefahr. In großer Schlacht warfen aber die Teutschen den Feind über die Elbe zurück; 30,000 Slaven sollen gefallen sein. Das Heidenthum aber herrschte dennoch über alles Land zwischen Elbe und Oder. Unter Kaiser Otto III. wurden besonders die Obotriten mehrfach geschlagen. Seit dem J. 992 treffen wir wieder nach (4) Ezico und (5) dem vertriebenen Volkard den (6) Bischof Regiebert von Oldenburg. Im J. 1002 zerstörten die Obotriten auf's Neue die christlichen Anpflanzungen bei ihnen. Die Priester im Lande wurden unter mancherlei Qualen ermordet. Am ärgsten wütheten sie in Oldenburg, die meisten Priester wurden hier niedergehauen; sechzig aber, unter ihnen der Propst Oddar, marterten sie zu Tode. Sie schnitten ihnen das Kreuzeszeichen auf den Köpfen ein, banden ihnen die Hände auf den Rücken, trieben sie unter Schlägen von Ort zu Ort, bis ihnen der Athem ausging. Unzählige sollen damals den Martertod erlitten haben. Herzog Bernhard zwang die Obotriten wieder zum Gehorsam, und Bischof Regiebert scheint nach Oldenburg zurückgekehrt zu sein. Von 1013 bis 1018 kämpften die Obotriten wieder mit großem Erfolge. Von 1024 an folgten leidliche Zustände; das Christenthum wurde hergestellt. Doch war nur einer von den Fürsten, Uto, Christ; die übrigen huldigten offen dem Heidenthum. Dessen Sohn Gottschalk, eine Zeit lang Verfolger der Christen, bekehrte sich später und diente dem Könige Canut d. G. von Dänemark. Um das J. 1043 gelangte er zur Herrschaft über die Obotriten. Er unterwarf auch die benachbarten Wenden, und sie ehrten ihn wie einen König. Durch ihn siegte das Christenthum bei den Obotriten, Wagriern, Polabern, Lingonen und Warnabern. Aber auch gegen ihn

erheben sich die Heiden. Er wird 1066 im Kampfe ermordet, mit ihm die meisten Geistlichen, Hamburg und Schleswig zerstört; der Rugenfürst Kruko, ein Heide, zur Herrschaft berufen. Das Christenthum blieb unterdrückt, bis Kruko im J. 1105 durch Heinrich, Gottschalks Sohn, ermordet wurde. Er schlug seine Gegner bei Zenilowe mit Hilfe der Sachsen. Mit Milde und Umsicht regierte er über die Obotriten und die anderen Wenden. Nach Lübeck berief er den frommen Vicelin, „Apostel der Obotriten" genannt. Heinrich starb im J. 1125, und die Obotriten wählten den Niklot, einen Feind des Christenthums, zum Herrscher. Dieser kämpfte mit Heinrich dem Löwen und den Dänen, und fiel im Kampfe im J. 1161. Heinrich der Löwe behielt das Land im Kampfe mit Niklot's Söhnen. Berno wurde Bischof der Obotriten und erster Bischof von Schwerin, welches Bisthum im J. 1177 durch Papst Alexander III. bestätigt wurde. Niklot's Nachkommen aber nannten sich nach dem Falle Heinrich des Löwen (1180) Herren von Mecklenburg, sie beförderten im Bunde mit der Geistlichkeit teutsches und christliches Wesen. Das Wendenthum unterlag mit dem Heidenthum und mit dem Anfange des 13ten Jahrh. verschwindet der Name Obotriten. — Vgl. Albert Krantz, „Metropolis" und „Wandalia"; Heffter, „der Weltkampf der Teutschen und Slaven", 1847. [Gams.]

Obrigkeit, Gebet für die, s. Landesherr.

Observanten. Es ist bereits in den Artikeln: Capuciner, Conventualen und Franciscaner, die Rede gewesen von dem großen religiösen Männer-Vereine, der im 13ten Jahrh. durch den Heiligen von Assis begründet, einen so bedeutsamen Platz in der Reihe der Ordensgesellschaften der katholischen Kirche eingenommen hat. Die Reihenfolge unserer Artikel nöthigt uns, noch einmal darauf zurück zu kommen, weil wir das cuique suum beobachten möchten und darum der auch noch in unseren Tagen zahlreichste religiöse Männer-Verein der Kirche einer etwas genaueren Beleuchtung unterstellt werden muß. Der Name „Observant" ist ein lieblich klingender Name, er heißt ein Beobachter irgend einer Regel, doch kann er sogar ein gehässiger Name werden, wenn er dem Begriffe „nicht Observant" entgegengesetzt wird. Unsere Sache ist es nicht, Erörterungen anzuknüpfen, welche von den zahllosen Schülern des hl. Franciscus im Laufe der Jahrhunderte diesen Namen mehr oder weniger verdient haben oder verdienen, unser vorgestecktes Ziel ist, hier über jenen Theil der Franciscus-Schüler zu sprechen, dem der Name „Observant" kirchlich zuerkannt ist, da dessen die öffentlichen Kirchen-Register Zeugniß geben. — Geschichte der eigentlichen Observanten. — Wie Chavin de Malan in seiner Geschichte des hl. Franciscus von Assisi, München 1842 bemerkt, so trug die Stiftung der minderen Brüder schon wegen der dem Menschen anklebenden Gebrechlichkeit einen Keim der Trennung in ihrem Inneren, das will nämlich heißen, insofern sie ein Institut war, das Menschen zur Leitung erhielten, deren jeder mehr oder minder seine eigene Ansicht hineintrug. — Schon in den Tagen des hl. Stifters selbst zeigten sich die Elemente zur Ausscheidung, und bald nach den Tagen des hl. Bonaventura ward diese mehr oder weniger sichtbar. Eine Frage war es, die gelöst werden sollte: Kann der Wille des Stifters, besonders was die strengste Armuth betrifft, für die Zukunft und zu allen Zeiten unabänderlich festgehalten werden, oder gebieten Zeit und Ort unabweislich Abänderungen? Der bei weitem größte Theil der Schüler des Heiligen schien sich, nachdem kaum ein paar Menschenalter seit seinem Tode dahingegangen waren, für die letztere Ansicht aussprechen zu wollen, doch eben liegt hierin der Beweis, daß des großen Heiligen Institut Lebenskraft hatte, da es zu jeder Zeit Männer hervorgebracht hat, die mit wunderbarer Selbstverläugnung und fast übermenschlicher Anstrengung den größtmöglichsten Theil des Ganzen immer wieder zum Geist des ersten Anfanges zurückzuführen versucht haben. — P. Thomas von Farignano war das Haupt der Franciscaner, es war um das J. 1368, und ein gewisser Paulus, wegen seiner kleinen Gestalt Paoluccio genannt, erbat sich von ihm die Vollmacht, eine Einsiedelei zu begründen, um so seine Lebensweise besser

nach der Lebensweise des Stifters einrichten zu können. Das Unternehmen fand Fortgang, und um das J. 1402 befanden sich, wie der Jesuitenpriester Croiset bemerkt, bereits 20 Ordenshäuser in Italien, von beiläufig 200 Religiosen bewohnt, die die Regel des hl. Franciscus nach ihrer ganzen Strenge wieder beobachteten. Das anfangs so kleine Werk erhielt in kurzer Zeit den großartigsten Aufschwung; es bethätigten die strenge Haltung der Regel Männer, die zu allen Zeiten Gegenstand der Bewunderung sein werden, ein hl. Bernardinus von Siena, gest. 1444, ein hl. Johann Capistran, gest. 1456, ein hl. Petrus Regalati aus Spanien, gest. in demselben Jahre, ein hl. Jacob von der Mark, gest. 1479. Schon bei dem Tode des Ersteren wurden 300 Häuser der strengeren Observanz gezählt mit 6000 Religiosen und jedes Jahrzehend sah ihre Anzahl theils auf Kosten desjenigen Theiles der Schüler des Heiligen, die der minder strengen Auslegung huldigten, theils durch neue Begründungen sich vermehren. Auf solche Weise konnte nun geschehen, was in den Jahrbüchern des Franciscaner-Ordens unter dem J. 1517 gelesen werden kann. Das Oberhaupt der Kirche Leo X., ungern sehend, daß der zahlreichste Orden an seiner Wirksamkeit gehindert werde, gerade durch die Fractionen in seinem Inneren, veranstaltete in gedachtem Jahre ein allgemeines Capitel, d. i. eine Zusammenkunft aller Repräsentanten, und hunderttausend Schüler des hl. Franciscus, verbreitet über ganz Europa, wurden hier vertreten durch ein paar Hundert der Ihrigen. Die der milderen Auslegung der Regel Huldigenden wurden durch die die strengere Observanz Beeifernden weit überboten, von den beiläufig hunderttausend neigten sich die Repräsentanten von mehr als zwei Drittheilen zu den Ansichten der oben genannten vier Männer. Der aus der Wahl Hervorgegangene war Einer der Observanz, P. Christoph von Forli, der seinen Sitz nahm zu Rom in dem Kloster St. Maria Ara Coeli auf dem capitolinischen Hügel, schon seit 1250 begründet und durch Eugen IV. im Jahre 1444 den Observanten übergeben. Der gewaltige Strom schien durch den Umstand, daß man den 30,000 Ordensmitgliedern, die sich an ältere Dispensationen hielten, ein eigenes Haupt zugestand, welches, wenn auch im Allgemeinen untergeordnet, dem als rechtmäßig anerkannten Nachfolger des Stifters, doch die Befugniß haben sollte, die Disciplin in seinen Häusern zu überwachen, nun seines ruhigen Weges fortfließen zu wollen, indessen schien es auch nur so. Dadurch, daß Leo X. alle Söhne des großen Stifters, die der strengeren Observanz huldigten, unter einem gemeinsamen Oberhaupte vereinigte, kamen mehrere Häuser, besonders in Spanien und Portugal in das Verhältniß, daß sie noch strengerer Ordnung huldigten, als die allgemeine Forderung war, und von diesen Häusern aus wurde eine abermalige Regeneration bethätigt. Der hl. Vater Clemens VII., der zweite Nachfolger Leo's X.; erlaubte darum zweien spanischen Religiosen dem P. Stephan Molina und P. Martin Gußmann diese abermals mehr zur Grundform neigende Gestaltung einzuführen. Der Papst befahl, daß ihnen und den ihrer Ansicht Folgenden von den Ordensoberen überall eine hinlängliche Anzahl Häuser eingeräumt werde, wodurch es geschah, daß sie, in Italien unter dem Namen „Reformati" bekannt, allein in diesem Lande in kurzer Zeit 25 Provinzen bildeten, bald einen eigenen General-Procurator erhielten und nun allerwärts den eigentlichen, d. i. früher schon sogenannten Observanten an Anzahl und Ansehen so gleichstehen, daß in neueren Zeiten, wie Referenten dieses von Unterrichteten versichert wurde, die Wahl des Oberhauptes über die gesammte noch vereinigte Familie in der Art bethätigt werden muß, daß ein Observant und ein Reformat in der Uebernahme des höchsten Amtes nach je sechs Jahren gegenseitig abwechseln. Gegenwärtiger Bestand der Observanten und der mit ihnen unter einem gemeinsamen Oberhaupte verbundenen Reformaten. Die Ungunst der Zeit, welche die Reihen der katholischen Geistlichkeit überhaupt gelichtet hat, jener Zeit nämlich, die aus den glanzvollen zahlreichen Domcapiteln kleine Häuflein dürftig besoldeter Prälaten gebildet, die noch den Stuhl des Bischofs umgeben, Häuflein

zwar, daß sie an manchen Orten, ja und oft gerade da, wo sonst der größte Pomp herrschte, kaum mehr zureichen, daß an den höchsten Festtagen des Jahres der celebrirende Oberhirt die vorschriftsmäßige Assistenz beim Altare aus ihnen bilden kann, diese Ungunst der Zeit, die überall zerstörend eingewirkt, hat auch die Reihen der Observanten gelichtet. Verfasser erinnert sich, gerade bei einem in diese unsere Benennung gehörenden Ordensmanne ein Verzeichniß gesehen zu haben, gefertigt um das J. 1790, nach welchem die Gesammtzahl aller, dem Observanten-General zu Rom untergebenen Ordensmitglieder auf etwas mehr als siebzigtausend berechnet war, die dreitausend und etliche hundert Häuser bewohnten. Ueber so Viele können wir nun wohl freilich jetzt keine Relation mehr machen, ja, bei weitem nicht, dennoch sind die Observanten und Reformaten in ihrer Vereinigung noch immer allen übrigen geistlichen Ordensgesellschaften und religiösen Congregationen überlegen an Anzahl und der Ansatz von fünfzehntausend Mitgliedern in beiläufig tausend Häusern dürfte eher noch hinter der Wahrheit zurückbleiben, als dieselbe überschreiten. — Die Observanten und Reformaten haben sich mit Ausnahme Frankreichs, wo dem Verfasser kein dazu gehöriges Haus bekannt ist, und mit Ausnahme der pyrenäischen Halbinsel, welche aus Mangel aller neueren Nachrichten als eine „terra incognita“ bezeichnet werden muß, in den meisten und wichtigsten Ländern der Erde erhalten. Wendet sich unser Blick zuvörderst auf den Centralpunct der ganzen katholischen Einheit, so haben wir Großes zu berichten. Die Hauptstadt der Welt zählte im J. 1850 nach der veröffentlichten Zählung 1892 Ordensmänner überhaupt und unbedenklich rechnen wir aus diesen ein halbes Tausend in unsere Rubrik. Die zwei großen Klöster St. Maria Ara Coeli auf dem Capitole, der Sitz des Oberhauptes der ganzen Gesellschaft, sowie St. Bartholomaeus auf der Tiberinsel sind von Observanten, dagegen die zwei großen Klöster St. Franciscus a Ripa und St. Petrus in Montorio, beide jenseits der Tiber von Reformaten bewohnt, sie werden wohl schon zusammen eine Bewohnerzahl von 400 verbürgen, indeß die anderen Niederlassungen, als: das Kloster bei der Laterankirche für die Pönitentiare derselben, das Kloster bei St. Isidor, das Kloster bei St. Sebastian u. s. w. das Fehlende an unserer angegebenen Zahl ergänzen. Sämmtliche Gegenden Italiens besitzen wohlbesetzte Observanten und Reformatenklöster, der Wiegenpunct des Ordens Assis hat Observanten und Reformaten, so die meisten der großen Städte. Daß die Zahl der Bewohner in mehreren sehr ansehnlich ist, möge aus einigen beispielweise angeführten ersichtlich sein. Das Observanten-Kloster zu Venedig zählte 1843 nach einem dem Verfasser vorliegenden Schematismus 46, das Reformaten-Kloster auf der Insel St. Michel in Murano 30 Religiosen, und so ähnlich allerwärts. Unser teutsches Vaterland hat mehr als achtzig Ordenshäuser dieser Art, die in die Provinzen (bayerische, böhmische, nordtirolische, südtirolische, östreichische, westphälische, churhessisches Rectorat oder Vicariat) vertheilt sind. Nach den neuesten Schematismen zählen die ansehnlichsten dieser Häuser: Botzen 47, Prag 39, München und Schwaz, jedes 38, Hall in Tirol 36, Wien und Görz (bei) jedes 30, Salzburg, Paderborn, jedes 23, Riette, Kaltern, Grätz und Pilsen, jedes 22 Religiosen u. s. w. Ungarn mit seinen Nebenländern hat zahlreiche Häuser der Observanten, die in sechs Provinzen eingetheilt sind. Es gibt Häuser, wie z. B. das zu Gyöngyös, Erzdiöcese Erlau (s. d. A.), deren Religiosenzahl über 50 hinausgeht. Das weite Polen hat noch viele Niederlassungen. Die einzige Erzdiöcese Lemberg (s. d. A.) zählt nach dem Schematismus von 1843 sieben Observanten- und zwei Reformaten-Klöster, erstere mit 86, letztere mit 15 Religiosen und auch in dem russischen Polen sind nach Theiner noch viele Häuser bisher der Aufhebung entgangen. Die Familie der Observanten hat auch wieder Fuß gefaßt in Belgien, und nach einem Augenzeugen zählte das Kloster zu St. Troud allein im J. 1846 an 70 Religiosen, so sind noch Häuser zu Dublin, Cork und anderwärts in Irland, zu Bosna Serai, Constantinopel, Adrianopel u. s. w. in der Türkei. Der Erdtheil Asien besitzt Jerusalem, die

hl. Stadt, und hier sind des hl. Franciscus Söhne von der Observanz seit Jahrhunderten Wächter des hl. Grabes (s. d. A. und Franciscus, der hl.). Das Kloster beim hl. Grabe selbst und das unfern davon liegende Kloster St. Salvador enthalten miteinander an 70 Ordensmänner, Nazareth und Bethlehem, jedes 16 bis 17, noch 20 andere sind vertheilt an den Orten Ramla, Jaffa, St. Johannes. Syriens und Cyperns Städte besitzen Franciscaner-Niederlassungen, nicht weniger Smyrna und Rhodus, sowie Alexandrien, Kairo, Rosette, Tripolis u. s. w. in Afrika, so daß, wenn wir die philippinischen Inseln noch erwähnen und China (die Missionsstationen Xansi und Xensi) unsere ganze Hemisphäre von Häusern der Observantenfamilie umschlossen wird. — Gedenken wir nun auch noch der westlichen Hemisphäre, so besaß America einst 500 Observanten-Klöster. 68 derselben haben sich im Freistaate Mexiko, wenigere in den übrigen südamericanischen Republiken und in Brasilien erhalten, ein neues ist durch bayerische und östreichische Ordensmitglieder zu Cincinnati in Nordamerica (s. d. Art.) begründet worden. — Wir schließen unsere Mittheilung über den zahlreichsten religiösen Männerverein der Kirche mit einigen Aeußerungen, entnommen aus dem Münsterer Sonntagsbl. Jahrg. 1846. S. 901 ff. — „Sechs Jahrhunderte liegen zwischen unserer Zeit und der Zeit, welche die Mendicanten-Orden in's Dasein gerufen hat, in Mitte und unsere Zeit ist trotz dieser weiten Entfernung jener wieder ähnlich geworden. Der Feind, der jetzt alle sociale Ordnung zerstören will, ist der Communismus. Nur das Christenthum gibt den wahren Communismus. Der Hebel der ganzen christlichen Moral sind die evangelischen Räthe. Umsonst wird man lehren, daß die Armuth nicht verächtlich sei, wenn nicht das Christenthum begeistert, freiwillig sie zu wählen, umsonst wird man Gehorsam lehren, der Gehorsam unter einer gesetzlichen Obrigkeit wird nur geheiligt durch freiwilligen Gehorsam, umsonst wird die eindringlichste Lehre von der Heiligkeit der Ehe vorgestellt werden, nur das verwirklichte Ideal sittlicher Reinheit und Unbeflecktheit im Leben bewahrt die menschliche Gesellschaft vor roher Verwilderung der Sitten. Die Zeit kann kommen, wo der Reiche dem armen Franciscaner den Besitz und die Erhaltung von Haus und Hof verdankt. Nur die katholische Kirche, wenn sie sich frei entwickeln kann, besitzt den Zauberstab, vor dem das Gespenst des Communismus sich ohne Widerrede zur Ruhe legt. Das Wohl der europäischen Völker und die sittliche Ordnung der Gesellschaft haben ihren mächtigsten Stützpunct in dem so oft verkannten Ordensleben!" [P. Karl vom hl. Aloys.]

Observanz ist, nach canonischem Rechte, ein Theil des Gewohnheitsrechts (s. d. A.). Man versteht darunter eine bei einer Gemeinde oder einem Collegium durch maßgebende Handlungen festgestellte und in Wirksamkeit gesetzte Regel (Puchta, Gewohnheitsrecht II. S. 114 ff. Phillips, Kirchenrecht III. Bd. II. Abth. § 162. S. 716. § 165. Note 1. S. 741. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts II. Cap. 1. S. 39 ff.). Ihre bindende Kraft beruht in der Einheit, zu welcher die Mitglieder der Gemeinde oder Corporation durch ihren Gesellschaftszweck verbunden sind und vermöge deren Gleichförmigkeit und Uebereinstimmung der Handlungsweise eine Nothwendigkeit ist, so daß die Minderzahl der Mehrzahl, der Nachfolger dem Vorgänger sich anschließen muß. Diese Einheit wirkt auch für sich selbst in Dingen, die mit dem Gesellschaftszwecke nicht in unmittelbarem Zusammenhange stehen; weil aber die Gesellschaftsglieder nur durch den von ihnen allen gewollten Zweck zur Einheit verbunden sind, so ist auch ihr Wille als der letzte Grund der Gültigkeit der Observanz, ebenso wie der ausdrücklich festgesetzten Statuten zu betrachten. Beide, Statut und Observanz, stehen also auf gleicher Linie, wie der ausdrücklich und der stillschweigend kundgegebene Wille der Gesellschaftsglieder, und so weit dieser Wille in einer Hinsicht Macht hat, so weit hat er sie auch in der anderen. Deßwegen kann auch durch einen einzigen Act eine Observanz begründet werden, sobald aus demselben hinreichend der Wille, hiemit eine Regel festzusetzen, hervorgeht, und die Wiederholung gleichförmiger Handlungen gehört nur, in Ermanglung dessen,

zum Beweise einer solchen Absicht, nicht aber an und für sich zur Begründung der Observanz. Man hat deßwegen auch die Observanz als eine stillschweigende Uebereinkunft der Corporations- oder Collegiumsmitglieder bezeichnet, jedoch mit Unrecht, weil der Grund ihrer Gültigkeit nicht in der Einwilligung aller Glieder zu derselben zu suchen ist, sondern in deren schon bestehender Verpflichtung, sich zu der einmal begründeten Einheit zu halten. Dagegen ist die Gültigkeit einer Observanz allerdings durch ihr Verhältniß zum Gesellschaftszwecke bedingt, insofern sie nach demselben nicht zwar geradezu vernünftig nothwendig oder zweckmäßig, aber doch wenigstens vernünftig zulässig sein muß, und eine dem Zwecke widersprechende Handlungsweise als ein Mißbrauch erscheint und zwar als ein desto größerer, je öfter sie sich wiederholt, je mehr sie also den Charakter einer Gewohnheit angenommen hätte (Phillips a. a. O. S. 709. 765 f.). Das hat also die Observanz mit dem Gewohnheitsrechte gemein, daß sie „rationabel“ sein muß, während sie sich von demselben dadurch unterscheidet, daß zu ihrer Begründung so wenig ein bestimmter Zeitverlauf als eine öftere Wiederholung gleichförmiger Acte erforderlich ist. Nur insofern einem Dritten durch eine Observanz zugleich auch die Ausübung gewisser Rechte gestattet wird, die er gegen die Corporation durch die Verjährung erwerben könnte, wird auch der zu dieser Erwerbung nothwendige Zeitverlauf erfordert (c. 50. X. de electione; I. 69. c. 3. X. de causa possess. et proprietat. 2, 12; Eichhorn a. a. O. S. 42). Auf demselben Verhältnisse, zum Gesellschaftszwecke, beruht auch die abrogirende Kraft einer Observanz gegenüber einem ausdrücklichen Gesetz, eine Kraft die der Observanz um so weniger abgesprochen werden kann, als gerade in den besonderen Verhältnissen einer Corporation der vorzüglichste Grund ihrer Wirksamkeit zu suchen ist (vgl. Phillips a. a. O. S. 763 ff.). [v. Moy.]

Occam oder **Ocham**, Wilhelm, von seinen Verehrern doctor singularis oder venerabilis inceptor (sc. Nominalium) genannt, einer der bedeutendsten Lehrer aus der letzten Periode der mittelalterlichen Scholastik, stammte aus dem Dorfe Occam in der englischen Grafschaft Surrey, von wo er seinen Namen führte. Sein Geburtsjahr ist unbekannt, ebenso das Jahr seines Eintritts in den Franciscaner-Orden, dem er bereits angehört zu der Zeit, wo er in's öffentliche Leben eintritt. In Oxford gehörte er zu den Schülern des Duns Scotus, später finden wir ihn als Lehrer zu Paris, wo er in jenem heftigen Streit zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen von Frankreich, für den König Partei nahm; wie entschieden er schon damals mit der mittelalterlichen Weltanschauung gebrochen, ja wie unkirchlich überhaupt seine Stellung war, bekundet uns die Schrift: super potest. praelatis et principibus commissa (bei Goldast, monarch. s. R. Imp. I. 13 sqq.), die er im Interesse des Königs verfaßte. Der König, sagt er, habe vollkommen das Recht, von den Kirchengütern Steuern zu erheben, ohne nach irgend welcher Auctorität zu fragen. Hätten auch seine Vorfahren der Kirche Etwas geschenkt, so sei der König doch befugt es zurückzunehmen, sobald das Wohl des Staates (das salut public der neuern Staatsweisheit, das bei Occam bereits eine große Rolle spielt) es so verlange. Denn das gehe über alles und jede Schenkung sei nur mit diesem Bedinge gemacht. Zum vollendeten Schisma wurde indeß Occam erst gebracht durch seine Theilnahme an der Opposition der extremen Partei unter den Franciscanern, welche man die der Spiritualen nannte, gegen Johann XXII. Es wurde damals nämlich die große Streitfrage über die Armuth Christi mit großer Heftigkeit verhandelt. Um eine endgiltige Entscheidung zu geben, zog Johann der XXII. die Sache vor sein Forum. Aber trotzdem, obgleich die Sache noch bei der Curie anhängig war, nahm sich das Capitel der Franciscaner zu Perugia 1322 heraus, hier eigenmächtig zu entscheiden. Die Entscheidung fiel im Sinne der Spiritualen aus, dahin lautend: Christus und seine Apostel hätten weder einzeln noch in Gemeinschaft etwas zu Eigen besessen. Sie wurde in einer Encyclica der christlichen Welt verkündigt. Occam, der als Provincial von England anwesend war, hatte mitunterschrieben, nicht zufrieden damit

verkündete er diese Meinung öffentlich in Predigten und erklärte die entgegengesezte Ansicht für häretisch. So besonders zu Bologna. Dafür wurde er nach Avignon citirt, wo man ihn während der Untersuchung in Gewahrsam hielt (s. Raynald ad ann. 1322. n. 53. 62. Wadding ad ann. 1322. n. 15). Wohl müssen hier noch andere seiner Sätze in die Untersuchung gezogen worden sein. Denn Johann XXII. sagt in seinem Edict gegen die nach Italien entflohenen Spiritualen, Occam sei wegen vieler irrthümlicher und häretischer Sätze, die er geschrieben und gelehrt habe, in Untersuchung gewesen. Unterdessen war die Ansicht der Spiritualen, wonach Christus und seine Apostel kein Eigenthum besessen, durch die Decretale „cum inter nonnullos" a. 1323 verdammt worden. Michael von Caesena, der Ordensgeneral wollte sich indessen nicht fügen und wurde eben deßhalb zu Avignon in Untersuchung gehalten. Anstatt aber das Resultat abzuwarten, floh er mit jenem Ordensgenossen Occam und Bonagratia zu Ludwig dem Bayer, der auf ihr Ansuchen ein Schiff entgegengesandt hatte. Zu Pisa trafen sie den König. Occam soll ihm hier seine Dienste angeboten haben mit dem kühnen Worte: „Vertheidige du mich mit dem Schwerte, ich will dich mit der Feder vertheidigen." Sogleich traten sie auf für Ludwigs Sache in Schriften voll der bittersten Vorwürfe und Schmähungen gegen Johann XXII. Schon zu Pisa appellirten sie vom Papst an die katholische Kirche und erklärten in einer Schrift, die von Michael Caesena verfaßt, von Occam und Bonagratia unterschrieben war, den Papst für einen Häretiker (Raynald ad ann. 1328 n. 60). Daß sie natürlich an den von Ludwig aufgestellten Gegenpapst Nicolaus V. sich anschließen würden, war nicht anders zu erwarten. So blieb denn Occam auf Ludwig's des Bayern Seite bis zu dessen Tod (1347) und verstärkte durch seinen Namen und sein Ansehen die Zahl jener Männer, die von hier aus so gefährliche und antikirchliche Grundsätze verbreiteten. Bekannt ist, wie von hier aus besonders durch Marsilius (s. d. A.) und Jannes von Janduno calvinistische Ansichten über die Quelle der kirchlichen Regierungsgewalt verbreitet wurden. Occam, der wahrscheinlich in dieser Umgebung seinen Dialogus schrieb, das bedeutendste seiner Werke, trug in diesem ähnliche Sätze vor, nur mit größerer Vorsicht und scheinbar ohne Partei zu nehmen. Daß er aber überall zur unkirchlichen Ansicht hinneigt, verräth sich doch ganz deutlich. Offen dagegen trat Occam auf, wo es galt die antike Ansicht vom Staat und von der Staatsomnipotenz geltend zu machen. Zu dieser Ansicht hatte er, wie wir gesehen, sich von Anfang an hingeneigt. Jetzt sprach er sie offen aus. Besonders that er dieß, als Ludwig der Bayer damit umging, die Erbin von Tyrol, Margaretha Maultasch mit seinem Sohne zu vermählen. Hier war vorher eine von Margaretha bereits mit dem böhmischen Prinzen Heinrich eingegangene Ehe zu annulliren und überdieß das Ehehinderniß der Verwandtschaft mit dem Sohne Ludwigs zu heben. Occam bewies nun dem Kaiser in einer Schrift de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus (bei Goldast l. c. I, 21), der Kaiser sei ganz in seinem Recht, wenn er diese Ehe aus eigener Machtvollkommenheit erlaube, ohne nach den Kirchengesetzen zu fragen. Das Staatswohl, das er hierbei im Auge habe, überhebe ihn jeglicher Rücksicht auf die hier entgegenstehenden kirchlichen Hindernisse. So blieb Occam, wohl stets zu München, in der Trennung von der Kirche bis zum Tode Ludwigs. Nach Ludwigs Tode soll er, wie Wadding, der hiefür ein päpstliches Document anführt (annal. Minor. ad ann. 1347 n. 19), berichtet um Wiederaufnahme in die Kirche nachgesucht haben. Daß er wirklich widerrufen habe und mit der Kirche wieder ausgesöhnt gestorben sei, berichten Tritheim und Andere. Wie dem auch sei, etwas Näheres über seinen Tod ist nicht bekannt, nicht einmal Zeit und Ort weiß man anzugeben. Nach Einigen starb er 1343, nach Andern 1347 zu München. Wadding, auf obiges Document gestützt, sagt, er könne vor dem Jahre 1350 nicht gestorben sein, und habe wahrscheinlich zu Carinola in Italien seine Tage beschlossen. Außer den obgenannten hat er über die practisch-kirchlichen Fragen noch folgende Schriften geschrieben: opus nonaginta

dierum (nebst dem Dialogus später auf den Index gesetzt), Compendium errorum Joannis XXII., Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali (gesammelt bei Goldast de monarch. s. Rom. imp. I. II.) und einige andere mehr unbekannte, die Wadding angibt. Nicht minder bedeutend als Occam's practische Thätigkeit war seine wissenschaftliche. Er war es, der den gänzlich darniederliegenden Nominalismus wieder in Aufnahme und zur Geltung brachte, nachdem zuvor schon Durandus dazu einen Anlauf genommen. Als Gründer einer neuen, nominalistischen Schule erhielt er auch den Namen venerabilis inceptor. Die Frage nun nach der Realität der Allgemeinbegriffe (universalia) ist es, die ihn vor allem beschäftigt. Denn damit verband sich im Mittelalter die Frage nach der Realität unserer Begriffe überhaupt (Kuhn Einleitg. in die Dogmat. I. 233), kurz es wurde hier die Erkenntnißlehre festgestellt. Hier nun entscheidet sich Occam durchaus skeptisch, vorerst einmal in der Lehre von den Allgemeinbegriffen. Er läugnet, daß sie in den Dingen außer uns Realität haben. Denn Alles, was außer der Seele ist, ist eo ipso ein Einzelnes, eine Besonderheit mit Ausschluß des Allgemeinen. Nach der Weise aller Skeptiker und Rationalisten bringt er die Begriffe „Eins" und „Vieles" in starren Gegensatz. Aber wie entstehen dann die Allgemeinbegriffe in unserm Verstande? Occam betrachtet sensualistisch alle Begriffe nur als Eindrücke, welche die äußeren Dinge auf unsere Seele machen oder als Resultate, Verarbeitung dieser Eindrücke. Macht ein Gegenstand einen deutlichen, ausgeprägten Eindruck, so erhalten wir einen besondern Begriff; macht er einen verworrenen, so bekommen wir einen allgemeinen Begriff, weil uns da die individuelle Bestimmtheit des Dinges nicht gegenwärtig wird. Indeß kann ein allgemeiner Begriff auch dadurch entstehen, daß mehrere in der Einbildungskraft sich fortpflanzende Eindrücke in einander übergehen und eine gemeinsame Einbildung hervorbringen, welche alsdann als Zeichen der Dinge gebraucht werden kann. Denn die Begriffe überhaupt sind bloß Zeichen der Dinge. Occam geht mit seiner Skepsis weiter, er geht an die besonderen Begriffe. Nicht die Dinge an sich, sagt er, sondern bloß Zeichen der Dinge werden erkannt. Diese Zeichen bringt der Eindruck hervor, den ein Gegenstand auf unsere Seele macht, ohne unser Zuthun, ohne unsern Willen. Denn die Seele verhält sich beim Denken ganz leidend, weßhalb er auch den Gedanken eine passio animae nennt (summa totius logicae I. 1.). Wie will man aber, wenn nicht die Dinge erkannt werden, eine Wissenschaft zu Stande bringen? Occam sagt, die Wissenschaft sei nicht eine Wissenschaft der Dinge, sondern nur eine Wissenschaft von Sätzen (solae propositiones sciuntur). (In sentt. I. dist. II. qu. 4. n. 2.). Die Zeichen sind es, gleichsam der Eindruck, den ein Gegenstand in der Seele zurückgelassen, auf welche wir uns denkend beziehen. Wir verknüpfen Zeichen mit Zeichen und erhalten so Urtheile und Schlüsse; kurz eine Wissenschaft (der Sätze). Deßhalb wurden die Nominalisten von ihren Gegnern auch Terministen genannt, weil sie es bloß mit den terminis der Dinge zu thun hätten. Hiebei mochte sich Occam noch etwas darauf zu gute thun, daß er den rohen Ausdruck des alten Nominalismus vermieden, wornach die Allgemeinbegriffe bloße flatus vocis sind. Denn nicht willkürlich gewählte oder conventionell festgestellte Formen sind ihm die Allgemeinbegriffe, sondern natürliche Zeichen, d. i., sie sind unserer geistigen Natur so natürlich, ähnlich wie das Seufzen dem Schmerz, der Rauch dem Feuer. Mit dieser Erkenntnißlehre war die Skepsis in die Scholastik eingedrungen und konnte nicht anders als sie im Innersten verwunden. Die Scholastik bestand wesentlich in der innigen Verbindung zwischen Speculation und Theologie. Auf so schwankender Grundlage konnte aber der Nominalismus kein speculatives Gebäude aufführen: er mußte entweder sich für gänzlich unzulänglich erklären, in's Dogma speculativ einzudringen, überhaupt die höhere Wahrheit zu erfassen, oder mit dem Glauben in Conflict kommen, wie alles niedere, skeptische Denken. Occam nun wählte das Erstere. Demgemäß erklärte er z. B., es könne durch die Vernunft nicht bewiesen werden, daß nur Ein Gott sei; es könnten mehrere vollkommenste

Wesen, mehrere höchste Ursachen der Dinge gedacht werden (Quodlib. I. qu. 1.). Gegen den Satz: Gott könne einen Augenblick nicht gewesen sein, führt er mehrere Beweise an, aber nur der Uebung wegen. Denn im Grunde weiß er nichts Stichhaltiges dagegen vorzubringen. Wenn die Griechen auf der Läugnung des „filioque" beharren, so können sie nicht widerlegt werden. Versucht er einmal das Dogma denkend zu betrachten, so stellen sich für ihn beim Abgang aller Speculation nur Paradoxen heraus, d. i. Widersprüche mit der sinnlichen Erfahrung u. s. w. So sagt er, jede Hostie enthält den Leib Christi, da nun die eine vom Priester zur selben Zeit gehoben werden kann wo die andere gesenkt wird, so folgt, daß ein Körper recht gut zur selben Zeit eine doppelte Bewegung machen kann trotz des Aristoteles. Die Theile Christi theilen einander ihre Idiomata mit, so daß das Haupt Christi sein Fuß, das Auge Christi die Hand Christi sein kann (Centiloq. concl. 2723. vgl. Rettberg in theolog. Stud. u. Kritiken von Umbreit u. Ullmann. 1831. I. 76 ff.). Von da war es nur ein kleiner Schritt zu der Annahme, daß etwas theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne und umgekehrt. Da ferner Occam durch seine Erkenntnißlehre die natürliche Welt zu einem Conglomerat von Atomen ohne inneres Gesetz und Maß für die Erkenntniß gemacht hatte, konnte es leicht geschehen, daß er dieselbe Anschauung auch auf die Welt der übernatürlichen Dinge übertrug. Es fehlt ihm jeder Einblick in die innere Oeconomie des göttlichen Werkes. Die göttliche Allmacht stellt er gerne dar als die gesetzlos wirkende. Gottes Sohn hätte vermöge seiner Allmacht ebenso gut die Natur eines Esels, Steines, Holzes als die eines Menschen annehmen können (Centiloq. concl. 6.). Und so erscheinen denn Fragen wie die: ob Gott den Socrates zum Esel machen, ob er fromme Menschen, Maria, die Engel verdammen könne. Und eine Folge desselben skeptischen Rationalismus ist es, daß ihm jeder Einblick in den Zusammenhang und in die innere Begründung der Dogmen fehlt. Sie haben nur ein contingens simpliciter kraft göttlichen Willens, der ebenso gut etwas Anderes hätte setzen konnen, z. B. das Zurückbleiben der Substanz im Abendmahl. In Einem Puncte wollte man Occam wirklich für häretisch erklären, nämlich in der Lehre vom Abendmahl (s. Rettberg a. a. O.). Indessen muß man wohl sagen, daß Occam hier nicht die Höhe des Dogma's erreichte, so daß seine Beweise ebenso gut oder vielmehr besser für die Annahme einer Coexistenz des Brodes mit dem Leibe Christi passen als für die Transsubstantiations-Lehre. Seinem Willen nach konnte Occam deßwegen doch gläubig sein. Klingt auch außerdem manche seiner Aeußerungen wie Ironie auf das Dogma, so muß man doch dagegen halten, daß ähnliche Züge sich auch bei anderen Theologen seiner Zeit finden, ein Zeichen, daß der Geist aus der Scholastik zu entweichen begann. Es konnte nicht fehlen, daß sein Nominalismus sich auch auf practischem Gebiete geltend machte, und wirklich finden wir, daß seine ganze Weltanschauung dadurch bestimmt ist. Die Begriffe „Kaiserthum", „Staat" und „Kirche" mußte er nominalistisch auflösen, denn es waren Allgemeinbegriffe. Schon in einer seiner ersten Schriften (de potest. saeculari et eccl. bei Goldast I. 13) thut er das. Der König von Frankreich hat dieselbe Würde und Auctorität wie der Kaiser. Natürlich nur der Territorialbesitz macht den Kaiser. Auf den Kaiser hat das römische Volk seine Gewalt übertragen (nur mittelbar hat er sie von Gott). So ist's auch bei den übrigen Fürsten (s. Goldast I. 23. u. d. Dialogus von Occam I. lib. VI. c. 8.). Consequenter Weise kann natürlich das Volk den Herrscher der so übertragenen Gewalt wieder berauben, wie auch Occam zugibt, indem er alle Gewalt nach Unten verlegt. Erklärlich ist es, daß bei Mangel aller tieferen Einsicht in das Wesen des Staates ihm das Staatswohl der höchste Regierungsgrundsatz ist, wie wir oben sahen. Destructiver noch müssen die aus seinem Nominalismus abgeleiteten practischen Grundsatze wirken, wo er sie auf die Kirche anwendet. Dieß thut er besonders im Dialogus. Daß ein Papst häretisch werden kann, ist ihm ausgemacht (I. V. c. 1.). Ebenso kann es die römische Kirche werden (l. c. cap. 22. sqq.). Auch die ganze

Geistlichkeit kann vom Glauben abfallen, auch ein allgemeines Concil kann irren und häretisch werden. Denn Unfehlbarkeit ist nur der allgemeinen Kirche verheißen. Das Concil ist aber nur ein Theil derselben. Ferner: Diejenigen Personen, die an verschiedenen Orten befindlich fehlbar sind, sind es auch, wenn sie zusammen kommen (l. c. cap. 28). Offenbar eine nominalistische Consequenz! Wie muß man sich aber verhalten einem häretischen Concil gegenüber? Man appellirt an ein anderes, oder schützt sich so gut man kann, oder, wenn die ganze Christenheit häretisch wäre und bloß wenige Arme im Glauben verblieben, man überläßt sich dem göttlichen Willen (l. c.). Man kann aber auch ein allgemeines Concil beim Papst verklagen; wird aber auch dieser häretisch, so devolvirt das Recht beide zu richten an alle Gläubigen. So Occam. Man könnte nun allerdings sagen, das Vorgetragene sei nicht Occam's persönliche Meinung und allerdings gibt er sich den Anschein, als habe er diese Ansichten bloß der Uebung wegen vorgetragen. Der ganze Dialog verläuft nämlich in einer Disputation zwischen dem Schüler und seinem Lehrer. Aber Occam verräth sich deutlich, denn immer hat die negative, unkirchliche Ansicht das letzte Wort. Zuerst spricht sich die negative Ansicht aus, hierauf läßt diese die katholische Anschauungsweise zum Worte kommen, widerlegt sie aber zuletzt, ohne ihr eine Replik zu gestatten. Und die Rolle des negativen Geistes ist dem Lehrer (magister) zugewiesen. Ueberdieß hat Occam viele dergleichen destructive, antikirchliche Grundsätze, die er auf solche Weise einführt und in der angegebenen Form gegen die katholischen Grundsätze vertheidigt, in andern Schriften ganz offen als die seinigen bekannt, z. B. daß der Papst häretisch werden könne im Compendium errorum Joannis XXII. Endlich verräth sich Occam ganz unverkennbar in der letzten Untersuchung dieses Buchs. Es fragt sich hier: ob alle Gläubigen häretisch werden können, der Schüler hält diese Ansicht für absurd, möchte aber doch einige Gründe dafür hören. Bevor sie der Lehrer gibt, erklärt er ausdrücklich, daß man auf eine falsche Meinung nur sophistische Gründe vorbringen könne. Er will die Gegengründe bloß zur Uebung im Disputiren und um des Schülers Willen zu thun, vortragen, verräth somit, weil er bloß hier für nothwendig hält, seine gegentheilige persönliche Gesinnung vorher zu äußern, daß er bei Entscheidung der übrigen Fälle aus der Seele gesprochen habe (s. außer der schon angeführten Literatur noch Ritter, Gesch. der christl. Philosophie IV. 574 ff.; Marbach Gesch. der Philosophie II. 344 ff.; Döllinger, Kirchengesch. II, 1, 289 ff.). [Kerker.]

Occasionalismus, s. Harmonia praestabilita.

Ochini, Bernardin, s. Capuciner.

O'Connell, Daniel, von seinem Vaterlande mit Recht der Befreier genannt, wurde am 6. August 1774 bei Cahir, in der Grafschaft Kerry, in Irland geboren. Zum geistlichen Stande bestimmt, erhielt er seine erste Bildung in dem Jesuitencollegium zu St. Omer in Frankreich, einer rühmlich bekannten Priesterschule für die katholischen Irländer; doch widmete er sich nicht dem geistlichen Stande, sondern dem Advocatenstande. Was an ihm war und wozu ihn die Vorsehung bestimmt hatte, zeigte er zuerst, als er mit kühnem Geiste und gewaltiger Beredtsamkeit gegen die Union Irlands mit England und gegen die Aufhebung des irischen Parlamentes auftrat. Besaß er seitdem schon einen großen Einfluß auf seine katholischen Landsleute, so nahm derselbe immer mehr zu, indem O'Connell seine Anwaltschaft zum Besten seines gedrückten Volkes und der verfolgten katholischen Geistlichkeit ausübte, und als sich dann im J. 1809 zu Dublin ein Verein irischer Katholiken zu dem Zwecke, das katholische Irland von dem tyrannischen Drucke der Engländer zu befreien, bildete, stand O'Connell bald an der Spitze dieses Vereines und seines unglücklichen Volkes, für das er mit dem Aufgebote aller ihm von Gott verliehenen hohen Gaben und einer bewunderungswürdigen Thätigkeit gegen die englische Unterdrückung kämpfte. Natürlich zog er sich dadurch den Haß der pro-

testantischen Dränger und Privilegirten zu, die ihm ähnliche Verbindungen entgegensetzten. Einer solchen Verbindung gehörte der Dubliner Aldermann D'Esterre an, der O'Connell wegen eines beleidigenden Ausdruckes, dessen er sich gegen die Orangemänner bedient hatte, zum Duelle forderte und auf dem Platze blieb; damals legte O'Connell das Gelübde ab, sich nie mehr auf einen Zweikampf einzulassen. Lange genug ging es indeß her, bis der große Agitator, wie ihn die Engländer nannten, sein großes Ziel erreichte, da O'Connell einerseits doch nur immer auf der Bahn des Gesetzes fortschritt und sein Volk von der Revolution abhielt, andererseits die katholische Verbindung, weil der jährliche Beitrag der Mitglieder für die Armuth der katholischen Iren zu groß war, theils wieder verfiel und immer zu beschränkt bleiben mußte. Anders wurde es mit dem Jahre 1823, nachdem eben König Georg IV. die grüne Insel besucht hatte, von den hoffenden Irländern mit Jubel empfangen worden war und nach seiner Rückkehr statt auch nur das Geringste zur Linderung des traurigen Looses der Irländer zu thun, in den Zeitungen erklären ließ, wie er sehr zufrieden sei: daß ihn die Iren bei seiner Anwesenheit mit ihren Klagen nicht belästigt hätten. Jetzt stiftete O'Connell die große katholische Association, in welcher, da der monatliche Beitrag nur in einem Penny bestand, nebst der katholischen Priesterschaft und dem Adel das ganze katholische Volk den lebendigsten Antheil nahm: Meetings, in welchen die große Sache des Vaterlandes besprochen wurde, dehnten sich über ganz Irland aus; ausgezeichnete Redner widmeten sich neben O'Connell, dem ausgezeichnetsten, dem Dienste des Vaterlandes; mit den Geldbeiträgen des Vereines wurden die Processe gegen die Bedrückungen der Beamten und anderer Dränger bestritten; der Regierung, die seit Jahrhunderten an dem katholischen Irland beispiellos gefrevelt hatte und fortwährend ihre Gewalt nur zum Drucke desselben mißbrauchte, war durch diesen Verein gleichsam eine andere schützende Regierung gegenübergestellt. Indeß mußte sich dieser Verein, in Folge Parlamentsbeschlusses, im J. 1825 auflösen, wurde jedoch sogleich wieder in einer andern, von dem Gesetze nicht verbotenen Form hergestellt, und gelangte zu größerer Ausdehnung als je und zu dem großen Resultate, daß 1826 bei den Parlamentswahlen beinahe alle die von ihm aufgestellten Candidaten in's Parlament kamen und zwei Jahre später das Unglaubliche eintrat, die Wahl O'Connells selbst in's Parlement durch die katholischen Pächter protestantischer Gutsherrn, von denen ihre ganze Existenz abhing. Nun erst ergab sich die Regierung der unabweisbaren Nothwendigkeit, die Katholiken zu emancipiren: eine Parlamentsacte vom 13. April 1829 stellte für die Katholiken statt des Supermatseides einen mit dem katholischen Glauben vereinbaren Staatsbürgereid auf, durch dessen Leistung jeder Katholik das Recht erhielt, in's Parlament und mit wenigen Ausnahmen zu allen Staats- und Gemeindeämtern gewählt zu werden. Von O'Connell's Wirksamkeit als Parlamentsredner, von der durch ihn hervorgerufenen, das ganze katholische Irland umfassenden Repeal-Association, die ihn auf einige Zeit in das Gefängniß führte, und von seiner ganzen übrigen politischen Thätigkeit kann hier füglich Umgang genommen werden. Nur Eines sei noch erwähnt. O'Connell sah nur in der Repeal eine wahre Rettung seines unglücklichen Vaterlandes, ohne es aber je von der Krone Englands getrennt wissen zu wollen; er, der durch und durch der eifrigste Katholik war und bei jeder Gelegenheit protestantische Vorurtheile gegen die katholische Kirche und ihre Institutionen widerlegte, fuhr auch nach der Emancipation fort, den Katholiken weitere Zugeständnisse zu erringen, was er freilich nur in Einzelheiten durchsetzte; sein Privatleben war rein und fleckenlos und seine ganze öffentliche Wirksamkeit während eines Zeitraumes von 30 Jahren hat ihres Gleichen nicht in der Weltgeschichte. Daß er übrigens der bestverläumdetste Mann in England war, wie er sich dessen selbst oft rühmte, ist leicht erklärlich, und haben dazu nicht wenig Jene beigetragen, denen er predigte, daß Niemand verbunden sei, die Diener einer fremden Religion zu nähren und dabei selbst zu verhungern. O'Connell starb, auf einer Reise nach

Rom begriffen, zu Genua, am 15. Mai 1847. — Vgl. hiezu die Art. Großbritannien und Irland. [Schrödl.]

Octave bedeutet in der kirchlichen Sprachweise die durch acht Tage fortgesetzte Feier gewisser Feste des Kirchenjahres, jedoch wird der Gottesdienst unter der Octave nicht so feierlich gehalten, als am Feste selbst; innerhalb derselben ist jeder Tag semiduplex, und nur der achte Tag, welcher vorzugsweise Octave heißt, ist duplex, es wird an diesem Tage gleichsam die Festfeier erneuert. Schon bei den Juden war der Gebrauch der fortgesetzten Feier der höchsten Feste durch mehrere Tage üblich (3 Buch Mosis), insbesondere ward verordnet, daß das Lauberhüttenfest feierlich am achten Tage begangen werden solle; — und ist von ihnen in's Christenthum übergegangen. Von jeher war diese Auszeichnung nur den höchsten Festen des Kirchenjahres zuerkannt, welche im Verlaufe der Zeit sich vermehrten, so daß heut zu Tage folgende Feste mit einer Octave gefeiert werden: das Weihnachts-, Epiphanien-, Oster-, Himmelfahrts-, Pfingst-, Frohnleichnams- und Kirchweihfest; sodann die Feste der Empfängniß, Geburt, Heimsuchung (in Böhmen), und Himmelfahrt Maria's, das Geburtsfest des hl. Johannes des Täufers, das Fest der hl. Apostel Petrus und Paulus und des hl. Apostel und Evangelisten Johannes, die Feste der hl. Martyrer und Diacone: Stephanus und Laurentius, das Fest des hl. Bischofes und Bekenners Martin und das Fest der hl. Jungfrau und Martyrin Agnes und der hl. Catharina (in Böhmen) sowie die Feste der vorzüglichsten heiligen Landespatrone und das Allerheiligenfest. Nebst diesen höheren Festen, deren Octaven in den Directorien der einzelnen Diöcesen angegeben sind, ist auch das Schutzfest jeder Kirche in derselben mit einer Octave zu feiern. In Betreff dieser Feier unterscheidet man drei Classen von Octaven, als: Sehr feierliche, in welchen kein Fest eines Heiligen, ausgenommen das Patrocinium, gefeiert und auch keine Votiv- und Privatseelenmesse gelesen werden darf. Solche Octavfeste sind die Octave vom Epiphanienfeste, die Oster- und Pfingstwoche; minder feierliche, in denen zwar ein Heiligenfest gefeiert, aber keine Votiv- und Seelenmesse außer der Missa solennis de Requiem praesente corpore gelesen werden darf; von dieser Art ist die Octave vom Weihnachts- und Frohnleichnamsfeste; gemeine, in welchen sowohl jedes Heiligenfest gefeiert, als auch Votiv- und Privatseelenmessen gelesen werden dürfen: hieher gehören alle übrigen Octaven außer den genannten. Zur Zeit der vierzigtägigen Fasten finden keine Octaven Statt, dieselben werden, wenn ein Fest, das eine Octave hat, in diese Zeit fällt, ausgelassen. [Vater.]

Oculi. Mit diesem kirchlichen Ausdrucke, welcher auch in das bürgerliche Leben überging und selbst bei Außerkirchlichen noch gegenwärtig Geltung hat, wird der dritte Fastensonntag bezeichnet und zwar deßhalb, weil an diesem Tage der Eingang der hl. Messe, bestehend aus dem 15ten Verse des 24sten Psalmes: „Meine Augen sind stets auf den Herrn gerichtet" u. s. w. mit dem Worte Oculi beginnt. Bei den Griechen heißt dieser Sonntag: Tag der Verehrung des hl. Kreuzes, weil an diesem Tage ehemals eine Partikel des hl. Kreuzes, welche in der kaiserlichen Schloßcapelle zu Constantinopel aufbewahrt wurde, von da in einer Procession unter feierlichem Gesange in die Domkirche zum Hauptaltare übertragen und zur Verehrung der Gläubigen ausgesetzt wurde. Dieser Sonntag wurde auch Dominica scrutinii genannt, weil an demselben die erste Prüfung der Katechumenen vorgenommen wurde.

Odericus Vitalis, s. Orderich.

Odilia (Othilia), die heilige, erste Aebtissin von Hohenburg oder Odilienberg, war die Tochter des alemannischen Herzogs Ethico I., dessen Zeit unter König Childerich II. (656—670) angegeben wird, und der Berehsinda, einer Schwester der Mutter des hl. Bischofs Leodegar von Autun (s. d. A.). Odilia kam blind zur Welt. Obwohl ihr Biograph (der dem eilften Jahrhundert angehört, jedoch einige Farben weggerechnet, aus guten, das Gepräge hohen Alterthums tragenden

Quellen geschöpft zu haben scheint) von Ethico gleich im Eingang der Biographie rühmt, er habe auf dem Gipfel von Hohenburg eine Kirche und die übrigen Gebäude für die Diener Christi errichtet, so muß dessen Christenthum doch ziemlich roh und äußerlich gewesen sein, denn er schrieb die Blindheit seiner Tochter dem Zorne Gottes zu und wollte aus falscher Scham das arme Kind sogar tödten lassen; indeß brachte es Berehsinda doch noch dahin, daß Odilia einer Frau zur Auferziehung übergeben werden durfte und von dieser in das burgundische Kloster Palma geschafft wurde. Hier erhielt sie von dem Bischofe Erhard „de partibus Bauvariorum" die hl. Taufe (s. d. Art. Erhard). Zugleich mit der Taufe erhielt sie auch das Augenlicht im Momente, da der hl. Bischof ihre Augen mit dem hl. Oele salbte, und sah ihn mit klarem Blicke an. Unterwiesen von den Nonnen zu Palma wuchs die junge Odilia zu einer herrlich duftenden Rose im Garten Gottes heran. Als aber einige Nonnen aus Eifersucht ihr manches Leid verursachten, schrieb sie an ihren Bruder, er möge um der Liebe Gottes wegen ihrer eingedenk sein, und sendete ihm den in „globo coccineo" eingeschlossenen Brief auf eine heimliche Weise zu. Von Mitleid ergriffen gegen seine Schwester und im Vertrauen auf die Liebe seines strengen Vaters, bei dem er viel galt, trat er vor diesen hin mit den Worten: Mein theuerster Herr, gewähre meinen Bitten ein gnädiges Ohr! „Si ea, entgegnete der Vater, quae ad regnum pertinent, postulaveris, incongruum est, ut tibi adsensus praebeatur." Solches habe er nicht vorzubringen, antwortete jener, sondern er bitte um die Erlaubniß für die Rückkehr seiner Schwester „quae nunc in extera gente omnium suorum destituta parentum consistit solatio." Allein das demüthige Flehen seines Sohnes vermochte das harte und stolze Herz des Vaters nicht zu erweichen, Ethico gebot seinem Sohne zu schweigen. Dieser aber ließ nun heimlich seiner Schwester einen Wagen und was sonst zur Reise nothwendig ist, zuschicken. Eines Tages schauten eben Vater und Sohn vom Gipfel der Hohenburg hinab in das schöne Land, als ein mit vielem Gefolg umgebener Wagen dahergefahren kam, in welchem ein Mädchen saß. Was ist das, fragte Ethico. Es ist deine Tochter Odilia, erwiderte der Sohn. Wer war so unsinnig und vermessen, entgegnete Ethico, sie ohne mein Geheiß zurückzurufen? Ich selbst, antwortete der Sohn, habe es gewagt aus Mitleid, daß sie, unserm Hause zur Schmach, in so großer Bedürftigkeit und Betrübniß in der Fremde gelassen werden sollte. Ueber diese Antwort wurde Ethico wie wüthend und versetzte mit einem Stocke seinem Sohne einen solchen Streich, daß dieser kurz darauf starb. Eben dieß erweichte nun aber das Gemüth des Vaters, daß er selber durch Bußwerke und Wallfahrten seine Unthat zu sühnen suchte und die Tochter freundlicher zu behandeln anfing, doch fehlte es noch weit, daß er sie wie seine Tochter behandelte, indem er sie gegen das tägliche Stipendium einer Magd einer Nonne aus der brittischen Insel übergab. Odilia, vollkommen zufrieden mit dieser geringen Ausstattung, verlebte längere Zeit in diesem Verhältnisse glückliche Tage. Inzwischen starb die Frau, der sie zur Auferziehung übergeben worden war, und wurde von der dankbaren Odilia eigenhändig begraben: 80 Jahre nachher fand man deren Leiche ganz verfault, nur die rechte Brust, an der sie die kleine Odilia gesäugt hatte, war unversehrt. Nun aber kam der Zeitpunct, da nach Gottes Willen Odilia auf den Leuchter gestellt werden sollte. Ein Geschirr mit Mehl unter dem Mantel tragend, begegnete sie einst ihrem Vater, der sie fragte, wohin sie gehe und was sie trage. Etwas Mehl, entgegnete sie, trage ich, um Speise für die Armen zu bereiten. Seit dieser Zeit schwand aus Ethico's Herzen gänzlich die Abneigung gegen seine Tochter, und er schenkte ihr das Schloß Hohenburg, um es zu einem Jungfrauenkloster umzuwandeln und einzurichten. Schnell gelangte unter Odilia's heiliger und weiser Leitung das Kloster zu großer Blüthe; 130 Nonnen vertrauten sich ihrer geistlichen Führung. Unter diesen Nonnen befanden sich drei Töchter ihres Bruders Adalard; Eugenia, eine davon, wurde nach Odilia's Tod Aebtissin. Da die Pilger, namentlich die schwachen, kranken und

krüppelhaften, mit Beschwer, und daher seltener als es die Heilige wünschte, die Höhe des Berges bestiegen, errichtete sie mit Einwilligung ihrer Nonnen am Fuße des Berges ein zweites Kloster, Niedermünster genannt, und verband damit ein Hospital für die Pilger. Drei Lindenbäume, die sie eigenhändig im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes bei dieser Gründung pflanzte, erhielten fortwährend ihr Andenken als Stifterin von Niedermünster. Unter den vielen Pilgern, die jetzt herbeizogen, nahm Odilia mit Vorliebe pilgernde Frauen aus Irland und England und fromme Männer aus verschiedenen Ländern auf und verwendete sich für letztere, daß sie zu Priestern geweiht wurden. Während Odilia in dieser Weise das Heil und Wohl Anderer besorgte, widmete sie sich mit aller Strenge auch der eigenen Heiligung. Sie aß, Festtage ausgenommen, nur Gerstenbrod und Gemüse; ihr Bett bestand aus einer Bärenhaut und einem Stein, dessen sie sich als Kopfkissen bediente; das Gute, das sie that, suchte sie so viel möglich mit dem Schleier der Demuth zu verbergen. Mit besonderer Andacht verehrte sie den hl. Johannes den Täufer, weil sie in der Taufe das Gesicht erlangt hatte. Ihm zur Ehre erbaute sie ein Kirchlein und ließ sich daneben eine Zelle zurecht machen. Als sie sich dem Tode nahe fühlte, versammelte sie alle ihre Nonnen in der Johanneskirche, ertheilte ihnen heilsame Mahnungen, ließ sich den Kelch „in quo dominicum corpus et sanguis habebatur" herbeibringen, nahm ihn „propriis manibus" und spendete sich dergestalt selbst das hl. Sacrament. Diesen Kelch bewahrte das Kloster zum Andenken ihrer Stifterin als großes Heiligthum auf. Odilia starb am 13. December, an welchem Tage die Kirche ihr Gedächtniß begeht. Kaum wird man irren, wenn man das Jahr 720 als ihr Todesjahr bezeichnet. Ueber den Fortgang und die Schicksale des Stiftes Hohenburg oder Odilienberg siehe den Art. Hohenburg. Ohne Zweifel hat dieses Stift und überhaupt die Ethiconenfamilie und die von dieser gestifteten zahlreichen elsaßischen Klöster zur Befestigung des Christenthums im Elsaß viel beigetragen. S. Mabillonii Acta Ss. saec. III. p. II. in appendice und dessen Annalen, die im Art. Hohenburg citirten Quellen, Grandidiers essais hist. sur l'eglise de Strasb. 1782, und Rettbergs Kirchengeschichte Teutschlands, II., 76 ꝛc. [Schrödl.]

Odilo, Abt von Clugny, s. Clugny.

Odo, Abt von Clugny, s. Clugny.

Odoaker, König von Italien. Zur Zeit da der hl. Severin (s. d. Art. Bayern, Bd. I. S. 700) als Gottgesandter Retter der Noriker, welche von den seit Attila's Tod die römischen Donauländer durchtummelnden und verwüstenden Herulern, Scyren, Turcelingern, Rugiern und Alemannen unsäglich zu leiden hatten, in höchst merkwürdiger und großartiger Weise wirkte, so daß selbst die genannten teutschen Barbaren die tiefste Ehrfurcht für ihn hatten und bei ihm Hilfe und Segen suchten: kehrten einst mehrere nach Italien ziehende Teutsche bei dem Heiligen zu, um von ihm den Segen zu erhalten, und darunter befand sich ein großer schlanker Jüngling, in Thierfelle gekleidet, der gebeugten Hauptes in Severin's niedrige Zelle trat und von ihm mit den Worten entlassen wurde: „Vade ad Italiam, vade, vilissimis nunc pellibus coopertus, sed multis cito plurima largiturus." Dieser Jüngling war Odoaker aus dem Stamme der Scyren oder Rugier. Severin sagte ihm seine künftige Erhebung voraus. In Italien trat Odoaker in die Dienste bei den kaiserlichen Haustruppen, die großentheils aus Herulern, Rugiern, Turcelingern, Scyren, Alanen und andern teutschen Völkerschaften bestanden, und wurde bald einer der angesehensten und einflußreichsten Führer dieser Truppen. Als nun diese das Drittel von dem gesammten Grund und Boden Italiens für sich verlangten und Kaiser Augustulus oder vielmehr dessen Vater Orestes darauf nicht einging, empörten sie sich und Odoaker, der ihnen die Erfüllung ihrer Forderung versprochen hatte, gelangte zur höchsten Gewalt und nannte sich König, ohne sich jedoch mit dem Purpurmantel und dem Diadem zu schmücken und den Titel eines römischen Patri-

ciers zu verschmähen. So endete im J. 476 das weströmische Kaiserthum. Odoaker zeigte sich des hohen Postens, zu dem ihn die Fürsehung berufen, nicht unwürdig. Eingedenk der Weissagung Severins schrieb er an diesen in dankbarer Ehrfurcht und bot ihm an, sich eine Gnade auszubitten; der Heilige bat um die Befreiung eines gewissen Ambrosius von dem Exile. Mit gleicher Ehrfurcht begegnete er, obwohl er ein Arianer war, ausgezeichneten katholischen Bischöfen, wie dem hl. Epiphanius von Ticinum (s. d. Art. Bd. III. S. 624), auf dessen Fürbitte er den Ticinensern einen fünfjährigen Steuererlaß bewilligte und sie von den Bedrückungen des prätorischen Präfecten Pelagius befreite. Edle Römer, die zugleich für die Wohlfahrt Italiens und der katholischen Kirche bedacht waren, bildeten seinen Rath und seine vertraute Umgebung, wie die ehrwürdigen von Sidonius in seinen Briefen vielbelobten Basilius und Liberius, und unter ihrer Einwirkung hielt er die römischen Einrichtungen aufrecht, beschränkte das seinen Teutschen versprochene Drittel von Ländereien auf den obern Theil von Italien (während die röm. Senatoren und Vornehmen ihre Besitzungen größtentheils in Mittel- und Unteritalien hatten), bedrückte die katholische Kirche nicht, und ließ den Papst und die kathol. Bischöfe in der Ausübung ihres heil. Amtes unbehindert. Nur in zwei Puncten werden der Regierung Odoakers bezüglich ihrer Stellung zur katholischen Kirche Eingriffe vorgeworfen. Nämlich nach dem Tode des Papstes Simplicius († 483) trat Odoakers prätorischer Präfect Basilius mit zwei Befehlen hervor: 1) der neue Papst dürfe nicht ohne Rath und Consens des Königs von Italien gewählt werden, was schon Papst Simplicius zur Vermeidung von Wahlunordnungen angeordnet habe; 2) das der Kirche Entbehrliche an Edelgestein, Gold, Silber und Gewändern, was sich nicht länger aufbewahren lasse, solle zu frommen Zwecken verwendet, das übrige Kirchenvermögen aber und namentlich das unbewegliche nicht veräußert werden. Diese Befehle stießen jedoch auf Widerstand, und es fragt sich, ob sie in Anwendung kamen (s. Conc. Labbé edit. Coleti t. V. S. 471—77, 511, 334). — Nachdem Odoaker seine Herrschaft in Italien befestiget hatte, zog er gegen die Rugier zu Felde, welche in Oestreich am linken Donauufer sich niedergelassen und ein Reich (Rugiland) gegründet hatten. Mit diesem, obwohl arianischen, Volke und dessen Königen Flacitheus und Fava (al. Felectheus) stand der hl. Severin in freundlichstem Verkehre, beide Könige waren dem Heiligen mit größter Achtung und Anhänglichkeit zugethan, beide beriethen sich in allen Angelegenheiten mit Severin und ließen sich gerne von ihm leiten, nur Fava's Gemahlin Gisa, eine wilde Arianerin, welche die Katholiken und Römer verfolgte, kehrte öfter die Milde ihres Gemahles zum Gegentheil um. Severin ließ kurz vor seinem Tode (482) den Fava und die Gisa noch einmal zu sich kommen, ertheilte ihnen heilsame Ermahnungen und schloß mit den Worten: „Ich armer Mann, der ich mich schon auf der Reise zum Herrn befinde, beschwöre euch, enthaltet euch böser Handlungen und thut Gutes — bisher stund euer Reich unter Gottes Schutz in Flor, jetzt seht ihr zu!" Ebenso mahnte er den Bruder Fava's, Friedrich mit Namen, welchem Fava die Stadt Fabianis übergeben hatte, das für die Armen und Gefangenen Gesammelte nicht zu rauben und dieselben nicht zu bedrücken. Allein gleich nach Severins Tod fiel Friedrich über dessen großes Kloster zu Fabianis her und plünderte es, doch ließen die ihm von Severin angedrohten Gerichte Gottes nicht lange auf sich warten, indem ihm bald darauf Fava's Sohn, gleichfalls Friedrich genannt, die Beute und zugleich das Leben nahm. Die Zwiste im königlichen Hause der Rugier, scheint es, nahmen seitdem bedeutend zu; dieß veranlaßte nun den König Odoaker im J. 487 die Rugier mit Krieg zu überziehen; er schlug sie, machte dem Rugier-Reiche ein Ende und führte den König Fava und dessen Gattin Gisa gefangen nach Italien ab. Fava's Sohn Friedrich entkam durch die Flucht und kehrte nach Odoakers Abzug wieder in's Rugiland zurück. Kaum hatte Odoaker hievon Kunde erhalten, so sendete er seinen Bruder Aonulph mit einem großen Heere gegen Friedrich; dieser

aber floh jetzt zu dem Ostgothenkönig Theodorich, welcher sich damals zu Nova in Mösien aufhielt. Odoaker hatte seinem Bruder aufgetragen, bei der Rückkehr nach Italien, alle noch übrigen römischen Noriker mit nach Italien zu nehmen. Dieß geschah (doch war der Abzug nicht ganz allgemein), und so erfüllte sich Severins Weissagung, die er noch in seiner letzten Zeit den Norikern gemacht, Gott werde ihnen einen freien und sichern Abzug nach Italien gewähren. Diese Voraussagung hatte Severin mit dem Wunsche verbunden, man möge beim Abzuge auch seine Gebeine mitnehmen „haec quippe loca, nunc frequentata cultoribus, in tam vastissimam solitudinem redigentur, ut hostes aestimantes auri se copiam reperturos, etiam mortuorum sepulturas effodiant“ (vit. s. Severini). Eingedenk dieses Wunsches erhoben Severins Schüler die Leiche ihres Meisters, fanden sie unversehrt und von Wohlgerüchen duftend, und trugen sie als das schützende Heiligthum und die Bundeslade des Zuges mit nach Italien, wo sie bald darauf im Schlosse des Lucullus bei Neapel, dem Asyle des letzten abendländischen Kaisers Augustulus, beigesetzt wurde. — Dreizehn Jahre hatte Odoaker regiert, als sich im J. 490 eine andere Prophezeiung Severins bewahrheitete, welche den Odoaker selbst betraf. Da einst viele Adelige mit großen Lobeserhebungen von Odoaker in Severins Gegenwart sprachen, bemerkte dieser: „integer inter tredecim vel quatuordecim annos, videlicet integros, regnabit.“ Die Voraussagung traf ein. Theils von Kaiser Zeno aufgemuntert, theils von Fava's Sohn, Friedrich, aufgehetzt, der sich zu dem Ostgothenkönig Theodorich dem Großen geflüchtet hatte, brach dieser 489 gegen Italien auf, um sich hier mit seinem Volke ein neues Vaterland zu erkämpfen. Nach tapferm Widerstand unterlag Odoaker und mußte sich in das stark befestigte Ravenna zurückziehen, wo er noch drei Jahre lang mit Glück sich vertheidigte. Endlich ließ er durch den Bischof Johann von Ravenna dem Theodorich die Stadt anbieten, wenn er ihm Leben und Freiheit schenken würde. Theodorich versprach es, hielt es aber nicht, sondern tödtete den Odoaker eigenhändig bei einem Gastmahle am 5. März 493. Die providentielle Bestimmung Odoakers läßt sich nicht verkennen: er sollte das weströmische Reich mit Ehren zu Grabe geleiten, Italien vor der Alles zerstörenden Wuth seiner Teutschen schützen, die guten Elemente des Römerthums vor gänzlichem Untergang bewahren und sie der Zukunft zu neuen Bildungen überliefern, vor Allem aber die katholische Kirche und den apostolischen Stuhl in unbehinderter freier Wirksamkeit belassen, damit aus dieser Arche eine neue Welt hervorträte. Nach Odoakers Fall führte der Ostgothe Theodorich die Zügel der Regierung im Geiste Odoakers und mit kräftigem Arme fort, und so kam es, daß die Kirche, während ringsherum und weithin Alles in Trümmer zerfiel, als rettende Arche frei über den Gewässern schwebte, als Leuchte der Völker sich aufrecht erhielt und Zeit gewann, sich also zu stärken, daß bald keine Macht der Erde mehr im Stande war, ihrem Siegeslaufe Einhalt zu thun. S. über Odoaker das Leben des hl. Severin bei den Bollandisten zum 8. Jänner; Manso, Geschichte der Ostgothen; Gibbon, Geschichte der Abnahme und des Verfalls des röm. Reiches; Encykl. v. Ersch und Gruber. [Schrödl.]

Odollam, s. Adullam.

Oecolampadius, Johannes (eigentlich Hausschein), Reformator zu Basel, stand zu Zwingli in einem ähnlichen Verhältniß, wie Melanchthon zu Luther. Er ist 1482 zu Weinsberg geboren und hat den Zürcher Reformator, mit dem er später in ununterbrochenem Verkehre stand, nur wenige Wochen überlebt. Seine erste philologische und humanistische Bildung gab ihm Heilbronn und Heidelberg. Neben den ernsten Studien übte er die Dichtkunst. Schon als 14jähriger Knabe machte er Verse und später arbeitete er größere Gedichte und Tragödien aus. Nach einem kürzeren Studium der Rechtswissenschaft zu Bologna studirte er auf der vorhin genannten Universität Theologie und ward zugleich Hofmeister bei dem Churfürsten Philipp von der Pfalz. Er beschränkte sich hiebei vorherrschend auf das Lesen der

Mystiker, während er die scholastische, damalige wissenschaftliche Theologie hintansetzte. Dieß gibt uns für die Gemüths- und spätere Lebensrichtung des Oecolampadius einen Fingerzeig. Er war demzufolge weniger in sich selbst fest gegründet und ließ sich mehr von seinen Gefühlen hinreißen. Es fehlte dem Theologen die positiv theologische Grundlage und, wenn die Umstände verwickelter wurden, eine selbstständige, klare Ueberzeugung. Er diente in solchen Zeiten denen, die auf ihn einzuwirken verstanden, ohne es zu wissen, daß er diente. Das von seinen Eltern gestiftete und von ihm angetretene Beneficium zu Weinsberg verließ er auf einige Zeit, um sich zu Tübingen, Stuttgart und Heidelberg besonders in der griechischen und hebräischen Sprache weiter auszubilden, bis er 1515 von Bischof Christoph von Utenheim zum Pfarrer an die Hauptkirche zu Basel berufen wurde. Capito, der ihn zu Heidelberg kennen gelernt und diese Berufung erwirkt hatte, ernannte ihn zum Doctor der Theologie. Um diese Zeit gab Oecolampadius einige Predigten und Abhandlungen über das Ostergelächter, eine griechische Grammatik und einige Uebersetzungen einzelner kleinerer Schriften der griechischen Kirchenväter heraus. Er bekennt darin durchweg noch den katholischen Glauben. Wie sein Leben, so äußern auch diese Schriften ungeheuchelte Frömmigkeit, die sein neuester Biograph, Herzog, mit dem Ausdruck „mönchisches Wesen“ zu betiteln beliebt. Das Angeführte bestätigt sich besonders in einer geistlichen Rede über die sieben Worte Jesu am Kreuze, in seiner Verehrung gegen die heiligste Jungfrau, die er durch eine Tragödie verherrlichte und in seinem Bekenntnisse über das Altarssacrament, das er ein köstliches Labsal, das Mysterium des hochheiligen Leibes und Blutes Christi nennt. Er preiset damals drei und vier Mal glücklich diejenigen, die aus Liebe zur Vollkommenheit der Ehe entsagen. Doch duldete es ihn in Basel nicht lange. Von einer gewissen Unruhe getrieben, kehrte er in seinen Geburtsort zurück, von wo aus er die Trennung von Erasmus, von der „Krone seines Hauptes,“ schmerzlich beklagte. Gerne schied er wieder von „seinen Phryginen,“ um dem Rufe eines Dompredigers nach Augsburg 1518 zu folgen. Hier wurde er mit Luther und dessen Gesinnungsgenossen persönlich bekannt. Dieser Umgang wirkte; er lernte deren neue Meinungen kennen und diese übten auf den gemüthlichen Theologen schon deßhalb einen Einfluß aus, weil sie neu waren. Ein Ausdruck Ecks: „zu Augsburg stehe mit Ausnahme einiger ungelehrten Domherrn Niemand auf Seite Luthers,“ verletzte die Eitelkeit des Dompredigers; er schrieb gegen Eck und wechselte von da an mit Luther und Melanchthon Briefe. Die Neuerer jubelten über diesen Gewinn; allein sie jubelten für jetzt noch zu bald. Voll Freude schrieb ihm Melanchthon den Hergang der Leipziger Disputation; aber anstatt, wie er hoffte, Oecolampadius dadurch zu einem raschen Vorwärts zu bewegen, trat dieser den 23. April 1520 in das bei Augsburg gelegene Brigittenkloster zu Altmünster (s. Brigittenorden). Oecolampadius war noch nicht reif für die neue Sache: er ersah wahrscheinlich aus der Nachricht Melanchthons, daß es sich um einen Kampf gegen die Grundfesten des Christenthums und die Kirche handelte. Die Eitelkeit stachelte ihn; aber vor dem Abgrund schauderte ihm; die Stimme des Gewissens erzeugte in ihm nicht bloß ein Schwanken, sondern eine quälende Unruhe und diese reifte den raschen Entschluß, der Welt zu entsagen und sich in dem Ordensstande ganz dem Dienste Gottes zu weihen. Zugleich mochte es nicht ohne alle Bedeutung für ihn gewesen sein, daß er um dieselbe Zeit für die Tochter Peutingers die Ermahnungsrede des Gregor von Nazianz an eine Jungfrau übersetzte, um sie zu bestärken, den Schleier zu nehmen. Sein empfängliches Gemüth wurde dadurch um so mehr für ein derartiges Leben begeistert, als er in den Mauern eines Klosters einen Schutz und eine Verwahrung seiner selbst gegen die Schwäche seines eigenliebigen Herzens erkannte. Er suchte später diesen Passus seines Lebens freilich zu bemänteln und zu entschuldigen. Doch gestand er an Pirkheimer: „Ich suchte damals nichts Irdisches; denn ich hätte der Welt nach auch etwas Anderes sein können.“ Oecolampadius wurde eilends

Novize und berieth hierin keinen seiner Freunde. Außer Erasmus spotteten die Verblüfften über ihn; als das nicht fruchtete und den Glücklichen in seiner wiedergewonnenen Ruhe nicht störte, faßten sie ihn ganz schlau an seiner schwachen Seite, an seiner Eitelkeit an; sie baten ihn um seine für sie gewichtige Ansicht über Luther, der so eben vom Papste verurtheilt worden war. Das war für Oecolampadius eine zu schwere Versuchung; er wollte in den Augen der kirchlichen Fortschrittsmänner nicht geistlos und beschränkt gelten. Durch sein günstiges Urtheil hatten ihn die Treulosen gefangen. Capito (s. d. A.) ließ dieses drucken und überallhin verbreiten; die Eigenliebe verbot dem Verfasser, das feierlich zu widerrufen, was er bloß für Freunde geschrieben hatte, um sich nicht in deren Augen zu einem eingeschüchterten, furchtsamen Schwachkopfe zu machen. Er wählte den zweiten Weg, ging auf die Gesinnungen seiner Freunde ein, und von da an noch während seines Aufenthaltes im Kloster zeigte es sich, welche Richtung nach und nach die Oberhand bekam. Wie wir aus den Predigten und Abhandlungen dieser Zeit ersehen, wurde jetzt seine Liebe zu Maria kälter, seine Andacht zum Altarsacrament und seine Achtung vor der Buße schwächer. Die erstere wird ihm zur Schwester, die wir anrufen, daß sie für uns bitte, wie wir uns auch in anderer frommen Menschen Gebet befehlen; ob bei dem hauptsächlichsten Sacramente eine eigentliche Verwandlung statt finde, darüber läßt er müßige Köpfe streiten. In Betreff des letztern Punctes spricht er von einer brüderlichen Beicht, die in Ermanglung eines Priesters auch jedem Gläubigen abgelegt werden könne. Die specielle Gewissenserforschung und Anklage verwirft er, wahrscheinlich weil ihm damals Prüfung und Bekenntniß besonders lästig fiel. Er nennt sie eine Folter des Gewissens. In einer kurz vor seinem Austritt aus dem Kloster geschriebenen Abhandlung will er das von ihm empfohlene, allgemeine Sündenbekenntniß also abgelegt wissen: „Meine Sünden sind mehrere, als die Haare auf meinem Haupte, als die Wogen des brausenden Meeres, als der Sand am Meeresgestade und die meisten sind mir unbekannt . . . . es widerspricht mir Alles, was ich lese; ich schaue den inwendigen Menschen und schaudere, es zu sagen, wie entweiht und befleckt er ist. Das ist mein größter Schaden und Sünde, daß ich von Dir mich losgerissen habe. Die Vernunft widerspricht dem Gehorsam des Glaubens . .: ich erbaue den Thron meines Eigenwillens. Ich erbaue in mir einen babylonischen Thurm.“ Er gesteht, daß er die Freude am klösterlichen Leben verloren habe; er fand keine Erquickung in den gottesdienstlichen Verrichtungen, keine Ruhe beim Empfange der Sacramente, und suchte den Grund nicht in sich selbst, sondern in den „abscheulichen und gotteslästerlichen“ Statuten des Ordens, die Rom gebilligt habe. Und doch war der Novize alt genug, sie vor dem wirklichen Eintritt als solche zu erkennen und sich nicht damit zu belästigen. Nunmehr war es Zeit, das Ordenskleid wieder abzulegen; denn er hatte sich außer den Schmähungen über die Statuten in der berührten Abhandlung offen für das hervorbrechende Licht ausgesprochen. „Du hast,“ schreibt er, „von unserem Theologen Luther, der treffliche und rein christliche Gelehrsamkeit mit schmeichellosem Eifer verbindet, einige Büchlein über die Beichte, welche in teutscher und lateinischer Sprache verbreitet sind, und mit deren Hilfe du dein Gewissen erleichtern magst.“ Doch Oecolampadius suchte das Weite noch nicht; er wollte zur Zufriedenstellung seiner gekränkten Freunde als Verfolgter, als Martyrer in deren Arme zurückkehren. Er gab deßhalb Gefahren vor, wo keine waren, denn seine Genossen hießen ihn nicht ziehen, noch thaten sie ihm Gewalt an, obschon sie von Herzen wünschten, daß er gehen möchte. Vom Orden mit Reisegeld versehen, verließ er gegen das Frühjahr 1522 das Kloster. Damit endigt die erste Lebenshälfte dieses Mannes, der von jetzt an sein Gewissen in einer unermüdeten, sehr bald gewaltthätigen Geschäftigkeit für „Recht und Wahrheit“ rasch beruhigte. Wir finden ihn schnell nach einander zu Heidelberg und auf dem Schloß Ebernburg, Franz von Sickingen zugehörig, wo er als Hausgeistlicher einen Theil der Messe in teutscher Sprache las

und täglich predigte. Schon im Herbste desselben Jahres verließ er den fränkischen Ritter, in dessen Haus es weniger sittlich herging und reiste über Weinsberg nach Basel. Anstatt des Erasmus wurde Zwingli sein bleibender Freund. Dieser erfuhr jeden Plan und jede Gewaltthat seines treuen Gehilfen, dem er vielfach rathen und helfen mußte. Nachdem er sich zu Basel kurze Zeit, weil ohne Anstellung, literarisch beschäftigt hatte, ward er von dem damals kranken Pfarrer zu St. Martin als Vicar angenommen. Der Rath machte ihn bald zum Lector der hl. Schrift und zwei Jahre darauf, weil sich Oecolampadius stellte, als wolle er wegen der vielfachen Bekämpfungen des reinen Evangeliums, Basel verlassen, zum Pfarrer von St. Martin. Er knüpfte sein Bleiben an die Bedingung, daß er das Wort Gottes frei verkünden, gebieten und verbieten, abstellen und einführen dürfe, was nach demselben verkündet, geboten und verboten, abgestellt und eingeführt werden müsse. Für seine Verdienste machte ihn der Rath wenige Jahre später nach Verdrängung der alten Religion zum Pfarrer am Münster. Während der Zeit seiner Promovirung vom Vicar zum Lector hielt Oecolampadius seine Ansichten so lange zurück, bis er eine feste Stellung gewonnen hatte. Ein solche zu gewinnen, schloß er sich den einflußreichen Männern des Fortschritts an. Ueberhaupt benahm er sich im Unterschied von Luther bedächtig und schlau; er trat leise auf, schob Andere vor sich her und ließ diese vollziehen, was er wünschte und angezettelt hatte; dafür wartete er stets den rechten Zeitpunct ab; bis dieser gekommen war, wühlte er im Stillen, er schmeichelte dem Rathe, dedicirte ihm seine Auslegung des Jesaias und nachher, wie wir bald sehen werden, trieb er ihn zu Paaren. Um die Schwankenden nicht von sich zu stoßen, las er zu St. Martin im J. 1525 noch Messe, obschon er damals bereits Zwingli's Ansicht über das Altarsacrament im Drucke vertreten hatte. Kurz er wurde mit Vorsicht die Seele der Bewegung und das leitende Haupt der reformatorischen Partei. Sein Schlachtplan war: die weltliche Behörde mit der geistlichen, respective mit dem Senate, in Conflict zu bringen und dadurch die Macht der Letztern zu brechen. Gleich den andern Reformatoren verwarf er die menschliche Vernunft und ihre Philosophie, um eine inconsequente und gehaltlose Theologie zu verdecken. Kam jene zu Ansehen, so konnten unlösbare Widersprüche und Ungereimtheiten nicht ausbleiben. In einer im J. 1524 gehaltenen Disputation vertheidigte er außerdem die Rechtfertigung durch den Glauben allein. Das erfolgte Verbot des Bischofs und der Universität, ihn zu hören, half nichts. Denn der Rath hielt den Lector durch Machtsprüche und machte Opposition gegen die Erlasse der genannten Behörden. Gleich inconsequent wie seine Genossen berief er sich im Streite mit den Wiedertäufern auf die Tradition und verwarf diese ohne alle Scham im Kampfe gegen die Katholiken. Er berief sich nämlich gegen die erstern auf **Origenes**, **Cyprian** und **Augustin**, unter denen nach des letztern Lehre dem Kinde der fremde Glaube nütze und durch denselben vermittelst des Sacraments die Erbsünde nicht angerechnet werde. Wahrscheinlich durch Luthers Beispiel angesteckt ging der vordem für die Jungfräulichkeit so begeisterte Mann schon 1527 damit um, um die Hand einer christlichen Schwester zu freien und das Jahr darauf ehelichte er eine Wittwe, **Wilibrandis Rosenblatt**; sie gebar ihm drei Kinder und wurde nach seinem Tode noch Capito's und Bucers Frau. Noch vor seiner Verheirathung, im Mai 1526, war Oecolampadius mit Zwingli bei dem erfolglosen Religionsgespräche zu Baden zugegen, wo er diesem in Bekämpfung der Abendmahlslehre, der Messe, Heiligenverehrung und des Fegfeuers getreulich beistand. Damit er nirgends fehle, hatte sich Oecolampadius nach einigem Schwanken gleichfalls für die Ehescheidung Heinrichs VIII. von England entschieden (s. d. A.). — Kehren wir jetzt zu seiner Wirksamkeit in Basel zurück, so ward hier schon im J. 1527 in den Kirchen der Prädicanten die Messe und der katholische Gottesdienst abgeschafft, der Gesang teutscher Psalmen, die Oecolampadius mit Schmähungen der katholischen Kirche anfüllte, wurde eingeführt und noch früher waren die Processionen abgestellt und Segnungen aller Art unterlassen worden. Der Reformator

hatte für die neue Kirche eine eigene Liturgie verfaßt. Die Klöster und deren lockendes Vermögen wurden aufgehoben, das Einkommen des Bischofs und mißliebiger „lichtfeindlicher“ Professoren wurde verkürzt; Männer der neuen Lehre erhielten trotz der Protestation des Senats Lehrstühle. Die Prädicanten hatten allenthalben ungehindertes Spiel, sie eiferten in ihren Reden gegen den Antichrist, die mönchischen Lasterhöhlen, und die unwissenden Meßpfaffen, deren Opfer ihnen ein Gräuel war. Es fehlte nur die Intoleranz, den Katholiken ihre gottesdienstlichen Uebungen zu verbieten und sie so wählen zu lassen, entweder dem neuen Licht sich zuzuwenden oder alle ihre bürgerlichen Rechte durch Auswanderung zu verlieren. Wirklich forderte Oecolampadius in vielen Eingaben an den Rath ausschließliche Herrschaft des „Evangeliums“ und durchgängige Abstellung der papistischen Messe; wer nicht zum Abendmahle ging, ward nach ihm des Bannes würdig. Doch vor Erreichung des längst Gewünschten geschahen noch andere Schritte. Der vordem so zurückhaltende Vicarius war es, der durch seine Partei, die Ceremonien und Gebräuche der Kirche, den Papst, die Bischöfe, Priester und Klöster vor dem Rathe in den Koth herabzog, überall dessen Schutz und Hilfe anrief, der den mehrmaligen Bildersturm u. a. am Charfreitage und zweiten Ostertage 1528 organisirte und die Befreiung der deßhalb gefangen Gesetzten erwirkte. Er war es, der durch eine großartige Demonstration von 2000 Bürgern die Vertreibung der katholischen Rathsherren und die Ergänzung des Raths durch die Wahl der Bürgerschaft am 7., 8. und 9. Febr. 1529 erzwang. Auf seine Billigung wurde im Juni 1530 endlich der Beschluß gefaßt, daß Alle, die der Reformation oder dem reformirten Abendmahl entgegen seien, ihre Stelle, Amt in der Stadt und Landschaft verlieren sollten; er stachelte und schürte überall in seinen Reden und bei Zweckessen. In Allweg ließ er es an List und Heuchelei nicht fehlen; denn bald gab er vor, daß der Papst um diese oder jene Neuerung wisse, bald wurden die Katholiken eines Bündnisses mit Auswärtigen beschuldigt, bald mußte das hereingezogene, lichtfreundliche Proletariat zur Verstärkung der eigenen Partei als Bürger angenommen werden. Nachdem die Holzwerke der zerschlagenen Bilder, Schnitzwerke, Beichtstühle und Altäre auf dem Münsterplatze verbrannt waren, äußerte Oecolampadius seine Freude über ein solches Treiben an Capito also: „Meiner Treue! ein sehr trauriges Schauspiel für die Abergläubischen; sie hätten Blut weinen mögen. So grausam verfuhr man gegen die Götzen und aus Schmerz darüber verschied die Messe. Die Gegner bezeichnen mich als den Anstifter aller dieser Bewegungen.“ Man kann sich eines wehethuenden Gefühles nicht entschlagen, wenn man dieses Wüthen der Leidenschaft, mit dem Vorgeben, das reine Wort Gottes einzuführen, an sich vorübergehen läßt. Wie klein und widrig steht Oecolampadius vor uns, der sein gemüthliches Innere so sehr verkehrt hatte, daß er ein solches Treiben offen als sein Werk bezeichnen und seine Siegesfreude darüber nicht unterdrücken kann. Seine Unduldsamkeit und Gewissenstyrannei erreichte im Dienste des freien Evangeliums den höchsten Grad. In sechs Jahren hatte er Basel gereinigt und gesäubert und dabei den Rath der Stadt zur Unterdrückung der Kirche aufgeboten und gezwungen. Die Folge davon war, daß diese wider seinen Willen in dessen Hände kam. Die Rathsherren betrachteten die kirchlichen Angelegenheiten als einen Theil der Staatsverwaltung. Oecolampadius eiferte dagegen, und hielt eine Rede vor ihnen, sie möchten wenigstens die Excommunication als eine geistliche Angelegenheit behandeln; denn die Kirche, nicht der Staat, habe die Gewalt zu lösen und zu binden; vor ihr hätten sich nach den Worten der Schrift die Sünder zu stellen und wenn sie diese nicht hören, seien sie durch sie auszuschließen. Man muß sich wundern, jetzt solche Worte zu hören. Der Rath wollte die ihm in die Hände gelieferte Gewalt nicht mehr mit den Prädicanten theilen. Er gestattete bloß eine Betheiligung derselben in höchster Instanz. Oecolampadius äußert sich 1530 in einem Briefe an Zwingli voll Unmuth über die Erfolglosigkeit seiner Rede. Hätte er näher bei sich nachgesehen, so hätte er finden können, daß er seine eigene bittere

Frucht genoß. Seine leidenschaftliche Thorheit mochte freilich nicht geahnt haben, daß man nicht ungestraft gegen Päpste, Concilien und geistliche Obrigkeit eifern und soweit möglich deren Satzungen stürzen darf. Für den Fall, daß ihm die geforderte kirchliche Gewalt zugestanden worden wäre, hatte er bereits in einem Gebete, das bei Eröffnung der Satzungen der Bannherren gebetet werden sollte, ein gehöriges Register derer entworfen, die mit dem Banne zu belegen seien. Es ist darunter aufgenommen, wer in seinem Hause Messe halten läßt, wer am Sonntag unter der Frühpredigt fischt, vogelt, oder sich sonst mit unnöthigen Geschäften beladet; ebenso wer mit seinen Pfarrgenossen die Sacramente nicht empfängt, sich in Sachen des Glaubens nicht will berichten lassen; ferner wer einen Bund mit dem Teufel hat, falsches Maß und Gewicht führt, endlich die Wirthe, welche ihre Gäste überschwenglich übersetzen und alle, die Schmähbüchlein machen, drucken oder verkaufen. Das ist die freie Kirche der Reformatoren! — Nachdem der alte Bau niedergerissen war, und ein neuer aufgeführt werden sollte, brach bekanntlich der Krieg im Lager der sogenannten Reformatoren selber aus. Den größten Streit erregte die Abendmahlslehre. Oecolampadius stand auf Seite Zwingli's. Noch im J. 1524 schrieb ihm Luther: „Vor Allem bitte ich dich, bester Oecolampadius! daß du mein bisheriges Stillschweigen nicht dem Undank oder der Trägheit zuschreibest ꝛc." Aber dieses freundliche, liebevolle Verhältniß nahm eine rasche Wendung. Oecolampadius schrieb das folgende Jahr für Zwingli's Lehre: de genuina verborum domini: Hoc est corpus meum juxta vetustissimos auctores expositione liber, worin er das Zeitwort im Unterschied von Zwingli allerdings in seiner Bedeutung beläßt, aber das Wort „Leib" tropisch faßt. Es ist eine Figur des Leibes, so daß seine nächste Exegese mit der Zwingli's im Wesentlichen übereinstimmt. Wichtig ist die Stelle: „die Gläubigen sollen die äußerlichen Symbole mehr um der Nächsten, als um ihretwillen gebrauchen; die Sacramente seien zum Bekenntniß der Gemeinschaft und zur Nahrung der Nächstenliebe eingesetzt, auf daß wir im Bewußtsein, Brüder und Glieder in Christo zu sein, diesen Glauben durch äußerliche Dienstleistungen und Bezeugungen kundgeben. Daher sei nicht einmal die Danksagung nach dem Abendmahl nöthig." Die Gläubigen, heißt das mit andern Worten, welche eigentlich keine Nahrung des Glaubens durch äußerliche Vermittlung nöthig haben, sollen dennoch durch den Genuß des Mahles sich im Glauben ermuntern. Diese Lehre hat Oecolampadius in einem von ihm verfaßten Katechismus als Nahrung der Kleinen so zubereitet: „Fr. Was hältst du vom Sacrament des Herrn Nachtmahls? A. Es ist eine gemeine Danksagung und hohe Preisung des Sterbens und Blutvergießens unsers Herrn Jesu Christi mit Bezeugung christlicher Liebe und Einigkeit. Fr. Wann willst du das Sacrament empfangen? A. Dieweil man der Jahre halb sich zu einer christlichen Tapferkeit nicht versieht, stehe ich still; wo ich aber hoffen mag, andere Christen damit zu bessern, will ich meinen Glauben auch bezengen." Außerdem gab Oecolampadius eine schon 1526 verfaßte Tauf- und Abendmahlsfeier unter dem Titel heraus: Form und Gestalt, wie der Kinder Taufe, des Herrn Nachtmahl und der Kranken Heimsuchung jetzt zu Basel von einigen Prädicanten gehalten wird mit dem Motto: „Die Wahrheit bleibt ewig". Endlich ist von ihm eine Erklärung des Römerbriefes erschienen, wo er in der Stelle 5, 12 eine angeerbte Schuld findet. Der Rath zu Basel stutzte über die oben gegebene Erklärung der Einsetzungsworte und setzte zur Beurtheilung eine Commission nieder, wagte aber nicht weiter, als den Druck der Schrift in Basel zu verbieten, welches Verbot schon im folgenden Jahre aufgehoben wurde. Obschon Oecolampadius und Zwingli für den erhaltenen Schimpfnamen „Sacramentirer" Luther und die Seinen „Gottesfleischesser" schimpften, so benahmen sich jene doch immer schonender und Oecolampadius rieth Zwingli in einem eigenen Briefe Zurückhaltung und Sanftmuth gegen den Sophisten Luther an. Ja am Schlusse des Religionsgespräches zu Marburg 1529, dem auch Oecolampadius anwohnte (s. Marburg), erklärte dieser und sein Freund, daß sie die wahrhaf-

tige, jedoch geistige Gegenwart des Leibes Christi bekennen wollen und beide baten den ungestümmen Luther unter Thränen öffentlich, sie als Brüder in Christo zu erkennen, da ihnen Alles daran liege, mit ihm einig zu sein. Dieser wies die versöhnende Hand zurück und sprach: Ihr habt einen andern Geist! Erst als Luther nicht aufhörte zu poltern und zu verdammen, setzte Oecolampadius die Rücksicht mehr bei Seite. Dieß that er besonders in einer Antwort, die er auf die Vorrede des Syngramma gab (s. Brenz). Er hofft darin von Luther Besserung, eingedenk, daß der hl. Geist nicht an Jerusalem, Rom, Wittenberg, Basel, oder an eine und die andere Person gebunden sei, daß vielmehr auch andern in der Gemeinde zu reden erlaubt sei und ein Mitarbeiter sich schämen müsse, über die andern tyrannisch zu herrschen. Er beklagt sich über die Gewaltthätigkeit der Lutherischen, über die Unterdrückung und das Verbot der Schriften seiner Partei und über das voreilige Verdammen. „Warum, so schließt er, hast du das Feuer lassen überhand nehmen? Warum hast du allein mit Schelten, Schmach und Dräuworten Viele in Unruh gehalten und mit lachendem Munde zugesehen, so daß das Gerücht glaubhaft ist, du wollest uns austoben lassen und alsdann mit einem Stoß uns umwerfen?“ Oecolampadius ärntete noch die Blutsaat, die er säen mitgeholfen hatte. Er sah den Tag von Kappel, wo sein Freund Zwingli mit den Waffen in der Hand auf dem Schlachtfelde blieb. Er folgte ihm bald; ein fressendes Geschwür, das ihn schleunig entkräftete, endete am 24. November 1531 sein Leben. Wir enden die Geschichte eines Mannes, der zufolge vieler guten Anlagen zu schönen Hoffnungen berechtigte, den aber gerade diese eitel machten, so daß er, um zu glänzen, bei den Bestrebungen seiner Zeit obenan sich stellte, und durch den gehofften Ruhm verblendet, das Wahre und Falsche nicht mehr zu unterscheiden vermochte. Er glaubte dabei selbstständig zu urtheilen und zu handeln und war doch nur das Werkzeug derer, die seiner Eitelkeit schmeichelten. Diese zogen ihn in einen Strudel, der jeden festen Boden unter seinen Füßen wegspülte und in seinem Innern eine peinliche Zerrissenheit und eine Unruhe hervorbrachte, die nur durch seine unausgesetzte Geschäftigkeit außer sich innerhalb der so bald reformirten Stadt verdeckt werden konnte. Er besaß von Gott eine zarte, reine, jungfräuliche Natur, ein poetisches Gemüth, und ein für das Gute offenes und empfängliches Herz, Eigenschaften, die er in seiner Verirrung, wenn wir so sagen dürfen, in's Gegentheil verkehrte. In intellectueller Beziehung ward ihm ein glückliches Gedächtniß, eine reiche Phantasie, eine leichte Auffassungs- und lebendige Darstellungsgabe. Die Gabe des klaren und scharfen Denkens und tiefern Forschens fehlte ihm, darum fehlte ihm auch der tiefere Blick, der das Mangelhafte der Gegenwart allerdings zu verbessern strebt, aber das Gute und Wahre der Vergangenheit nicht aufgibt. So ausgestattet und weitum bekannt und beliebt stand er mit ältern und jüngern Gelehrten seiner Zeit, mit Humanisten und Theologen, wie Reuchlin, Capito, Hedio, Zasius, Melanchthon, Brenz, Pirkheimer in freundschaftlichem Verhältnisse, das zwischen ihm und Erasmus für die erste Hälfte seines Lebens ein zärtliches genannt werden kann. (Vgl. das Leben Joh. Oecolampadius und Reformators der Kirche zu Basel. Geschrieben von Johann Jacob Herzog. Basel 1843; Lebensgeschichte Dr. Joh. Oecolampads, Reformators der Kirche in Basel von Salomo Heß, Zürich 1793; Riffel, Kirchengesch. der neuesten Zeit. III. Bd. S. 300—405; Schröckh, Kirchengesch. s. der Reformation, 1. Thl. S. 360; 2. Thl. 126 ff. 142, 145 u. 168; 5. Thl. S. 115; Historisch-politische Blätter, Jahrg. 1844, I. u. II. Bd.) [Stemmer.]

Oeconom, bischöflicher, hieß in früherer Zeit derjenige Cleriker der Cathedrale, dem der Bischof unter seiner Respicienz und Oberleitung die Verwaltung des Kirchenvermögens seiner Diöcese übertragen hatte. In den drei ersten Jahrhunderten, da die Einkünfte der Kirchen größtentheils nur in Oblationen, Primitien und andern freiwilligen Natural- und Geldbeiträgen (s. diese Art.) bestanden, und, soweit sie aufbewahrt werden konnten, von allen Kirchen an die bischöfliche Mutter-

kirche zur sofortigen Repartition eingeschickt zu werden pflegten, hatten die Bischöfe regelmäßig sich selbst der Verwaltung und Vertheilung dieser Einkünfte unterzogen (c. 5. 7, c. X. qu. I; c. 23. 24, c. XII. qu. I). Als aber seit dem vierten Jahrh. mit dem raschen Wachsthum der Gläubigen das Vermögen der Kirchen durch Schenkungen, Vermächtnisse und andern Erwerb immer ansehnlicher wurde, konnte der Bischof sich ohne Nachtheil seines höheren Berufes nicht mehr in eigener Person mit dieser mühevollen und zeitraubenden Angelegenheit befassen, und sah sich genöthiget, einen eigenen Mann seines Vertrauens aus der Mitte seines Clerus zu ernennen, dem er diesen Theil seiner bischöflichen Sorge unter seiner Oberaufsicht und Leitung übertrug. Das vierte öcumenische Concil (zu Chalcedon) 451. can. 26 erhob diese durch die Umstände gebotene und theilweise schon in Uebung gekommene Maßnahme zum allgemeinen Gesetze (c. 21. c. XVI. qu. VII). Bald aber wären auch diese bischöflichen Oeconomen ihrem ausgedehnten Wirkungskreise nicht mehr gewachsen gewesen, hätte man nicht, seitdem mit der schärferen Ausbildung der Landpfarreien im sechsten Jahrh. die Kirchen ganz besonders in liegenden Gründen dotirt wurden, eine wesentliche Abänderung der bisherigen Verwaltung beliebt, und den Priesterconventen solcher Pfarreien gleich unmittelbar und ständig die Administration ihres Kirchenvermögens in der Weise überlassen, daß sie unter Einhaltung der gesetzlichen Viertheilung (s. Kirchenvermögen, Bd. VI. nr. II. 2. S. 190) die für den Clerus, für die Kirche und für die Armen treffenden Antheile gegen jährliche Rechnungsablage verwalten konnten, und nur die quarta episcopalis an die bischöfliche Kammer entrichten mußten. Dadurch wurde der Geschäftskreis des vom Bischofe bestellten Oeconomen bedeutend verringert. Mit der im achten Jahrh. entstandenen eigenthümlichen Verfassung der Dom- und Collegiatstifter (s. Capitel und Capitelwürden, Bd. III. S. 324. 327) war dieses Amt meist von einem der beiden Hauptdignitare, regelmäßig vom Propste, als Oberöconom dirigirt, während die unmittelbare Verwaltung in verschiedene dienstliche Aemter, eines Zahlmeisters, Kastners, Küchen- und Kellermeisters &c. sich theilte, welche ebenso dem Propste verantwortlich waren, wie dieser selbst alljährlich dem Bischofe und dem Capitel Rechnung zu stellen hatte. Diese Verwaltung der öconomischen Angelegenheiten der Capitel blieb auch nach der Auflösung des Communlebens der Stifter bis in die jüngste Zeit in der Hand des Propstes, indeß seit jener Veränderung die vom Capitelgute abgesonderte Vermögensmasse des Bischofs, die sog. mensa episcopalis (s. d. A.) einen eigenen Oeconomen in der Person eines Vicedominus oder bischöflichen Hausverwalters erhielt. Daher hat auch das Tridentinische Concil verordnet, daß im Falle der Erledigung eines bischöflichen Stuhles das Capitel binnen acht Tagen a die vacaturae wie für die Verwaltung der bischöflichen Jurisdiction einen Vicar (s. Capitularvicar, Bd. II. S. 331) so für die Verwaltung der bischöflichen Einkünfte einen oder mehrere Oeconomen (oeconomos) bestellen solle. Ist das Capitel säumig, so geht das Recht, den Oeconomen zu bestellen, jure devolutionis auf den Erzbischof, bei Metropolitancapiteln aber in diesem Falle an den ältesten Bischof der Provinz, bei exemten Stiftern an den Bischof des nächstgelegenen Bisthums über (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 16. De ref.). Wäre aber der Sitz des Erzbischofs oder Bischofs, der nach dem Devolutionsrechte den Oeconomen zu ernennen hätte, den Augenblick selbst erlediget, so ginge jenes Recht an das Capitel des verwaiseten Sitzes über (Bened. XIV. De synod. dioeces. Lib. II. c. 9). Der interimistische Oeconom hat jedenfalls dem künftigen Bischofe Rechenschaft abzulegen, der ihn wegen unredlicher oder fahrlässiger Verwaltung zur Strafe ziehen kann (Conc. Trid. a. a. O.). [Permaneder.]

Oeconomia salutis, s. Heilsordnung.

Oecumenischer Bischof, s. Johannes Nesteutes.

Oecumenische Synode, s. Synoden.

Oele, heilige, sind diejenigen aus Oliven bereiteten Oele, welche in der

katholischen Kirche bei Ausspendung heiliger Sacramente oder bei kirchlichen Weihen und Segnungen angewendet werden. Dieselben erscheinen in doppelter Form nämlich: a) ungemischt, als Oleum catechumenorum bei der Taufe, als Oleum infirmorum bei der letzten Oelung, und zwar im ersteren Falle als Sinnbild der Reinheit der Seele und der geistigen Stärke bei den mannigfaltigen Lebenskämpfen, im letztern als wirksames Symbol zur Erlangung der sacramentalischen Gnade, b) vermischt mit Balsam, welcher die innere Heilung der Seele, die Bewahrung vor geistiger Verwesung und den Wohlgeruch eines gottgefälligen Wandels sinnbildet, welche Mischung sodann den Namen Chrysam erhält. Dieser letztere wird als wirksames sacramentalisches Symbol als materia sacramenti angewendet bei der Firmung, bei der Salbung der Hände zur Ordination der Priester, bei Salbung eines neuen Kelches, des Altarsteines, des Melchisedechs, bei der Consecration einer Kirche, bei der hl. Taufe und überdieß nebst dem Oele der Katechumenen zur Weihe des Taufbrunnens. Die Weihe sämmtlicher heiliger Oele geschieht in der lateinischen Kirche durch den Diöcesanbischof am Gründonnerstag während der Feier des heiligsten Meßopfers in Gegenwart von 12 Priestern, 7 Diaconen und 7 Subdiaconen, und zwar des Krankenöls vor dem Pater noster nach den Worten: per quem haec omnia bona creas in derselben Weise, wie sie schon im sechsten Jahrh. Papst Gregor d. Gr. verrichtete. Hierauf wird die hl. Messe fortgesetzt bis nach der Communion, worauf die Weihe des Chrisma und des Katechumenenöls geschieht. Bei der Weihe derselben hauchen sowohl der Bischof als die Priester nach der Reihe die heiligen Oele an, zum Zeichen, daß so wie Christus einst seine Jünger anhauchte, da er ihnen den hl. Geist mittheilte, auch diese heiligen Oele zum Heile der Menschen übernatürliche Kraft erhalten sollen. Die hiebei vorgeschriebenen Gebete werden in der vielfachen Zahl verrichtet, zum Zeichen, daß die anwesenden Priester und Geistliche, welche den ganzen Diöcesanclerus vertreten, zugleich mitweihende sind. Nach der Weihe geschieht die Verehrung der heiligen Oele sowohl vom Bischofe als von den anwesenden Priestern durch dreimalige Kniebeugung und Begrüßung: Ave sanctum chrisma — Ave sanctum oleum — und durch den Kuß auf die Gefäße. Diese Verehrung, welche in den ältern Sacramentarien bald salutatio, bald adoratio, bald osculatio genannt wird, bezieht sich auf die Materie der hl. Sacramente. Es liegt in der Natur des Menschen, dasjenige besonders zu ehren, was ihm als Mittel der Heiligung gegeben ist. Durch die heiligen Oele werden uns in den hl. Sacramenten die wichtigsten Wohlthaten zu Theil, sie verdienen daher unsere größte Verehrung als Mittel unseres Heiles. Hieraus ergibt sich von selbst, wie weit unsere heilige Kirche von einer Idololatrie oder abergläubischen Verehrung entfernt ist. Uebrigens dürfen wir uns um so weniger an die Kniebeugung stoßen, da ein solcher Actus der Verehrung in früheren Zeiten besonders im Morgenlande allgemein üblich war. Unsere heilige Kirche wählte zur Oelweihe den Gründonnerstag — gerade den Tag der Einsetzung des größten aller Sacramente — um bei der Erinnerung an dieses zugleich auch an die Einsetzung der übrigen Sacramente, bei deren Mehrzahl die heiligen Oele in Anwendung kommen, zu erinnern, und zwar um so lieber, als selbe sogleich am darauffolgenden Charsamstage bei der Weihung des Taufbrunnens und bei der Taufe der Täuflinge benöthigt werden. Ueber den Gebrauch der geweihten Oele gelten mehrere kirchliche Bestimmungen: a) dürfen dieselben nur ein Jahr lang gebraucht werden, der übriggebliebene Theil wird jährlich am Charsamstage beim Beginne der Ceremonien — nämlich bei der Feuerweihe — verbrannt. b) Auch soll jedes dieser heiligen Oele in einem eigenen Gefäße sorgfältig aufbewahrt und vor Verschüttung gesichert werden. In der griechischen Kirche geschieht die Weihe der heiligen Oele auch durch Priester. (Siehe den Art. Charwoche.) [Vater.]

Oelberg (הַר הַזֵּיתִים Zach. 14, 11. טוּר מִשְׁחָא Thalm. *ὄρος τῶν ἐλαιων* Matth. 26, 30. Marc. 14, 26, von den Arabern gewöhnlich Dschebel-et-Tur genannt, der weitläufige, höchste Berg in der Umgebung Jerusalems (s. d. A.),

nordöstlich einen Sabbathsweg (¼ St.) entfernt von der Stadt gelegen und durch den Bach Cedron (s. d. A.) vom gegenüberstehenden Moria und Ophel getrennt. Der Weg aus der Stadt führt durch das Stephansthor, eine steinerne Brücke leitet über den meist wasserlosen Bach, jenseits am Fuße des Berges im Thale liegt der Garten Gethsemane (s. d A.), uralte Oelbäume zur Rechten und der Einschnitt des Thales zur Linken mit seiner von überhängenden Felsen gebildeten Grotte lassen den heiligen Ort der Todesangst Jesu Christi schon in der Ferne erkennen. Bald spaltet sich die Straße, welche der Höhe des Berges zuführt, die eine wendet sich nördlich nach Galiläa, die andere östlich nach Jericho. Seinen Namen erhielt er von den herrlichen Oelpflanzungen, welche insbesondere seinen westlichen Abhang bedeckten, jetzt aber größtentheils verschwunden sind. Auf seinem Rücken unterscheidet man drei Gipfel. Auf dem mittleren, gerade der Stadt gegenüber steht die Himmelfahrtskirche, erbaut von der Kaiserin Helena, jetzt im Besitze der reichen Armenier. Nahe dabei ist eine Moschee und das Grab eines mohammedanischen Heiligen. Rings um Kirche und Moschee liegen einzelne Hütten, welche ein armseliges Dorf Siloam (Selwan) bilden. Dieser mittlere Theil ist der eigentlich heilige Platz des Oelberges; fast jeder Schritt ist durch die Tradition ehrwürdig gezeichnet. Ein in Trümmer zerfallenes Kirchlein zeigt den Ort, wo Christus über die Stadt Jerusalem weinte, Granatengebüsch den Platz, da er seinen Jüngern das Gebet des Herrn lehrte, eine Eintiefung in den Felsen die Grotte, darin die Apostel das Glaubensbekenntniß gemeinsam verfaßten u. s. w. Etwa dreihundert Schritte von der Himmelfahrtskirche entfernt erhebt sich der zweite, nördliche Gipfel, wo nach dem Wahrzeichen einer Säule die beiden Engel den Aposteln erschienen sein sollen; der dritte, südliche Gipfel dagegen, gerade gegenüber der Quelle Siloa und dem Thale Gehenna (s. d. A.) ist ein Ort des Abscheues, der den Namen „Berg des Aergernisses" trägt, weil Salomo hier für seine Frauen Götzenaltäre erbaut haben soll. Den höchsten Punct des Oelberges bildet der nördliche Hügel; Schubert bestimmt seine Höhe zu 2556 F. über der Meeresfläche, 416 über dem Thale und 175 F. über dem Sion. Um diesen Gipfel legt sich eine breite Fläche; da hatten Cestus und Titus ihr Lager aufgeschlagen, weil es den schönsten Ueberblick über die Stadt gewährte. Alle Reisenden stimmen in Beschreibung der großartigen Fernsicht, welche der Oelberg nach allen Seiten hin gewährt, überein, deßhalb wurden von hier aus Signalfeuer gegeben, durch welche die Juden das Eintreten des Neumondes anzeigten (Rosch-haschana 2, 4); auch wurde daselbst ein Theil von der Asche der rothen Kuh aufbewahrt (Parah 3, 11). Als Kaiser Hadrian nach dem blutigen Aufstande des Bar-Kochba (s. d. Art. Akiba) den Juden den Zutritt der Stadt Jerusalem gänzlich verboten hatte, versammelten sich alljährlich Tausende am Gedächtnißtage der Verbrennung des Tempels durch Titus auf dem Oelberge, um den Untergang der Stadt zu beweinen. Der hl. Hieronymus gibt als Augenzeuge eine ergreifende Schilderung dieses tragischen Schauspiels. Ut ruinam suae eis flere liceat civitatis, pretio redimunt (Judaei), ut qui quondam emerant sanguinem Christi, emant lachrymas suas .... Videas in die, quo capta est a Romanis et diruta Jerusalem, venire populum lugubrem, confluere decrepitas mulierculas et senes pannis annisque obsitos, in corporibus et in habitu suo iram Domini demonstrantes. Congregatur turba miserorum ... de Oliveti monte crucis fulgente vexillo plangere ruinas templi sui ... adhuc fletus in genis et livida brachia et sparsi crines; et miles mercedem postulat, ut illis flere plus liceat (Comm. in Soph. t. III. f. 1655). Auf der Ostseite des Oelbergs, etwa eine Stunde von der Stadt entfernt liegt das Dorf Bethanien (s. d. A.) in einer Thalvertiefung mitten zwischen abschüssigen Felsen. Etwas höher, dem Gipfel des Oelberges zu soll Betphage (s. d. A.) gestanden sein, wovon aber keine Spur mehr zu finden ist. [Schegg.]

Oelgefäß ist ein bei jeder Kirche und Taufcapelle vorfindliches, aus Silber oder Zinn verfertigtes, drei abgesonderte Abtheilungen enthaltendes Gefäß, worin

die heiligen Oele, nämlich das Chrisma, Oleum catechumenorum und Oleum infirmorum aufbewahrt werden. Dergleichen Gefäße sind von doppelter Art: a) solche, die zu Aufbewahrung der heiligen Oele in größerer Menge zum Bedarfe für das ganze Jahr, und b) solche, die zur Aufbewahrung der heiligen Oele in geringerer Menge für den täglichen Gebrauch dienen. Beide sollen wohl verschlossen — damit das heilige Oel nicht verschüttet werde — und mit den Anfangsbuchstaben S. C. (sacrum chrisma), O. C. (oleum catechumenorum) und O. I. (oleum infirmorum) äußerlich bezeichnet sein, damit sie deutlich von einander unterschieden werden können. Aus den größern Oelgefäßen ist in die kleineren soviel Oel zu gießen, als für den täglichen oder zeitweiligen Gebrauch hinzureichen scheint; und damit die Gefahr des Ueber- und Ausfließens vermieden werde, so befinde sich in demselben Baumwolle, worin bei einer vorkommenden Salbung der Daumen eingetaucht werde. Diese Oelgefäße sollen nach der Vorschrift des römischen Rituales an einem schicklichen Orte unter gewissenhafter Aufsicht des Seelsorgers aufbewahrt werden, damit sie von Niemandem auf eine sündhafte Weise entweiht oder mißbraucht werden können.

Oelung, die letzte. Durch die Sünde ist die harmonische Einheit zwischen dem geistigen und leiblichen Leben des Menschen aufgehoben. Diese Einheit, die dem ursprünglichen Menschen verliehen war, hatte ihren Grund darin, daß der Leib nicht ein eigenes, vom Geiste unabhängiges Lebensprincip hatte, sondern ganz vom Geiste belebt und in allen Lebensäußerungen nur von ihm angeregt und geleitet wurde. Da also alles geistige und leibliche Leben nur von einem Princip ausging, so konnte keine Spaltung und Trennung zwischen Geist und Leib eintreten. Der Geist hatte aber diese beherrschende und einigende Macht über seine ganze Lebenssphäre nur in seiner Unterwerfung unter den höchsten Herrscher und die höchste Einheit: eine Lostrennung von Gott mußte ihn innerlich machtlos machen, darum auch das leibliche Leben aus seiner Herrschaft entlassen und mehr oder weniger an die Einwirkung der äußern Natur hingeben. Eine solche Lossagung von Gott trat ein in der Sünde, und im nämlichen Augenblicke war auch das einigende Band zwischen Geist und Leib zerrissen. Das leibliche Leben empfängt nicht mehr alle seine Impulse vom Geiste, darum entstehen, von einer fremden, dunkeln Macht angeregt, in ihm Begierden, die dem Geiste widerstreben — die Concupiscenz (s. d. Art. Begierlichkeit): der Leib, von seinem innern Lebensgrund verlassen, öffnet sich den Einflüssen der äußern Natur, die seine organische Lebenseinheit stören, die einzelnen Kräfte und Organe einander entfremden, bis der ganze Organismus sich auflöst, der Herrschaft des Geistes sich gänzlich entzieht und in der äußern Natur aufgeht: es entstehen Krankheiten und der Tod. Krankheit und Tod sind wesentlich nur eins, die Krankheit ist ein beginnender Tod, der Tod die Vollendung der Krankheit: die Trennung und Auflösung, die dort beginnt, wird hier durchgeführt. Darum gibt es auch im gegenwärtigen Zustande keine vollkommene Gesundheit, der Keim jener Auflösung liegt mehr oder weniger entwickelt in jedem Menschen. Wie nun vom Abfalle des Geistes der Abfall des Leibes ausging, so kann auch die wahre Gesundheit ihren Grund nur haben in der Rückkehr des Geistes zu Gott; nur wenn der Geist wieder Macht gewonnen über sich selbst, so kann er auch wieder Macht üben über den Leib, kann die schädlichen Einflüsse von außen abwehren und alle Kräfte und Organe des Leibes in lebendiger Einheit wieder mit sich verbinden. Zu dieser Macht über sich selbst kommt aber der Mensch nur durch die Befreiung von der Knechtschaft der Sünde, zu dieser Einheit mit sich selbst nur durch die Wiedervereinigung mit Gott, die das Wesen der Erlösung ist, und so ist Christus allein der wahre Arzt, der nicht bloß von außen dem Uebel Abbruch thut, sondern innerlich die Quelle des Todes verstopft und die Quelle des Lebens eröffnet. Wenn daher Christus kam, um die Sünde zu tilgen, so mußte er sich auch als den zeigen, der Macht habe über Krankheit und Tod, und die Kirche, die seine ganze Machtfülle empfangen hat, hat mit der Gewalt,

Sünden zu vergeben, auch die Macht über den Tod geerbt. Christus selbst zeigte, daß diese Kraft nicht auf seine Person beschränkt bleiben sollte, da er seine Jünger aussandte, und ihnen Macht gab, jede Krankheit zu heilen (Marc. 6, 7—14. Matth. 10, 1—4. Luc. 9, 1—6. vgl. Joh. 14, 12). Auch in dieser wunderbaren Gestalt ist diese Macht als frei vertheilte Gnadengabe in der Kirche geblieben, was aber darin wesentlich ist, die innere Kräftigung des durch die Sünde geschwächten Geistes zur Wiederherstellung seiner Herrschaft über den Leib, wurde an eine bestimmte Ordnung gebunden; gegen die Concupiscenz, die besonders im geschlechtlichen Triebe ihre ganze Macht entfaltet, wird der Geist gestärkt durch das Sacrament der Ehe, gegen die tödtliche Krankheit wird er ausgerüstet durch das Sacrament der letzten Oelung. Dieses verhält sich daher zu der bei Marc. 6, 14 erwähnten wunderbar heilenden Salbung der Apostel, die das Concil von Trient als eine Insinuation desselben betrachtet, etwa so, wie sich das Sacrament der Firmung zu den Gnadengaben der apostolischen Kirche verhält (s. d. Art. Firmung); die zufällige außerordentliche Erscheinung hat aufgehört, oder zeigt sich seltener, das geistige Wesen ist geblieben. Das Wesentliche dieser Macht ist aber nicht die zeitliche Genesung, denn mit ihr ist ja der Tod nur aufgeschoben, nicht aufgehoben, auch die, welche Christus heilte, ja selbst die, welche er vom Tode aufweckte, mußten zuletzt doch noch sterben; denn der Tod ist als unwiderrufliches Gesetz dem Menschen gesetzt, der Leib, wie er jetzt ist, hat gar nicht mehr die Fähigkeit, in eine vollkommene Harmonie mit dem Geiste einzutreten, sondern zu diesem Zwecke muß er ganz verwandelt, müssen alle fremdartigen Elemente von ihm ausgeschieden werden — dieß geschieht eben im Tode. Darum hat Christus den Tod durch den Tod besiegt, denn durch ihn ist der Tod nicht mehr eine dauernde Scheidung des Leibes von dem Geiste, sondern nur eine Ausscheidung des Fremdartigen, damit er als verklärter Leib mit dem Geiste neu verbunden und ihm nun erst wahrhaft zu eigen werde. Wie überhaupt in Gottes Hand die Strafe zum Heilmittel wird, so wird dem Gerechten insbesondere der Tod durch Christus zum Mittel der Läuterung, zum Diener der Verklärung. Freilich aber kann diese Läuterung nicht ein ruhiger Vorgang sein, bei dem die Seele sich ganz passiv verhält; denn wenn die theilweise Auflösung des leiblichen Lebens in der Krankheit schon so schmerzlich in die Seele eingreift, so können wir uns jene letzte und völlige Scheidung nur denken als einen furchtbaren Kampf, als eine unaussprechliche Angst und Seelenqual, die wie aller Schmerz zugleich als Versuchung wirkt. Dieser Kampf wird um so schwerer sein, wenn der dem Menschen angeborne „Leib der Sünde“ sich entwickelt und ausgebildet hat durch actuelle Sünden. Denn wie alle Sünde den Leib zum nothwendigen Organe hat, so bildet sie dieß Organ auch sich zurecht, bestätigt und stärkt es in seinem Widerspruche gegen den Geist und man darf wohl sagen, daß jede Sünde eine Spur im Leibe zurückläßt. Soll also der Tod durch die Kraft der Erlösung als letzte Buße auch ein Läuterungsmittel sein, so muß der Mensch, wie in aller Aneignung der Erlösung, mehr oder weniger mitwirkend in ihm erscheinen; er kann dem Kampfe nicht bloß leidend zuschauen, sondern muß ihn thätig kämpfen. Schon die geduldige Ertragung ist ein solch' freies Mitwirken, ein Eingehen des Willens in den göttlichen Rathschluß, der in Christus ein Rathschluß der Gnade ist, und die geduldige Ergebung kann sich bis zur lebendigen Opferwilligkeit erheben, die nach dem Vorbilde des sterbenden Heilandes das Leben freudig zur Sühnung der Sünde hingibt. Damit aber dieser letzte große Kampf mit der Uebermacht der leiblichen Unordnung den Menschen zum Siege führe, bedarf es eines besondern, göttlichen Beistandes, einer besondern Gnade, und diese wird ihm zu Theil durch das Sacrament der letzten Oelung. In diesem Sacramente übt daher die Kirche wirklich die von Christus ihr übertragene Gewalt über den Tod aus, nicht indem sie das Sterben verhindert, sondern indem sie den Herrn zum Diener erniedrigt, dem Tod den Sieg und Stachel nimmt, da sie ihn zum Mittel der Läuterung und

Verklärung des Leibes macht und durch ihn zum wahren Leben führt, während der Sünder durch den Tod zum andern Tode geht. — Die Kirche war sich von jeher bewußt, von ihrem Stifter diese Gewalt, dem sterbenden Christen zum Siege über den Tod zu verhelfen, empfangen zu haben, und sie hat von jeher das zu diesem Zwecke eingesetzte Sacrament ausgespendet. Man kannte es unter verschiedenen Namen: heiliges Oel, Gebetsöl (ἅγιον ἔλαιον, εὐχέλαιον, Oel der Segnung, heilige Oelung, Krankenölung, Sacrament der Sterbenden. Vom zwölften Jahrh. an wurde die gewöhnliche Benennung extrema unctio, letzte Oelung. — Die Einsetzung der letzten Oelung durch Christus wird uns von den hl. Evangelien nicht ausdrücklich erzählt, denn die bei Marc. 6, 13 erwähnte Krankensalbung betrachtet das Tridentinum selbst nicht als die Einsetzung, sondern nur als Ankündigung, Sess. XIV. c. I. Dieses Stillschweigen war für die Reformatoren ein hinreichender Grund, die göttliche Einsetzung und somit auch die Sacramentalität der letzten Oelung zu läugnen, sowie es einzelne Scholastiker, wie z. B. Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Bonaventura, verleitete, nur eine mittelbare Einsetzung Christi durch die Apostel anzunehmen. Allein wenn uns auch die hl. Schrift die Einsetzung der letzten Oelung nicht erzählt, so enthält sie doch ein klares Zeugniß, daß es von Christus eingesetzt seiner Kirche hinterlassen wurde, in der Stelle im Briefe des hl. Jacobus c. V. v. 14. 15. Infirmatur quis in vobis, inducat presbyteros ecclesiae et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini et oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei. — Auf eine plumpe Weise suchte Luther diese Stelle dadurch zu entkräften, daß er nicht bloß die Aechtheit des Briefes bezweifelte, sondern einfach erklärte: ein Apostel könne kein Sacrament einsetzen. Allein die Kirche hält selbst nicht dafür, daß durch diese Worte des Apostels das Sacrament erst eingesetzt werde, sondern daß das von Christus bereits eingesetzte, und ohne Zweifel von den Aposteln schon längst ausgespendete Sacrament durch den Brief des Apostels der ganzen Kirche öffentlich bezeugt und verkündet werde (Trid. Sess. XIV. can. I. sacramentum a Christo Dom. institutum et a B. Jacobo ap. promulgatum). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der von dem Apostel empfohlene Ritus identisch sei mit dem von der Kirche gespendeten Sacramente der letzten Oelung, denn einerseits ist es klar, daß der Apostel eine für alle Zeiten gültige Vorschrift gibt, da dieselbe mitten unter andern ganz allgemeinen Geboten steht: unmittelbar zuvor v. 13. Tristatur aliquis vestrum, oret; aequo animo est, psallat. Infirmatur etc. und unmittelbar hernach Confitemini ergo alterutrum peccata vestra etc.; andererseits schließen sich alle alten Bezeugungen der letzten Oelung an diese Stelle an und sprechen so das Bewußtsein der Kirche aus, daß sie durch die Ausspendung dieses Sacramentes von jeher nur jener Aufforderung des Apostels entsprechen wollte. Der Apostel bezeichnet aber deutlich den von ihm empfohlenen Ritus als Sacrament, indem er einer äußern Handlung (orent . . . . ungentes oleo) eine übernatürliche und geistige Wirkung zuschreibt (salvabit . . . . alleviabit . . . remittentur). Wenn nun zwischen dieser Handlung und dieser Wirkung ein natürlicher Zusammenhang offenbar nicht besteht, so kann er nur von Gott in übernatürlicher Weise angeordnet sein und nur im Bewußtsein dieser Anordnung oder der Einsetzung durch Christus kann der Apostel jene Handlung anempfehlen und mit solcher Sicherheit die geistige, übernatürliche Wirkung versprechen und verbürgen. So wird die in der hl. Schrift nicht erzählte Einsetzung aus dieser Stelle mit Nothwendigkeit gefolgert und bewiesen. Ganz ungegründet ist die Einwendung: die von Jacobus anbefohlene Salbung werde nur als Heilmittel, sei es mit natürlicher oder wunderbarer Wirkung, vorgeschrieben. Dem einen wie dem andern widerspricht die Thatsache, daß nicht bloß die Heilung, sondern auch die Sündenvergebung als ihre Wirkung genannt wird. Dieß würde verbieten, an bloße Heilung zu denken, selbst wenn die Sündenvergebung, wie die Gegner urgiren, nur bedingungsweise genannt würde. Allein das „wenn“

muß hier nicht einmal in der Bedeutung einer eigentlichen Bedingung genommen werden, da es nicht selten ganz allgemein den Grund angibt, z. B. Jac. 1, 5. Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo. Gegen die Annahme eines natürlichen Heilmittels spricht insbesondere, daß nicht bloß die Salbung, sondern auch das Gebet des Glaubens als wirkende Ursache genannt wird. Auch würde ein solches Heilmittel am einfachsten von den Hausgenossen und Angehörigen angewendet, und wenn man je sich an die Kirche wenden wollte, so wären da vor allen die Diaconen, denen der Dienst der Kranken oblag. Ebensowenig kann behauptet werden, daß von einer wunderbaren Heilung die Rede sei, die Salbung also dieselbe sei, wie bei Marc. VI: denn diese Wundergabe war nie an einen bestimmten Stand gebunden, sondern frei in der Kirche vertheilt, und es wäre daher kein Grund vorhanden, zu einem solchen Zwecke gerade da Presbyter zu rufen, gesetzt auch, daß diese nach der Annahme der Gegner nichts anderes wären, als die Aeltesten der Gemeinde. Auch konnte der Apostel eine solche wunderbare Heilung unmöglich für alle Zeiten versprechen, wie er für alle Zeiten die Salbung anempfiehlt, denn gewiß kannten die Apostel das Wesen der auf sie begründeten Kirche zu gut, um nicht zu wissen, daß die Gnadengaben nicht in gleicher Allgemeinheit in der Kirche dauern würden, wie sie in der apostolischen Zeit verbreitet waren. Vgl. 1 Cor. 13, 8. — Die Tradition der Kirche über das hl. Sacrament der letzten Oelung hat aus den ältesten Zeiten eine geringere Menge von Zeugen für sich, als die übrigen Sacramente. Der Grund liegt wohl darin, daß es weniger in das öffentliche Leben der Kirche eingriff, und daß es mit der Buße in nächster Verbindung stand und daher für sich allein seltener genannt wurde. In dieser Verbindung mit dem Sacrament der Buße finden wir es auch bei den ersten Zeugen dieser Tradition erwähnt, nämlich bei Origenes (in Lev. Hom. II. n. 4), Chrysostomus (de Sacerd. III. 6), Cäsarius (Serm. CCLXV. n. 3 in append. Aug. T. V). Das wichtigste der ältern Zeugnisse ist in dem Briefe des hl. Papstes Innocentius I. an den Decentius, Bischof von Eugubium; dieser hatte mehrere Fragen gestellt, und darauf antwortet Innocenz: Non est dubium (verba Jacobi), de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui s. oleo chrismatis perungi possunt, quo ab episcopo confecto, non solum sacerdotibus sed et omnibus uti christianis licet, in sua aut suorum necessitate inungendo .... Poenitentibus istud infundi non potest, quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi (Ep. XXV. cap. 8. bei Coustant: Epp. Rom. pont. tom. I). Die einzige Schwierigkeit, die diese Stelle darbietet, daß sie nämlich auch den Laien die Ausspendung der Oelung zuzusprechen scheine, hebt sich leicht dadurch, daß das inungendo, dem Sprachgebrauch ganz entsprechend, passiv genommen wird. Von da an werden die Zeugnisse reicher, besonders in den zahlreichen liturgischen Büchern, anfangend von dem Sacramentarium des hl. Gregorius bis zur Zeit Carls d. Gr., von wo an über den allgemeinen Glauben der Kirche kein Zweifel mehr erhoben werden kann, weil nicht nur alle Schriftsteller ihn bezeugen, sondern auch eine Reihe von Provincialconcilien (in Chalons 813, Aachen 836, Worms 868, Mainz 847 rc.) über die Ausspendung dieses Sacramentes Anordnungen trifft. In dieser Zeit finden wir auch mehrere Beispiele im Leben der Heiligen, wo ausdrücklich erzählt wird, daß sie die letzte Oelung empfangen haben, so Eugenius, B. v. Ardstrath im Anfange des sechsten Jahrh. (Boll. Aug. T. IV. p. 627), Eugendus (Mabill. act. S. O. S. Ben. T. I. p. 559), Calatricus (Mab. cit. p. 119) u. a. Den sichersten Beweis für die kirchliche Tradition gibt aber die Uebereinstimmung aller orientalischen Kirchen, der Griechen, Armenier, Kopten und Nestorianer, die sowohl in ihren Bekenntnißschriften, als in ihren Liturgien und in der Praxis die letzte Oelung ganz im Sinne der katholischen Kirche als Sacrament anerkennen (Renaudot: perpetuité de la foi Tom. V. Goar: Euchol. Assemani, Bibl. or. T. III. Leo Allatius, de cons. Eccl. Or. et Occ. etc.). — In den Worten des Jacobus wird

auch die Wirkung dieses Sacramentes im Einzelnen bestimmt. Das Concil von Florenz bezeichnet als solche ganz allgemein: mentis sanitas et in quantum expedit ipsius etiam corporis. Genauer entwickelt das Tridentinum diese Wirkungen aus den Worten des Apostels: res haec est gratia Spiritus sancti; cujus unctio delicta, si qua sint adhuc expianda ac peccati reliquias abstergit et aegroti animum alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatur et morbi incommoda ac labores levius fert; et tentationibus daemonis calcaneo insidiantis facilius resistit, et sanitatem corporis interdum, ubi saluti expedierit, consequitur. Es ist also die heiligmachende Gnade, die nach den Bedürfnissen des Kranken auf dreifache Weise wirkt: die erste Wirkung ist die Genesung (salvabit, σώσει); allein dieselbe tritt nicht immer ein, sondern sie ist, wie zur Zeit Christi durch den Glauben des Empfängers bedingt (Matth. 13, 58). Die zweite Wirkung ist eine geistige Stärkung (alleviabit, ἐγερεῖ), durch die der Kranke in den Stand gesetzt wird, die Versuchung zu Ungeduld, Kleinmuth und Verzweiflung, die in der Krankheit liegt und die ohne Zweifel noch in jenen schweren Augenblicken von dem Teufel geschärft wird, zu überwinden, und Krankheit und Tod in Vertrauen und Ergebung als Buße und Heilsmittel aus Gottes Hand anzunehmen. Durch diese Stärkung wird also die Schwäche und Schlaffheit aufgehoben, die der Mensch als Folge der Sünde mit in diesen Kampf bringt und die das Tridentinum nach der Erklärung des römischen Katechismus vorzüglich unter den reliquiae peccati versteht (animam a languore et infirmitate quam ex peccatis contraxit, et a caeteris omnibus peccati reliquiis liberat. P. II. C. VI. q. 14). Die dritte Wirkung ist endlich die Sündenvergebung (remittentur, ἀφεθήσεται). Mehrere Theologen bezeichnen diese als die Hauptwirkung des Sacramentes, obwohl sie dieselbe nur auf die läßlichen, und jene schweren Sünden beschränken, die entweder nicht mehr gebeichtet werden können, oder aus einem verborgenen Mangel des vorausgegangenen Bußsacramentes nicht erlassen werden konnten. Allein in diesem Falle müßte die letzte Oelung zu den Sacramenten der Todten gezählt werden, deren die Kirche nie mehr als zwei, Taufe und Buße, gekannt hat. Die Sündenvergebung kann also nur eine secundäre Wirkung des Sacramentes sein, vermöge deren es die unbewußten Mängel der vorausgegangenen Buße ergänzt, die läßlichen Sünden erläßt und insbesondere nach dem hl. Thomas (l. IV. contr. Gent. cap. 73) auch den reatus poenae temporalis tilgt, der der Krankheit und dem Tode anhaftet. Durch sie wird also die Strafe zum bloßen Heilmittel. Dadurch erscheint das Sacrament der letzten Oelung als eine Ergänzung und Vollendung des Bußsacramentes, mit dem es schon von den Vätern immer in Verbindung gebracht wird. — Die Materie dieses Sacramentes bezeichnet der hl. Jacobus bestimmt als Oel, und darunter wird in der Schrift immer Olivenöl verstanden, und zwar muß dasselbe vom Bischof geweiht sein (Concil. Trid. Sess. XIV. Cap. I. de instit. sacramenti extremae unctionis. Nro. III). In der griechischen Kirche wird dasselbe gewöhnlich von den Priestern geweiht. Die materia proxima ist dann die Salbung mit dem Oele. Ueber diese Salbung ist der Ritus der verschiedenen Kirchen ein verschiedener, indem bald mehr bald weniger Körpertheile gesalbt werden. In der Regel werden die vorzüglichsten Organe des äußern Lebens, als die Träger der Sünde, geölt: die römische Liturgie hat die Salbung der fünf Sinne, an Augen, Ohren, Nase, Mund und an den Händen, und fügt dazu die Salbung der Füße, als dem Organ der Bewegung, und der Lenden, als dem Sitze der geschlechtlichen Lust. An die Stelle dieser letzten Salbung tritt in mancher Diöcese die Salbung der Brust, oder fällt auch ganz weg, wie es bei Frauen immer der Fall ist. In mehreren alten Ritualien finden wir auch noch mehr Salbungen vorgeschrieben: wie wir aber aus dem Sacramentarium des hl. Gregor und dem Leben des hl. Eugendus sehen, war auch die Salbung nur Eines Körpertheiles, der Brust oder des Kopfes, im Gebrauch, und auch jetzt noch wird sie im Nothfalle für hin-

reichend gehalten. — Ebenso groß ist die Verschiedenheit hinsichtlich der **Form.** Wesentlich ist nach den Worten des Apostels nur, daß sie ein Gebet über den Kranken sei, und es ist weder nöthig, daß die ganze Wirkung des Sacramentes in demselben ausgesprochen werde, noch daß die Form desselben gerade die deprecatorische sei, da alte Ritualien, wie z. B. das ambrosianische auch indicative Formeln enthalten. Gegenwärtig ist die gewöhnliche Formel, die vom Tridentinum vorgeschriebene: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum (auditum, tactum, odoratum, gustum, gressum, per sensus) deliquisti. Weitläufiger ist die Formel der griechischen Kirche: Pater sancte, medice animarum et corporum, qui filium tuum unigenitum D. n. J. Chr. omnem morbum curantem et ex morte nos liberantem misisti: sana quoque servum tuum N. a detinente illum corporis infirmitate et vivifica illum per Christi tui gratiam, intercessionibus super omnes sanctae Dominae nostrae Deiparae et semper Virginis Mariae . . . . . . Quia tu es fons sanitatum, Christe et Deus noster et tibi gloriam referimus Patri et Filio et Spiritui Sancto etc. etc. — Als **Ausspender** des Sacramentes wird im Briefe Jacobi ausdrücklich der Priester genannt, und die Kirche hat von jeher festgehalten, daß nicht nur die Laien, sondern auch die Diaconen von der Ausspendung desselben ausgeschlossen seien. Allerdings kommt in der ältern Kirche auch eine Krankensalbung durch Laien vor, und auch jetzt noch ist sie in der griechischen Kirche gewöhnlich; allein es ist dieß nicht das Sacrament der letzten Oelung, sondern nur ein Sacramentale: man gebraucht das geweihte Oel, wie man auch das Taufwasser zu Waschungen anwendete. Gleichgültig ist es, ob das Sacrament von einem oder von mehrern Priestern gespendet wird, denn wenn der hl. Jacobus sagt: inducat bresbyteros, so bezeichnet hier die mehrfache Zahl die Allgemeinheit des Standes. In der griechischen Kirche ruft man gewöhnlich sieben, oder wenigstens drei Priester, und auch in der lateinischen Kirche war es noch zur Zeit des hl. Thomas Gebrauch, daß mehrere Priester die Gebete verrichteten, obwohl wahrscheinlich nur Einer eigentlich das Sacrament spendete. Gegenwärtig wird es nur von Einem Priester administrirt. — **Empfänger** des Sacramentes ist der zurechnungsfähige, schwer kranke Christ. Die Zurechnungsfähigkeit ist eine Vorbedingung, weil das Sacrament actuelle Sünden voraussetzt, daher es Kindern, Wahnsinnigen rc. nicht gespendet wird. Die Krankheit bestimmt der Apostel selbst als Vorbedingung: infirmatur quis in vobis etc., und es kann daher die letzte Oelung Gesunden, wie z. B. Gebährenden, Soldaten, die in die Schlacht, Verurtheilten, die zur Hinrichtung gehen, nicht gespendet werden. Daß aber nicht jeder Kranke, sondern nur infirmus de cujus morte timetur Empfänger des Sacramentes sein soll, bestimmt schon Eugen IV. im Decrete an die Armenier. Als eine solche Krankheit ist allerdings auch die tödtliche Altersschwäche zu betrachten. Die Kirche schärft es jedoch als eine heilige Pflicht ein (Cat. Rom. p. 2. cap. § 9), darum den Empfang der letzten Oelung nicht bis auf den letzten Moment zu verschieben, wo den Kranken schon die Besinnung verläßt, so daß er nicht mehr mit vollem Bewußtsein und mit Andacht der Gnade des Sacramentes entgegen kommen kann. In ein und derselben Krankheit kann die letzte Oelung nur einmal empfangen werden, wohl aber kann sie in jeder neuen Krankheit oder bei wiederholten tödtlichen Anfällen einer langwierigen Kränklichkeit wiederholt werden. **Nothwendig** ist der Empfang desselben nicht necessitate medii, ja manche haben sogar behauptet, es bestehe dafür nicht einmal ein Gebot, so daß nicht der Nichtempfang, sondern nur die Verschmähung (contemptus) der letzten Oelung strafbar wäre. Allein offenbar sind die Worte des hl. Jacobus hinreichend, um ein praeceptum, und damit auch die Nothwendigkeit des Sacramentes zu begründen. — Was endlich den **Ritus** der letzten Oelung betrifft, so wird sie gewöhnlich mit der Darreichung des Viaticums verbunden, und zwar so, daß sie diesem folgt, während sie vor dem zwölften Jahrh. demselben voranging. Nach dem römischen Rituale sollen die Anwesenden,

während der Priester die Salbung vornimmt, die sieben Bußpsalmen und die Litanei beten; wahrscheinlich gingen diese Gebete, die wir auch in ältern Liturgien finden, früher dem Acte der Einölung voraus, wie denn auch in den neuern Ritualen der Priester gewöhnlich mit den Anwesenden den Psalm Miserere und eine kurze Litanei betet. Die drei Schlußgebete des einen Rituals sind in die meisten Ritualien übergegangen. Eigenthümlich ist der Gebrauch, der vom siebenten bis zum zwölften Jahrh. geherrscht zu haben scheint, daß der Ritus der letzten Oelung sieben Tage nacheinander wiederholt wurde. — Das Oel, mit dem die letzte Oelung gespendet wird, oleum infirmorum, wird im Orient gewöhnlich von den Priestern geweiht, und zwar unmittelbar vor der Sacramentspendung. In der lateinischen Kirche aber ist diese Weihe ein Vorrecht der Bischöfe, welche sie am grünen Donnerstag unter Assistenz von zwölf Priestern mit der Weihe des Chrisams und Katechumenenöls vornehmen (s. Oele, und Charwoche). Die Weihe des Krankenöls ist darunter die erste und geschieht, nachdem der Bischof im Meßcanon zu den Worten: per quem haec etc., gekommen ist, durch ein kurzes Gebet, mit vorausgeschicktem Exorcismus, worauf die hl. Messe fortgesetzt wird. Nach Beendigung des Gottesdienstes wird das hl. Oel für die verschiedenen Decanate der Diöcese abgeholt, um an die einzelnen Priester vertheilt zu werden. Da es alle Jahre erneuert werden soll, so wird das übriggebliebene am Charsamstag im neugeweihten Feuer verbrannt: sollte es dagegen nicht bis zur Erneuerung reichen, so kann ungeweihtes Oel zugegossen werden, jedoch so, daß des geweihten noch mehr sein muß, als des ungeweihten, das hinzugegossen wird. [Weinhart.]

Oelweihung, s. Oele, heilige.

Oeschprocession, s. Bittgänge.

Oesterliche Zeit ist derjenige Abschnitt des Kirchenjahres, welcher das hohe Osterfest zum Anhalts- und Mittelpuncte hat. Die Grenzen der österlichen Zeit sind nach vor- und rückwärts — nach Verschiedenheit der Kirchenprovinzen, nach Uebung, Bedürfniß und Privilegium — bald enger, bald weiter gezogen. Vermöge einer Erklärung Papst Eugens IV. in der Bulle: Fide digna etc. vom J. 1440 fängt dieselbe vom Psalmsonntage an und endigt mit dem weißen Sonntage. In mehreren Kirchenprovinzen umfaßt selbe nebst der Osterwoche die ganze Fastenzeit, welche als Vorbereitung zur Osterzeit und wegen der in beiden gefeierten Geheimnisse mit dieser innigst zusammenhängt. In Teutschland und Oestreich umfaßt die österliche Zeit die ganze Fasten- und Osterzeit und vom Pfingstcyclus die erste Woche bis ausschließlich zum heiligen Dreifaltigkeitsfeste. — Diese österliche Zeit, ob enger oder weiter gefaßt, ist diejenige, welche das vierte Lateranensische allgemeine Concilium vom J. 1215 im Auge hat, wenn es im Capitel: Omnis de poenitentia et remissione — die früher bestandene Verpflichtung zur jährlich dreimaligen Communion, nämlich am Weihnachts- Oster- und Pfingstfeste — dahin modificirt, daß es bestimmt: „Jeder Gläubige beiderlei Geschlechtes soll, wenn er die Unterscheidungsjahre erreicht hat, wenigstens Einmal jährlich beichten und wenigstens zur Osterzeit mit Ehrerbietung das heiligste Altarssacrament empfangen; widrigenfalls soll ihm im Leben der Zutritt zur Kirche, nach dem Tode aber das christliche Begräbniß verweigert werden.“ Diese Bestimmung wurde bezüglich der österlichen Communion durch das allgemeine Concilium von Trident in der 13ten Sitzung im 9ten Canon neuerdings sanctionirt; rücksichtlich der Einmaligen jährlichen Beichte aber erläuterte dasselbe in der 14ten Sitzung im 5ten Capitel und im 8ten Canon die allgemeingehaltene Bestimmung des Lateranensischen Concils dadurch, daß es die damals in der ganzen Kirche bestandene Uebung, in der Fastenzeit die hl. Beicht abzulegen, als eine fromme auf das Höchste billigt und deren Beibehaltung dringend einschärft (siehe die Art. Beicht, Communion). [Vater.]

Oestreich. (Verbreitung der Reformation und Wiederherstellung des katholischen Glaubens daselbst.). Wie allenthalben in den teutschen Lan-

den, so verbreitete sich auch in den östreichischen Erblanden die lutherische Irrlehre mit reißender Schnelligkeit. Die Schriften Luthers wurden bereits 1520 in Wien eifrig gelesen und fanden besonders unter den einflußreichsten Ständen vielfach Bewunderer und Anhänger. Die nach Maximilian's Tode ungesetzlich aufgestellten Landesregenten unterstützten den Widerstand des Rectors und der drei weltlichen Facultäten der Universität gegen die von dem Bischof und der theol. Facultät beantragte Verkündigung der von Eck aus Rom mitgebrachten Verdammungsbulle. Erst als ein vom Kaiser 1521 erwirkter Specialbefehl anlangte, erfolgte selbe. Einer der ersten lutherischen Prediger in Wien war Paul Speratus (Spretter) von Salzburg aus eingewandert, wohin ihn der ehemalige Ordensobere Luthers Johann Staupitz, damals geheimer Rath des Erzbischofs und Cardinals Matthäus Lang, berufen hatte, das er aber wegen einer ketzerischen Predigt über den Ehestand zu verlassen gezwungen worden war. Im gleichen Geiste wirkte ein Kaplan des Herrn v. Dietrichstein Eckenberg. Mit dem J. 1522, wo Erzherzog Ferdinand Herr der östreichischen teutschen Lande wurde, schien es, als ob ernstere Anstalten und Vorkehrungen gegen die weitere Verbreitung der neuen Lehre ergriffen würden. Der Salzburger Erzbischof Matthäus berief eine Synode nach Mühldorf, bei welcher einige seiner Provincialbischöfe persönlich gegenwärtig waren, andere sich durch Gesandte vertreten ließen. Man berieth sich über die Mittel, mit denen man den Fortschritten der Häresie entgegentreten wollte, aber theils waren die dort beliebten Reformmaßregeln zu ungenügend, theils wurden die daselbst neuerdings den Geistlichen eingeschärften kirchlichen Vorschriften der lex residentiae, des Tragens geistlicher Kleider, Vermeidung der Tanzplätze und Spiele, Entfernung der Beischläferinnen und ihrer Kinder weniger beachtet. Im J. 1523 erließ Ferdinand für seine Lande ein scharfes Verbot der Lectüre der Schriften Luthers und seiner Anhänger. Aber so wenig wurde dieses landesfürstliche Verbot geachtet, daß es ein lutherischer Magister zu Linz Eleutherobius (Freienleben) 1524 wagen konnte, vor den Augen der Regierung ein lateinisch verfaßtes Buch Bugenhagen's in's Teutsche zu übersetzen und dort durch den Druck zu veröffentlichen. Dieß hätte natürlich nicht geschehen können, wenn es nicht bereits damals viele geheime Anhänger der lutherischen Irrlehre unter den Mitgliedern der obderennsischen Regierung gegeben hätte. Die neue Lehre machte unter dem Adel und den Beamten so bedeutende Fortschritte, daß sich bereits bei einer im J. 1528 angestellten Visitation ergab, daß mehr als die Hälfte derselben lutherisch gesinnt sei. Unter solchen Verhältnissen fruchteten auch die zu Regensburg im Juli 1524 von Ferdinand in Verbindung mit den Herzögen von Bayern und zwölf teutschen Bischöfen zur Ausführung des Wormser Edictes beschlossenen Maßnahmen wenig, da bei der häufigen Abwesenheit Ferdinands die Vollstreckung fast einzig in den Händen der Herren vom Adel lag. Eine vorübergehende Wirkung jenes Regensburger Vereins war es aber wohl, daß nun drei eifrige Verbreiter des Lutherthums zu Wien, zwei Priester, Johann Voislar und Jacob Peregrinus, und ein Laie, der reiche Wiener Bürger Caspar Tauber, verhaftet wurden und letzterer wegen Rückfalles in die Häresie sogar am 17. Sept. 1524 öffentlich enthauptet wurde. Auf dem Lande jedoch konnte das Lutherthum unter dem Schutze der Gutsherren, auch nicht einmal vorübergehend durch die unmittelbaren Wirkungen des zu Regensburg Beschlossenen beirrt, ungehindert Fortschritte machen. Der Gang der sog. Reformation war im Einzelnen überall beiläufig folgender. Irgend ein Adeliger Oestreichs ging nach Wittenberg, hörte dort die Lehre Luthers, trat zu ihr über und brachte einen Theologen mit, oder berief ihn später auf seine Güter unter dem Titel Präceptor, Hofmeister u. s. w. Dieser Mann erhielt eine Patronatspfarre auf dem Gute desselben Adeligen oder wurde irgend wohin als weltlicher Beamter gesetzt. Wenn irgend ein katholischer Pfarrer der neuen Lehre besonderen Widerstand leistete, verschmähte der evangelische Herr auch Gewalt nicht. Unter dem Titel der Vogteiherrlichkeit behauptete und übte er das Recht gegen den Willen

des Collators und geistl. Patrons Pfarrer ab- und einzusetzen. Der Pfarrer mußte sich reversiren, daß er den Vogteiherrn nicht nur in weltlichen, sondern auch in geistlichen Dingen als Richter anerkenne. Wenn ein Pfarrer starb, setzte sich der Vogtherr in den Besitz der Hinterlassenschaft, nahm die Pfarrschriften und Urbare zu sich, wodurch der nächstfolgende Pfarrer außer Stand war seine Rechte zu behaupten und gegenüber vom Vogtherrn in die Lage eines Dieners herabsank (vgl. Stülz, Geschichte des regulirten Chorherrenstiftes St. Florian S. 78). War der eingesetzte protestantische Geistliche gebildet und von der Wahrheit seiner Lehre überzeugt, so wirkte er vorzugsweise in der Schule und das neue Geschlecht erwuchs in der neuen Lehre, war er unwissend und aus nichtswürdigen Gründen zur neuen Lehre übergetreten, und dieß war häufig der Fall, so lockte sein Beispiel die Unwissenden und Nichtswürdigen in der katholischen Geistlichkeit, deren es auch Viele gab, zum Uebertritt, besonders weil sie dann heirathen durften. Das Volk folgte dem Beispiele des Grundherren und des Pfarrers. Ernstliche Mandate von Seiten der Regierung halfen wenig, denn der Adelige gehorchte nicht, theils weil er wußte, daß diese Erlässe oft nur Schein halber zugefertigt wurden und daß sie nach der Absicht der Behörden selber sehr häufig nur die Bestimmung hatten, vor höherer Ahndung unterlassener Amtspflicht zu schützen, und endlich weil mit Gewalt zum Gehorsame der Adelige unter den schweren Zeitverhältnissen nicht gezwungen werden konnte, da die Regierung ihre Kräfte anderswo gegen die Türken brauchte und eben gegen diese ganz besonders der Unterstützung des Adels bedurfte. Noch vor den Einbrüchen der Türken setzte sich das Lutherthum auch in einigen landesfürstlichen Städten fest, wie zu Gmünden und Steyer in Oberöstreich. Dort ließ sich die Verbreitung des neuen Evangeliums ein Meßpriester und Lehrer an der Stadtschule Namens Kaspar Schilling, später zu Burgstall und Ems Kaplan, besonders angelegen sein, in Steyer verbreiteten nacheinander ein Franciscaner Namens Calixtus, der aber 1526 weichen mußte, ferner ein Benedictinermönch in Garsten Namens Forster bis 1527, dann ein gewisser Weinberger, der 1528 entfernt wurde, Luthers Irrlehre. Nach der Abschaffung des letzteren gingen die Bürger der Stadt zu dem nächsten von lutherischgesinnten Edelleuten auf ihren Schlössern und Patronatspfarren unterhaltenen häretischen Prädicanten, besonders zu denen in Stadtkirchen und Losensteinleuthen, wogegen die Verbote des Burggrafen und Stadtrathes 1536 und 1541 wenig vermochten. Unter den Adeligen Oberöstreichs war einer der gefährlichsten Agitatoren für die neue Lehre Christoph Jörger, Herr der Tillisburg bei St. Florian, wo sich einer der berufensten lutherischen Prädicanten Michael Stiefel bis 1527, in welchem Jahre Bischof Ernst von Nassau, von Clemens VII. gemahnt, kräftiger als bisher gegen die Häresie und ihre Verfechter auftrat, aufhielt. In Wien tauchten um diese Zeit als Anhänger Luthers Meister Johann Roser, Universitätsmitglied, und der Carmeliter Adam Sporer auf, wie denn auch in Oestreich die Prädicanten hauptsächlich aus den Mönchsorden sich recrutirten. Sogar der Carthäuserorden blieb nicht unberührt. So verließ 1526 Pater Prior der Carthäuser zu Seitz in Steyermark Kloster und die katholische Religion, die niederöstreichische Carthause zu Mauerbach war nahe daran sich gänzlich aufzulösen. Durch derlei Ausreißer nahm die Zahl der Mönche allenthalben sehr ab, und die Verachtung, welcher das Mönchthum durch allgemeine Verbreitung der lutherischen Ansichten anheimfiel, verhinderte, daß sich die entvölkerten Klöster wieder bevölkerten. Die Folge davon war, daß die Klosterpfarren oft sehr lange nicht besetzt werden konnten und die weitere Folge das Eindringen lutherischer Prädicanten. Die Fortschritte des Lutherthums wurden in den dreißiger Jahren auch noch vorzüglich durch die von den Türken 1529 und 1532 angerichteten Verwüstungen befördert. Mehrere hundert Kirchen lagen in Trümmern, die Einkünfte vieler anderer waren auf mehrere Jahre hinaus zur Erhaltung eines eigenen Geistlichen unzureichend. Solche einer eigenen Seelsorge entbehrenden Gemeinden waren eine leichte Beute der auf den Schlössern

unterhaltenen lutherischen Prädicanten. Auch mehrere Klöster gingen nun gänzlich ein und zwar vorzugsweise Mendicantenklöster. Dahin gehörten die Franciscaner Convente zu Engersdorf, das sich 1536, das zu Feldsberg, welches sich 1541 auflöste. Auch die Minoriten in Stein mußten ihr Kloster räumen. Die Paulaner zu Thalheim (Oberöstreich) und die zu Ranna in Niederöstreich wurden durch Nachkommen der Stifter ihrer Klöster, jene durch Cyriak von Polheim, Statthalter von Oberöstreich, 1533, diese durch die Herren von Neudeck 1536 auszuwandern genöthigt. Noch mehrere, besonders Nonnenklöster, lösten sich im Laufe der folgenden zwei Decennien auf. Vom J. 1530 an griff die neue Lehre auch in Inneröstreich um sich. Bartholomäus Pica (Elster) war einer der ersten lutherischen Prädicanten zu Gratz. Nicht wenig trug auch dort zur Ausbreitung der religiösen Neuerung ein halbblinder Mann aus dem Volke Namens Balthasar bei. Fast gleichzeitig setzte sich das Lutherthum zu St. Veit in Kärnthen und zu Laibach fest. Im J. 1541 hatten die Lutheraner zu Gratz bereits eine eigene Schule und ein eigenes Bethaus in einem und demselben von Jacob von Eggenberg abgetretenen Gebäude, das sie ihr Stift nannten. Die ihrer Sache günstigen Erfolge im Inlande und die Concessionen, welche im J. 1532 der Kaiser den Genossen des Schmalkaldner Bundes zu Nürnberg hatte machen müssen, gaben den östreichischen lutherischen Ständen den Muth auf dem Landtage zu Innsbruck 1532, wo wegen des bevorstehenden Türkeneinbruches ein Ausschuß der Stände aller Provinzen versammelt war, schriftlich um die Erlaubniß anzusuchen, die Religion nach Luthers Grundsätzen ausüben zu dürfen, worauf übrigens Ferdinand I., der zu Regensburg erklärt hatte, er sei bereit für die katholische Religion sein Blut zu vergießen, eine abschlägige Antwort ertheilte. Allein das hinderte diese lutherischen Edelleute nicht, fort und fort neue lutherische Prädicanten aufzustellen, in ihren Patronatskirchen die Communion unter beiderlei Gestalten einzuführen und bereits auch andere wesentliche Aenderungen an dem Gotesdienste aufzudringen. Auch unterließen sie nicht bei jeder nur einigermaßen geeigneten Gelegenheit ihre Bitte um Religionsfreiheit zu wiederholen. Sehr dringend wurde ihre Forderung im J. 1541, als Ferdinand wegen des unglücklichen Krieges gegen die Türken, in welchem Ofen verloren gegangen war, wieder die Stände aller Provinzen zu einem gemeinschaftlichen Landtage nach Prag zusammengerufen hatte. Außer mehreren lutherischen Herren und Rittern stellten auch die Städte Wien, Korneuburg, Steyer, Linz, Ems, Gratz, Radkersburg, St. Veit und Laibach das Gesuch freier Religionsübung. Die Antwort war abermals ablehnend. Im Laufe der nächstfolgenden Jahre verfiel das katholische Kirchenwesen immer mehr. Der liederliche Geist ergriff nun selbst mehrere Aebte. So ging im J. 1544 der Abt Erasmus zu Wilhering mit den Prätiosen seines Stiftes durch und verheirathete sich. Einige Jahre später that dasselbe der Abt Valentin Abel zu Admont. Auch zu Schlegel, Gleink und Garsten fanden sich solche Aebte. Letzteres Kloster besonders war reich an neuerungssüchtigen Mönchen. Einer derselben, der Pfarrverweser Wolfgang Waldner, der bereits mehrere Jahre nach dem Sinne der lutherischen Steyrer gepredigt hatte, wagte es sogar im J. 1548 sich öffentlich mit seiner Wirthschäfterin copuliren zu lassen, welche Vermessenheit jedoch das Einschreiten des Bischofs zur Folge hatte, worauf sich Waldner nach Augsburg flüchtete. Wolfgang, Graf von Salm, der damals Bischof von Passau war, ein sehr eifriger Kirchenfürst, schritt mit größerer Energie gegen die neuerungssüchtigen Geistlichen als sein Vorfahrer Ernst ein, wurde aber bei der Durchführung kirchlicher Censuren gleich den Wiener Bischöfen, Johann Nausea († 1541), der mit unermüdlichem Eifer alle Sonn- und Feiertage nach der Vesper bei St. Stephan predigte und dessen Nachfolger Friedrich Nausea gleichfalls als guter Prediger und außerdem noch als theologischer Schriftsteller rühmlich bekannt, von der nieder- und oberöstreichischen Regierung vielfach gehindert. Erstere verbot dem Bischof Friedrich 1544 ausdrücklich, jemand wegen der neuen Lehre vor Gericht zu ziehen und irgend einen Anhänger derselben in den

Kirchenbann zu thun. Der eifrige Bischof wollte hierauf sein Bisthum resigniren. Man liest nicht, ob und welche Abhilfe erfolgt ist. Vielleicht wurde 1544 in Folge dieses Ereignisses eine neue Visitation aller Pfarren N. Oe. durch eine eigens deßhalb zusammengesetzte Commission angeordnet. Sie sollte unter Anderem ermitteln, wie viel Einwohner in jeder Pfarrei der neuen Lehre anhingen und wie in einer jeden Kirche der Gottesdienst gehalten würde. Obwohl im J. 1547 der Schmalkaldische Krieg so unglücklich für die lutherischen Reichsstände geendet hatte, so fühlten sich doch die lutherischen Landesstände von Oestreich, Kärnthen, Krain und Steyermark so mächtig, daß sie durch eine Gesandtschaft auf dem Reichstage zu Augsburg 1548 eine gemeinsame Eingabe wegen Gewährung der freien Uebung ihrer Religion machten. Sie wurden jedoch mit Hinweisung auf das allgemeine Concil und das Interim beschieden. Die niederöstreichischen lutherischen Stände, welche um diese Zeit Versuche machten durch Einschiebung eingewanderter Prädicanten und Hofmeister die Universität zu Wien allmählig zu protestantisiren, waren im J. 1547 durch die Anordnung einer eigenen Prüfung vor der theologischen Facultat und dem Bischofe für Jedermann, welcher an der Universität irgend ein Lehramt zu erlangen oder auch einer anderen Schule vorzustehen wünschte, unangenehm berührt, noch unangenehmer durch die Weisung, daß kein Adeliger seine Söhne an eine andere Universität als die von Wien Ingolstadt und Freiburg im Breisgau Studien halber schicken dürfe. Im selben Jahre gab Ferdinand ein Edict heraus, wodurch er allen Patronen auftrug, zu den ledigstehenden Pfründen sofort unter Verlust des Verleihungsrechtes zu präsentiren. Allein diese Anordnungen gingen ziemlich spurlos vorüber, die protestantischen Stände erwirkten einige Jahre später das Zugeständniß, daß an der Universität zu Wien auch Lutherische als Professoren angestellt und zu academischen Graden befördert werden könnten. Diese Concession hatte bei dem Umstande, daß die große Mehrheit der Adeligen bereits lutherisch war, die Folge, daß die Universität bald gänzlich lutherisirt war. Bei der damaligen Exclusivität war daran die weitere Folge geknüpft, daß nun alle weltl. Aemter, wie Syndicate u. s. w., welche einen academischen Grad erforderten, nur Lutherische erlangen konnten. Die lutherische Partei gewann damals wahrscheinlich, ohne daß Ferdinand sich dessen recht bewußt war, bei ihm so mächtigen Einfluß, daß sie ihn gegen die Beschlüsse des Salzburger Provincialconcils vom J. 1549, auf welchem verschiedene Uebelstände, welche in den damaligen Verhältnissen der Geistlichen zu den weltlichen Behörden der östreichischen Lande ihren Grund hatten, besprochen worden waren, einzunehmen wußte, indem sie ihm vorstellte, sein landesfürstliches Ansehen sei durch dieselben wesentlich verletzt. Die Verkündigung der dort gegebenen Anordnungen wurde für die östreichischen Lande untersagt, wodurch es zu einem Conflicte zwischen dem Erzbischof und Ferdinand kam, der erst unter dessen Nachfolger Maximilian II. 1568 ausgeglichen wurde. Einen noch größeren Triumph feierte sie, als sie Ferdinanden zur Einsetzung des sogenannten Klosterrathes bewog, zu dem angeblichen Zwecke der besseren Bewirthschaftung und Erhaltung der noch übrigen Klöster, in Wahrheit aber, um diese in Abhängigkeit von der lutherischgesinnten Regierung zu bringen und die Aebte und übrigen Ordensvorstände an der Geltendmachung ihrer Rechte gegen die Eingriffe der protestantischen Standesherren zu hindern. Auf Insinuation des Klosterrathes wurden in verschiedenen Klöstern eigene Beamte aufgestellt, deren Amt es war, über die Einkünfte der betreffenden Convente zu wachen und was vom Unterhalte der Klöster übrig blieb, an die Hofkammer einzuschicken. Als solche Beamte wurden größtentheils lutherische Magister angestellt, die nun die verschiedensten Mitteln anwendeten, theils in den Klöstern selbst, theils durch Anstellung Lutherischgesinnter auf den den Klöstern incorporirten Pfarreien, die neue Lehre herrschend zu machen. Dieser Klosterrath veranlaßte auch Ferdinand, eine eigene Gottesdienstordnung aufzustellen, durch welche vorgeschrieben ward, wie viele Aemter in den Klosterkirchen gehalten, wann die geistlichen Tageszeiten gesungen werden dürften, wie die

Sacramente ausgespendet und die übrigen Gebräuche verrichtet werden sollten. Alle Vorsteher der Klöster wurden auf diese Gottesdienstordnung verpflichtet, auch für die Kirchen der Bisthümer Wien und Wiener Neustadt wurde eine Gottesdienstordnung publicirt und den Bürgermeistern und Anwälten aufgetragen, über die Beobachtung derselben zu wachen und die Bischöfe und Domcapitel, wenn aus deren Schuld etwas vernachlässigt würde, vorerst zu ermahnen und wenn das nicht helfe, es dem Hofe anzuzeigen. Durch diese Maßregeln konnte nur die bereits vorhandene Verachtung der Weltlichen gegen die katholische Religion und Geistlichkeit vergrößert und ihr Abfall befördert werden. Wenn nun auch Ferdinand von Zeit zu Zeit wieder neue Anordnungen zu Gunsten der katholischen Kirche und Religion erließ oder alte erneuerte, so konnten diese bei so bewandten Umständen nicht anders als wirkungslos sein. Die protestantischen Stände wagten bereits nach Abschließung des Augsburger Religionsfriedens 1555 auf einem gemeinsamen Landtage für Nieder-, Ober- und Inneröstreich zu Wien 1556 an die Zugestehung der Religionsfreiheit die Bewilligung von Subsidien für den Türkenkrieg zu knüpfen. Sie forderten die freie Uebung ihrer Religion als ein Recht, das sie auf den Inhalt des Passauer und Augsburger Religionsfriedens stützten. Ferdinand erklärte zwar, daß er vielmehr nach Inhalte desselben sie zur Annahme seiner Religion zwingen könne, setzte aber hinzu, dieses wolle er nicht thun, er könne ihnen aber auch nicht die freie Uebung der neuen Religion gestatten, den Gebrauch der zweierlei Gestalten wolle er nicht verwehren, wenn sie anders dem katholischen Glauben anhingen. Wiewohl die unkatholischen Stände diese Bedingung nicht erfüllten, so setzte er jedoch um diese Zeit fast alle Strafgesetze und Verbote außer Wirksamkeit, worüber ein Zerwürfniß mit Paul IV. entstand. Die Erlaubniß des Kelches ward alsbald von den lutherischen Bewohnern Steyers dazu benützt, den katholischen Gottesdienst ganz auszurotten. 1556 schaffte der lutherische Magistrat daselbst die Messe für die Werktage gänzlich ab. Zu Ostern 1557 wurde auf Veranlassung Waldners die Wandlung unterlassen und im selben Jahre stellte man die Frohnleichnamsprocession ein. Das Umhertragen des Hochwürdigsten erregte den Fanatismus der Lutherischen in so hohem Grade, daß vom J. 1549 zu Wien, wo ein Bäckergesell dem Priester die Monstranze aus der Hand riß und sie, auf die Erde werfend, zerschmetterte — einen Frevel, welchen dieser mit dem Tode büßte — die theophorischen Umgänge und Versehgänge, um vor Insulten gesichert zu sein, militärische Bedeckung haben mußten. Das einzige wirksame Mittel, was Ferdinand gegen die weitere Verbreitung und zur Hinwegräumung der Glaubensspaltung ergriff, war die Einführung der Jesuiten. Ferdinand hatte durch die Vermittlung seines Beichtvaters Urban, Bischof von Laibach, auf dem Reichstage zu Augsburg 1550 zuerst den Jesuiten Le Jay kennen gelernt, und dieser hatte einen so tiefen Eindruck hinterlassen, daß K. Ferdinand bereits 1551 an den Ordensgeneral den hl. Ignaz wegen Errichtung eines Collegiums in Wien sich wendete. Bereits im selben Jahre trafen zehn Jesuiten in Wien, Le Jay mit P. Schorich etwas später ein. Le Jay wurde erster Rector, † 1552. Im J. 1552 kamen noch zwei hinzu, Nicolaus Gaudanus und Petrus Canisius. Sie wirkten theils als Professoren der Theologie an der Universität, wie Le Jay und Gaudanus, später auch Canisius, theils als Prediger an verschiedenen Kirchen, besonders Canisius (s. d. A.), der zwar anfangs in Folge der lutherischen Umtriebe und wegen seiner plattteutschen Mundart nur wenige Zuhörer hatte, später aber jederzeit vor einem zahlreichen Auditorium predigte. Auf Andringen Ferdinands mußte auch Canisius die Administration des Wiener Bisthums übernehmen. Seit dem J. 1553 gingen mehrere Jesuiten, besonders während der Fastenzeit, auf das Land, um in den zahlreich verwaisten Gemeinden den katholischen Glauben zu erhalten und die hl. Sacramente auszuspenden. Im J. 1552 eröffneten sie ein Collegium mit 4 Classen und zählten bereits damals 50 Schüler. Im J. 1554 gründeten sie ein Convict, in dem ihnen überlassenen ausgestorbenen Carmeliter-

kloster, mit welchem 1560 das von Ferdinand, zunächst für adelige Jünglinge gestiftete Conviet vereinigt wurde. Weil der öſtreichiſche Adel sich weigerte, seine Söhne dem Unterrichte und der Leitung der Jesuiten anzuvertrauen, so wurden mit Bewilligung des Kaisers anfangs Jünglinge vom auswärtigen Adel aus Böhmen, Ungarn, Polen und Italien aufgenommen, bis allmählig der Widerstand sich brach. Bereits im J. 1558 hatte der Rector Johann Victoria durch Beiträge von Jesuiten-Freunden ein Convict für arme Studirende zu Stande gebracht, welches zugleich die Bestimmung hatte, eine Pflanzschule für den geistlichen Stand zu werden. Einen großen Dienst erwies der katholischen Sache in Oestreich Canisius durch die Abfassung des kleineren Katechismus, welcher im J. 1554 durch einen an alle Obrigkeiten erlassenen Befehl für alle Schulen und Kirchen in Nieder-, Ober- und Inner-östreich ausschließlich vorgeschrieben wurde. Zu gleichen Zwecken, wie in Wien, wurde in den J. 1554 und 1555 ein Jesuitencollegium zu Prag gegründet. Die Jesuiten erhielten dort das Clementinum, das zuvor die Dominicaner inne gehabt hatten. Der erste böhmische Jesuit war Wenzel Sturem, ein unmittelbarer Schüler des Ignaz Loyola, welcher um die Erhaltung des katholischen Glaubens in Böhmen sich sehr verdient machte. Auf sein Zurathen wurden auch anderwärts in diesem Königreiche in Krumau durch Wilhelm von Rosenberg und in Neuhaus durch Adam von Neuhaus, ferner zu Komotau, ähnliche Collegien gegründet — die festesten Burgen des auch in diesem Königreich hart angefeindeten katholischen Glaubens. Dort hatte die neue Lehre durch die auf Grundlage der Basler Compactaten bestehende Spaltung der Katholiken in Utraquisten (vgl. d. Art. Hussiten) und solche, die das hl. Abendmahl unter einer Gestalt empfingen, begünstigt, schon um das J. 1519 viele geheime Anhänger gewonnen. Die ersten Prediger des Lutherthums zu Prag waren ein als Pilger gekommener Eremit, Bruder Matthias, welcher im Freien predigte, dann ein Zwickauer Mönch, M. Thomas (wahrscheinlich Münzer), der 1521 zu Prag und Saaz lutherisch predigte und Communion hielt. Selbst der frühere utraquistische Pfarrer an der Teinkirche und 1524 zum utraquistischen Consistorialadministrator ernannte Gallus Czahera hatte lutherische Grundsätze und nannte den Wittenberger Reformator öffentlich seinen Lehrer. Uebrigens neigten nicht alle Utraquisten der Lehre Luthers zu, ein großer Theil beharrte bei der katholischen Lehre und widersetzte sich den Neuerungen mit aller Kraft. Die Reibung zwischen den lutherisch- und katholischgesinnten Utraquisten, an deren Spitze ein gewisser Paschek stand, führte zu einem gewaltsamen Zusammenlaufe auf dem Stadthause, durch welchen die Absetzung des lutherischgesinnten Bürgermeisters Hlavsa und seiner vornehmsten Anhänger im Rathe herbeigeführt wurde. Czahera trat nun auf die Seite der katholischen Utraquisten. Es wurden strenge Beschlüsse gegen die religiösen Neuerungen gefaßt. Hlavsa und seine Anhänger mußten die Stadt meiden, aufrührerische Prediger wurden verwiesen, vom König Ludwig wurden Decrete gegen die Picarditen oder böhmischen Brüder, die im engen Zusammenhange mit den Lutheranern standen, geholt, das Einschleichen fremde Lehren verbreitender Geistlichen und Weltlichen solle mit aller Macht gehindert werden, neue Schriften müßten vor ihrer Drucklegung von dem Censistorium durchlesen werden, wer ketzerische Schriften verbreite, solle an Gut und Leben gestraft werden u. dgl. m. Diese für die katholische Kirche günstige Stimmung wurde noch dadurch erhöht, daß der Landtag 1525 beschloß, daß die Basler Compactaten von allen gehalten werden sollen und der päpstliche Legat an König Ludwigs Hof Johann Anton Burgio auf eine Eingabe des Consistorialadministrators Czahera (s. Poscheck, Geschichte der Gegenreformatoren Böhmens I. 58) den Ständen die Aussicht auf Bestätigung der bereits von Pius II. widerrufenen Compactaten eröffnete. Nun fanden in Prag Maßregeln verschärfter Strenge gegen die Nichtkatholiken Statt, besonders trafen dieselben die böhmischen Brüder, viele wurden verwiesen, viele wanderten freiwillig aus. Hlavsa und die mit ihm Vertriebenen wußten jedoch Zutritt bei König Ludwig

in Ofen zu finden, und dieser über ihre gewaltthätige Vertreibung aufgebracht, befahl den Pragern die Aussöhnung mit Hlavsa und dessen Anhängern und die sofortige Zurückerstattung der confiscirten Habe, dessen sich jedoch die herrschende Partei zu Prag weigerte. Ludwig blieb in Folge der Schlacht bei Mohnuz 1526. Ferdinand I. war sein Nachfolger. Unter ihm wurden nach langen fruchtlosen Verhandlungen Hlavsa und die übrigen Verwiesenen restituirt und Paschek, wegen Widersetzlichkeit gegen die königl. Befehle verwiesen 1530. Dasselbe Schicksal traf den Administrator Czahera. Die Zurückführung der zum Theile wegen religiöser Neuerungen Vertriebenen konnte nicht ohne Einfluß auf die Verbreitung der neuen Lehre sein und es scheint von da an das Lutherthum besonders unter den Herren und Rittern bedeutende Fortschritte gemacht zu haben, obwohl Ferdinand in Böhmen, gleich wie in seinen Erblanden, durch Verbote und Strafgesetze entgegenwirkte. Der mit dem Zustande eines halben unentschiedenen Schisma verbundene Mangel an regelmäßiger Aufsicht erleichterte es, daß Grundherren und Magistrate, z. B. zu Kuttenberg, Bunzlau, unter dem Namen Utraquisten, Lutheraner und Picarden zu Pfarrern beriefen. Viele gingen erst vom utraquistischen Bekenntnisse zur Annahme lutherischer und verwandter Ansichten über. Besonders zahlreich wurden die Lutheraner in der Gegend von Ellbogen und Eger. Die protestantischen Stände Böhmens weigerten sich, beim Ausbruche des Schmalkaldischen Krieges gegen Sachsen zu ziehen, wurden aber nach der Schlacht bei Mühlberg 1547 dafür empfindlich gezüchtigt. Der Protestantismus machte nun wieder Rückschritte, um so mehr, als auf dem Landtage vom J. 1549 Schritte zur völligen Aussöhnung der Utraquisten mit dem päpstlichen Stuhle gemacht wurden. Der König ließ auf dem Landtage erklären, um die Sache beim Papste durchführen zu können, sei nothwendig, daß die Utraquisten mit alleiniger Ausnahme der beiden Gestalten in allem Uebrigen sich gänzlich mit den Katholiken vereinigen sollten. Die Stände billigten diesen Wunsch und den Bemühungen des päpstlichen Nuntius Prosper a. S. Cruce, des Bischofs von Chiemsee, sowie auch des die völlige Vereinigung nun auch wünschenden utraquistischen Administrators Mystopulos gelang es, daß ein großer Theil der utraquistischen Priester auf's Neue ausdrücklich anerkannte, daß das Sacrament unter jeder Gestalt ganz empfangen werde, auch daß es kein göttliches Gebot sei, dasselbe unter beiderlei Gestalten zu empfangen, nur wollten sie nicht gehalten sein, jene Erinnerung bei jeder Darreichung zu machen. Sie versprachen auch dem Papste treuen und aufrichtigen Gehorsam zu leisten, den Gedächtnißtag Hussens nicht mehr zu feiern u. s. w. Der König übernahm dann eine eigene Botschaft nach Rom zu senden und die Sache auf's Ernstlichste zu betreiben, er wurde aber an weiterer Verfolgung dieser Angelegenheit durch die Widersetzlichkeit einiger utraquistischen Priester, verkappter Lutheraner, welche dem Consistorium hierin Widerstand leisteten und ihre Gemeinden aufregten, gehindert. Um nämlich nicht zu neuer und größerer Spaltung oder gar zu einem gefährlichen Aufstande Anlaß zu geben, verschob Ferdinand die Durchführung dieser Angelegenheit auf einen günstigeren Zeitpunct. Indeß suchte der König durch die oben erzählte Gründung eines Jesuitencollegiums in Prag zur Heranbildung eines tüchtigen katholischen Clerus mitzuwirken und unterließ auch nicht von Zeit zu Zeit energisch gegen die sich einschleichenden Prädicanten aufzutreten. So wurden im Februar 1555 170 oder, wie andere sagen, an 200 Geistliche verwiesen, welche Weiber genommen hatten. Auch die böhmischen Brüder wurden seit 1547 nicht geduldet (vgl. d. Art.). Besonders um die langersehnte Vereinigung der Utraquisten mit den Katholiken in Böhmen zu erzielen, trug Ferdinand I. seinen Gesandten auf dem Concil zu Trient dem Prager Erzbischof Anton Brus, dem Fünfkirchener Bischof Georg Diaskowich und dem Grafen Siegmund von Thun auf, das Concil um die Gestattung des Kelches anzugehen, 1562. Auch veranlaßte er in Verbindung mit Herzog Albert V. von Bayern eine Provincialversammlung zu Salzburg, welcher er unter andern minder wichtigen Artikeln die Frage, ob nicht

das Fasten dem freien Willen eines Jeden überlassen, beim Gottesdienste Gebete in der Muttersprache eingeführt werden könnten, vorlegte. Besonders wurde die Gestattung des Kelches und die Priesterehe als einzige Mittel, um dem Umsichgreifen des Protestantismus zu begegnen, dargestellt. Die dort versammelten Bischöfe beschlossen das Gesuch des Kaisers und des bayrischen Herzogs durch einen eigenen Gesandten zu unterstützen. Allein das Concil schlug das Begehren wegen Gestattung der Priesterehe gänzlich ab, die Entscheidung wegen der Gestattung der Communion unter zwei Gestalten, wurde dem Papst überlassen. Pius IV. gestand durch ein an Erzbischof von Salzburg gerichtetes Schreiben v. 16. April 1564 den Gebrauch des Kelches zu. Aehnliche Weisungen erhielten der Patriarch von Aquileja und der Erzbischof von Prag. Die Weihung der utraquistischen Priester durch den Erzbischof von Prag ward nun in's Werk gesetzt, und so bestanden Utraquisten in Böhmen gesetzlich von 1564—1622. Bald nach Gewährung des Kelches für die östreichischen Lande starb Ferdinand I., 25. Juli 1564. Er hatte die Ländermasse, die er unter seinem Scepter vereinigt gehalten, unter seine drei Söhne Maximilian, Carl und Ferdinand getheilt, von denen der erstere Ober- und Unteröstreich, Böhmen und die davon abhängigen Länder Mähren, Schlesien und Lausitz, dann Ungarn, Carl Inneröstreich (Steyermark, Kärnthen, Krain, Görz sammt einem Theile von Croatien), Ferdinand Tyrol und Vorderöstreich erhielt. Bei dem Ableben Ferdinands I. bildeten die Protestanten in einigen dieser Länder bereits die Mehrheit der Bevölkerung, wie z. B. in Niederöstreich, in den andern waren wenigstens die damals einzig politischen Einfluß übenden Stände hie und da fast ausschließlich, überall aber doch vorwiegend auf Seite der religiösen Neuerer. War bereits in denjenigen Landen, in denen die landesfürstliche Gewalt Ferdinands unbestritten war, der Protestantismus trotz aller Gegenbemühungen Ferdinands zu solcher Consistenz gelangt, so mußte dieß noch mehr in Ungarn der Fall sein, wo wie in Böhmen die neue Lehre sich bereits unter der Regierung des Königs Ludwig II. festgesetzt hatte. Kaum waren die ersten die Reformation in Teutschland herbeiführenden Schriften erschienen, als sie auch schon durch Kaufleute nach Ungarn und Siebenbürgen gebracht waren (1518). Die Bewegung, die durch die Lesung derselben in den Gemüthern entstand, war groß und es währte nicht lange, bis Prediger der neuen Lehre auftraten. Einer der ersteren war Michael Seklosy zu Ujhely. Außerdem setzte sich die lutherische Lehre am frühesten unter der teutschen Bevölkerung des Zipserlandes und bei den Sachsen in Siebenbürgen fest. Unter letzteren waren die frühesten Verbreiter der Irrlehre Ambrosius der Schlesier, und Georg, ehedem Dominicanermönch zu Hermannstadt; der Sachsengraf Marcus Pemphlinger förderte die neue Lehre durch Rath und That. Die Verbreitung derselben konnte um so leichter gelingen, als die Hermannstädter damals mit dem Erzbischofe von Gran, Georg Szakmari, in einem Streite wegen der Exemtion geistlicher Personen vom weltlichen Forum sich befanden und somit geneigter waren zur Aufnahme der neuen Lehre. Auch unter den Magyaren bildeten sich bereits unter Ludwig II. Gemeinden zu Ujhely Sacos-Patak, Debreczin und Munkacs. Der Protestantismus schien bereits 1523 in Ungarn so gefahrdrohend, daß die Reichsstände den König baten gegen die Anhänger der neuen Lehre die Todesstrafe und Güterconfiscation zu verhängen. (Articulus 54 Comit. Budens. 1523. Omnes Lutheranos et eorum fautores ac factioni ipsi adhaerentes tamquam publicos haereticos hostesque sacratissimae virginis Mariae poena capitis et ablatione omnium bonorum suorum Majestas R. punire dignetur.) Um dieselbe Zeit erließ der König Ludwig einen Befehl an den Magistrat von Hermannstadt, daß derselbe Luthers Bücher von Haus zu Haus aufsuche und auf dem offenen Markte verbrenne. Es wurden auch zur sichern Ausführung dieses Befehles erzbischöfliche Commissäre, die wirklich mehrere dieser Bücher verbrannten, dahin geschickt, aber so groß war bereits der Fanatismus, daß von den Anhängern der neuen Lehre ein Wunder mit dem Erfolge erfunden wurde, daß es fast allgemeinen Glauben fand. Es hieß nämlich,

aus dem Bücherbrande habe sich Luthers Psalter frei in die Luft erhoben, sei auf das Haupt eines Commissärs gefallen, habe ihn zu Boden geschlagen, worauf er am dritten Tage am Fieber gestorben sei. Die Zahl der Neuerer war bereits dort so groß, daß die klagende Geistlichkeit dem Erzbischof von Gran schrieb, selbst in der Stadt, wo Luther wohne, könne die lutherische Lehre nicht stärker herrschen. Die Neuerer wagten bereits die Katholiken bei ihren öffentlichen Umgängen und Processionen zu beschimpfen. Auch in der ungarischen Hauptstadt zu Ofen fanden Uebertritte zur neuen Lehre Statt (Simon Grynäus und Vitus Winscheemyus). Nach der unglücklichen Schlacht von Mohacz, 1526, in Folge welcher Ludwig II. fiel, mußte sich die Lage der katholischen Kirche gegenüber der neuen Lehre verschlimmern schon wegen der daran sich knüpfenden Thronstreitigkeiten zwischen Ferdinand und Johann von Zapolya, Großfürsten von Siebenbürgen, welche nicht bloß das Augenmerk von den Fortschritten der sog. Reformation ablenkten, sondern auch den beiden Rivalen eine nachsichtige Behandlung der Neuerer als Nothwendigkeit auferlegte. Außerdem ward jetzt die Verbreitung des Protestantismus wesentlich durch den Umstand gefördert, daß die meisten Bischöfe in der Schlacht von Mohacz geblieben waren, und ihre Stühle sowohl wegen der Türkenkriege als insbesondere in Folge der durch die äußern und innern Kämpfe gleichmäßig begünstigten Feudalanarchie unbesetzt blieben. Die Güter der meisten dieser erledigten Stühle wurden von den weltlichen Großen occupirt. So riß z. B. Peter Perény, der Erbauer der ersten protestantischen Kirche und Schule in Ungarn zu Saros-Patak 1532, das Erlauer Bisthum an sich, die Güter des Fünfkirchner Bisthums besetzte Johann Serecsen, das Neutraer Valentin Török, das Raaber Paul Bakics, das Siebenbürger Paul Bodo, das Czanader Caspar Perusich, das Großwardeiner Emerich Czibak. Auch die Güter der Klöster und Collegienstifte, deren Bewohner bei Annäherung der Türken entflohen waren, wurden von weltlichen Großen widerrechtlich in Besitz genommen. So verminderte sich und verarmte die katholische Geistlichkeit. Das Uebel wurde noch dadurch vermehrt, daß die römische Curie in kurzsichtiger Berechnung des augenblicklichen Nutzens den neu ernannten Bischöfen die Confirmation nicht ohne Taxen ertheilen wollte, die Bischöfe aber waren so arm, daß sie dieselben nicht zahlen konnten. So geschah es, daß Jahre vergingen, ehe der ernannte Bischof sein apostolisches Amt ausüben konnte (vgl. Mailath, Geschichte der Magyaren Bd. III. Cap. 44). Die mächtigsten Familien traten zum Protestantismus über, die Ballassa, die Bathyanyi, Bocskay Doboi Druget, Forgacs, Kendy Seredy, Turzó. Der Palatin Thomas Nadasdy begünstigte offen die Protestanten. Ihm empfahl Melanchthon den bedeutendsten der ungarischen Reformatoren Mathias Dévay und in seiner Druckerei wurde die im lutherischen Interesse von Johann Sylvester verfaßte ungarische Uebersetzung des Neuen Testamentes gedruckt. Auch unter der Geistlichkeit, selbst unter der hohen, fand der Protestantismus eifrige Anhänger. Ein solcher war der bereits sehr betagte Erlauer Propst, Heiczey, der lutherische Prediger nach Kis-talya brachte, der Stuhlweissenburger Propst Emerich Bebek wurde gar Protestant und vermählte sich, ein Gleiches thaten Joseph Horvat, Propst in der Zips, Martin Kechety, Bischof von Vesprim, und Franz Turzó, Bischof von Neutra. Bereits im J. 1525 hatten die fünf königlichen Freistädte Oberungarns Leutschau, Seben, Bartfeld, Eperies und Kaschau sich für die neue Lehre erklärt. Im Jahre 1549 überreichten sie in Verbindung mit den Protestanten des Savoser Comitates ein in 20 Capiteln abgetheiltes Glaubensbekenntniß (Confessio Pentapolitana) dem Könige Ferdinand. Bald folgten mit einem ähnlichen Bekenntnisse die ungarischen Bergstädte. Der berühmteste der lutherisch-ungarischen Prediger war Matthias Devay. Er nahm sich der Verkündigung der neuen Lehre mit solchem Erfolge an, daß er den Beinamen Lutherus Hungarius erhielt. Er war 1531 von Wittenberg in sein Vaterland zurückgekehrt und lehrte zuerst zu Ujhely unter dem Schutze Caspar Dragfy's, dann predigte er zu Ofen, Papa, Sarvar

und am Platten-See. Er gerieth sowohl in die Gefangenschaft Johann Zapolyas als Ferdinands, wurde aber von beiden wieder frei gelassen. Im Jahre 1538 schienen sich die Verhältnisse für die katholische Kirche günstiger zu gestalten, denn durch den Frieden von 1538 wurde Ferdinand als alleiniger König anerkannt, Johann von Zapolya sollte nur für seine Lebenszeit den königlichen Titel, Siebenbürgen und einen Theil von Oberungarn behalten, allein diese günstigen Aussichten währten nur kurze Zeit; denn bereits 1540 nach dem Tode Johanns von Zapolya suchte dessen Wittwe Isabella für ihren neugebornen Sohn Johann Sigismund mit türkischem Beistande die für den Todesfall des Vaters an Ferdinand vertragsmäßig zurückfallenden Länder zu behaupten, sie blieb jedoch auf Siebenbürgen beschränkt, ohne daß darum ganz Ungarn an Ferdinand kam, da die Türken im Besitze der von ihnen im Namen Johann Sigismunds besetzten Theile Ungarns blieben. Bei dieser Zerstückelung und kriegerischen Spannung des Landes konnten weder Isabella in Siebenbürgen, noch Ferdinand in dem ihm verbliebenen Theile Ungarns den weitern Fortschritten der neuen Lehre Einhalt thun. Bereits in den ersteren Jahren der Regierung Johanns von Zapolya im J. 1529 hatten die Bürger von Hermannstadt alle Mönche und katholischen Priester aus der Stadt verbannt, Kronstadt war diesem Beispiele gefolgt. Es glaubten zwar selbst unter Johann von Zapolya und dessen Sohn zwei Bischöfe nach einander, nämlich Stabilius, Bischof von Siebenbürgen, und Martinuzzi, Bischof von Großwardein, später Cardinal, der einflußreichste Rathgeber Johann's und Isabellen's, dessen Wittwe, mit aller Strenge der Gesetze gegen die Neuerer vorgehen zu können. Letzterer hatte es besonders auf Johann Honter (siehe d. A.), den berühmtesten lutherischen Prediger der Siebenbürger Sachsen abgesehen. Dieser, ein gebürtiger Kronstadter, hatte durch Uebersetzung mehrerer Schriften Luthers in's Ungarische nicht wenig zur Verbreitung der neuen Lehren unter den Magyaren und Szekler beigetragen. In Verbindung mit einem andern Prediger Namens Klotz und Valentin Weber, war es ihm auch gelungen, das ganze Burzenland zum Uebertritte zu bewegen. Martinuzzi drang auf dem Landtage von Klausenburg im J. 1541 auf Verurtheilung Honters und seiner Gehilfen zum Feuertode, allein die Gegenpartei erlangte von den Ständen die Entlassung Honters und der übrigen Prädicanten in ihre Heimath. Durch diesen Ausgang ermuthigt widmeten sich die Prädicanten mit erhöhtem Eifer und Sicherheitsgefühle der Verbreitung der lutherischen Lehrmeinungen und binnen zwei Jahren waren alle Sachsenstädte zu ihnen übergetreten. Die ganze sächsische Nation bekannte sich 1545 auf der Synode zu Medwisch zu der Augsburgischen Confession, eine gleiche Erklärung erfolgte im selben Jahre in Ungarn von der Synode zu Erdöd, an welche sich auch die siebenbürgischen Ungarn anschlossen. Bald wurden auch in jenen Theilen Ungarns, welche unter Ferdinand standen, Synoden gehalten, welche die neue Religionsgesellschaft befestigten und ordneten. Nach der Besiegung der Schmalkalder Bundesgenossen bewirkte wohl Ferdinand I., daß auf dem Reichstage zu Preßburg 1548 ein Verbot gegen religiöse Neuerungen und Ketzereien erlassen wurde (Art. 5.); allein mit Beziehung auf Artikel 11. desselben Reichstages wurde diesem Verbote die einschränkende Auslegung gegeben, daß damit nur Wiedertäufer und Sacramentirer gemeint seien. Ferdinand fehlte die Macht die Verbreitung der neuen Lehre auch nur zu erschweren. In dem von den Türken besetzten Theile Ungarns konnte sich bei der völligen Gleichgültigkeit derselben in Betreff der christlichen confessionellen Streitigkeiten die neue Lehre ganz ungehindert verbreiten. In Siebenbürgen mußte die 1551 von Ferdinand vertriebene, 1556 aber durch den Beistand der Türken zurückgeführte Isabella, um das schon größtentheils der Reformation ergebene Land ihrem Sohne zu sichern, den Beschluß des Landtages zu Klausenburg 1557 genehmigen, durch welchen den Bekennern der augsburgischen Confession gleiche Rechte mit den Katholiken zugestanden wurden. Fast um dieselbe Zeit, als in Siebenbürgen das augsburgische Bekenntniß neben dem katholischen Glauben staatliche Anerkennung sich

errang, trennten sich die Reformatoren in Ungarn in lutherische und calvinische. Die Bedeutendsten der magyarischen Prädicanten, unter ihnen Mathias Devay, erklärten sich für Calvin zuerst auf der Synode zu Csenger (Confessio Czengerina) 1557 oder 1558 und im Jahre 1566 unterzeichneten alle magyarischen reformirten Gemeinden die helvetische Confession. Auch die magyarischen Gemeinden Siebenbürgens wurden calvinistisch und nach langwierigen Streitigkeiten kam endlich zwischen den lutherischen Sachsen und helvetischen Magyaren unter Vermittlung des Georg Blandrata 1564 auf der Synode zu Enyed ein Vergleich zu Stande, demzufolge ein lutherischer Superintendent für die Sachsen und ein calvinistischer für die Ungarn und Szekler ernannt wurde. Der ersten Spaltung folgten bald mehrere kleinere Trennungen. Anabaptisten, Mennoniten, Socinianer erhoben ihr Haupt, aber nur Letztere, auch Unitarier genannt, konnten sich neben den Lutheranern und Calvinern halten. Ihr Haupt in Siebenbürgen war Georg Blandrata (s. d. A.), Leibarzt des Großfürsten, aus Italien gebürtig. Er wußte zuerst den Prediger von Klausenburg Franz Davidis für Socins Ansichten zu gewinnen. Beiden vereint gelang es denn den Großfürsten Johann Sigismund zum Unitarismus zu verleiten. Das fürstliche Beispiel vermochte mehrere Hofherren zum Uebertritte, das Beispiel dieser verlockte die Menge und bald sah sich Blandrata an der Spitze einer Gemeinschaft, der auf dem Landtage zu Klausenburg 1571 Religionsfreiheit gewährt wurde. In Ungarn wurden jedoch die Unitarier standhaft zurückgewiesen, nur Calviner und Lutheraner behaupteten sich, ohne übrigens von Ferdinand die Anerkennung der freien Uebung ihrer Religion erlangen zu können. Thatsächlich bestand diese übrigens in so großem Umfange, daß nicht Lutheraner und Calviner als die Tolerirten erschienen, sondern im Gegentheile die Katholiken. Den Beraubungen der katholischen Kirche suchte zwar Ferdinand durch Erlaß mehrerer Verordnungen zu steuern. Das erste Gesetz in dieser Beziehung erschien 1536. Auch die Wiederherstellung der verfallenen kirchlichen Disciplin war Gegenstand mehrerer ferdinandischer Decrete. So wurde z. B. den Bischöfen aufgetragen, Erzdiacone überall auszusenden, um das Volk zu unterrichten, den Gemeinden Prediger zu geben, Pfarrer anzustellen, Schulen zu errichten und nur fromme und unterrichtete Männer zu Priestern zu weihen, und dgl. mehr. Den Weltlichen wurde befohlen, sich den Bischöfen nicht zu widersetzen. Unmittelbar gegen die Ketzereien aber wurden wenige Gesetze gegeben. Die Artikel 5 und 11 des Preßburger Landtages im J. 1548 wurden fast auf jedem Landtage wiederholt, ohne übrigens je verschärft zu werden. Die wenigen ungarischen Bischöfe, die es noch gab, widersetzten sich nach allen ihren Kräften der Verbreitung der neuen Lehre, sie suchten durch Hirtenbriefe auf die Gefallenen zu wirken, und wo sie es vermochten, vertrieben sie die Prediger mit Gewalt, sie hielten Diöcesansynoden, um die Lage ihrer Pfarreien genau kennen zu lernen, und dann in einer Nationalsynode gemeinschaftliche Maßregeln zu ergreifen. Kein Prälat zeichnete sich durch größeren apostolischen Eifer als der Primas und Erzbischof Olah aus, welcher eben die gemeinsame Berathung der Bischöfe über die gegen den Protestantismus zu ergreifenden Mittel 1559 veranlaßte, und zur Verbesserung der kirchlichen Zustände seiner Diöcese im J. 1560, 1561, 1562, 1564, 1566 zu Tyrnau Diöcesansynoden abhielt. Diese Vorkehrungen blieben nicht ohne heilsame Wirkungen, aber die Fortschritte der neuen Lehre rückgängig zu machen, vermochten sie nicht. Unter dem Nachfolger Ferdinands I., Maximilian II., erhielt das Lutherthum in Ungarn nicht nur völlige Duldung, sondern wurde auch durch die sich zu demselben bekennenden kaiserlichen Feldherren Lazarus Schwendy und Rüber von Pirendorf auffallend begünstigt. Minder günstig war die Lage der Calviner. Von den drei Herren, die jetzt Ungarn beherrschten, war also Johann Sigismund Zapolya als Socinianer der katholischen Kirche abgeneigt, der Sultan gleichgültig, Maximilian den Lutheranern geneigt. Unter solchen Verhältnissen nahm der Protestantismus dort so überhand, daß, als Rudolph den Thron bestieg, man in den

Theilen Ungarns, welche nicht türkisch waren, 900 lutherische Gemeinden zählte. Die calvinischen waren noch viel zahlreicher. Sechszehn Obergespäne, beinahe alle Reichswürdenträger waren protestantisch und man mußte glauben, daß binnen Kurzem Ungarn ganz protestantisch sein würde. Wie in Ungarn, so zeigte sich Maximilian II. (s. d. A.) auch gegen die Protestanten in Böhmen sehr nachsichtig. So bewilligte er z. B. auf die Bitten der Stände sub utraque, daß bei Bestätigung der Landesprivilegien die Compactaten ausgelassen wurden. Als aber im Jahre 1575 die lutherischen Calixtiner und die böhmischen Brüder sich vereinigten und dem Kaiser auf dem Landtage nach dem Vorgange des zwischen Brüdern, Lutheranern und Calvinern in Polen geschlossenen Consensus Sendomiriensis eine gemeinschaftliche Confession zur Genehmigung überreichten, so war doch noch der Widerstand der katholischen Stände so gewichtig, daß Maximilian es nur wagte, die erbetene Genehmigung mündlich zu ertheilen. Weiter ging er in Nieder- und Oberöstreich. Schon im Jahre 1568 hatte er den lutherischen Gliedern des Herren- und Ritterstandes gegen Uebernahme von 3,600,000 fl. Staatsschulden die Erklärung ausgestellt, daß es ihnen vergönnt sein sollte, in ihren auf ihrem Grund und Boden gelegenen Schlössern und Häusern, sowie in allen ihren Patronatskirchen ihre Religion nach dem Augsburgischen Glaubensbekenntnisse frei ausüben zu dürfen. Uebrigens war diese Erklärung vorerst nur eine bedingte Zusage, deren Erfüllung von der Herstellung der doctrinellen und liturgischen Einheit der durch die flacischen Meinungen vielfach zerrissenen lutherischen Gemeinden Oestreichs abhing. Zu dem Ende sollte ein gemeinsames Religionsbuch und eine gemeinsame Kirchenagende abgefaßt werden. Da der vom Kaiser hiezu berufene Leipziger Professor Camerarius vor Ankunft des von den Ständen hiezu ausersehenen David Chyträus (s. d. A.) von Rostock wieder abgereist war, so arbeitete die verlangten Schriften Chyträus aus, unter Beihilfe eines gewissen Reuter, Predigers in der Rosenburg am Kampe 1569. Die Kirchenagende des Chyträus konnte aber erst, nachdem mehrere von dem Kaiser verlangte Abänderungen daran vorgenommen worden waren, die landesfürstliche Bestätigung erhalten. Nun erst wurde die feierliche Urkunde über die versprochene Religionsfreiheit ausgefertigt, 14. Jänner 1571. Man nannte sie die Concessions-Assecuration. In dieser Urkunde hieß es: „Wir bewilligen, daß sie (die Stände) auf und in allen ihren Schlössern, Häusern und Gütern, doch außer unsrer Städt und Märkt, für sich selbst, ihr Gesind und ihre Zugehörigen, auf dem Lande aber und bei ihren zugehörigen Kirchen zugleich auch für ihre Unterthanen, solcher Konfession (Augsb.) und uns überreichten durch sie, die Stände, gefertigten Agenda frei gebrauchen mögen und derselben gemäß und nicht zuwider, sowohl die Lehr, als die Ceremonien anstellen und in das Werk setzen." Die den niederöstreichischen Ständen gewährte Religionsfreiheit galt gemäß einem von Maximilian den 1569 zu Linz versammelten obderennsischen Landständen gegebenem Versprechen auch für Oberöstreich. Aber sowohl diese als jene überschritten weit die ihnen in der Concessions-Assecuration gewährten Befugnisse. Nach dieser waren die lutherischen Herren und Ritter nicht befugt, ihre eignen, viel weniger fremde Unterthanen zum Gottesdienste in ihren Schlössern und Häusern zuzulassen, sie waren nicht berechtigt zu dem lutherischen Gottesdienste in ihren Patronatskirchen fremden Unterthanen den Zutritt zu gestatten, sie hatten auch kein Recht, in einer landesfürstlichen Stadt oder in einem solchen Marktflecken in ihren Häusern lutherischen Gottesdienst für sich selber halten zu lassen, geschweige denn auch Bewohnern solcher landesfürstlicher Orte den Zutritt zu erlauben. Doch geschah alles dieses und Maximilian wehrte es nicht. Eben so wenig hielten die Anhänger der lutherischen Lehre die von ihnen eingegangene Bedingung, daß sie sich unbedingt nach der von dem Kaiser approbirten Kirchenagende bei Verrichtung ihres Gottesdienstes benehmen wollten. Ebenso dauerten die doctrinellen Streitigkeiten zwischen den Anhängern des Chyträus, der melanchthonisch dachte, und den Flacianern fort. Auch einzelne landesfürstliche Städte maßten sich

an, lutherischen Gottesdienst durch eigens bestellte Prädicanten halten zu lassen. Maximilian sah auch hierin nach und ließ es im Besondern geschehen, daß zu Wien im Landhause endlich auch öffentlicher lutherischer Gottesdienst stattfand. Bereits wagten die lutherischen Stadträthe das Augsburgische Glaubensbekenntniß als Bedingung der Erwerbung des Bürgerrechtes hinzustellen. Da die lutherischen Herren und Ritter schon lange her auf den Landtagen und in den ständischen Ausschüssen die Oberhand hatten, so wußten sie es so zu veranstalten, daß selbst die katholischen Stände ohne ihr Wissen zu Unterhaltung des lutherischen Religions- und Kirchenwesens Beiträge leisteten, die nicht selten das Dreifache von dem betrugen, was die lutherischen Herren und Ritter für diese Zwecke beisteuerten. Bereits konnte kein katholischer Landstand zu dem Amte eines ständischen Verordneten gelangen. Gewaltthätige Eingriffe in die Patronatsrechte der geistlichen Corporationen waren an der Tagesordnung. Zu den gewaltthätigsten lutherischen Edelleuten dieser Zeit gehörten in Niederöstreich Joachim von Gunzendorf, Quintin von Althan und Helchart Jörger, dessen Prädicanten in dem nahen Viehofen und Zacking um das Jahr 1575 bereits den größeren Theil der landesfürstlichen Stadt St. Pölten zur Annahme des Lutherthums verleitet hatten. Auch in Neustadt gewann damals das Lutherthum die Oberhand. Nach den Acten der im J. 1580 gehaltenen lutherischen Kirchenvisitation, welche im V. O. M. B. 86, in V. U. M. B. 90, in V. O. W. W. 94, in V. U. W. W. 50 ganz lutherische und zum größeren Theil mit eignen Predigern versehene Ortschaften aufzählen, zu schließen, kam die katholische Kirche in Niederöstreich unter Maximilian so sehr herab, daß sie dem Aussterben nahe war. Nicht viel besser stand es in Oberöstreich. Doch sollte gerade in dem so sehr kirchlich verkommenen Niederöstreich die Wiederherstellung des katholischen Glaubens zuerst mit günstigem Erfolge unternommen werden. Diese günstige Wendung der Dinge wurde durch die entschieden katholische Gesinnung des Kaisers Rudolph II., die Energie seines Statthalters in Niederöstreich, Erzherzog Ernst in Durchführung der vom Kaiser erlassenen Anordnungen in Religionssachen, die außerordentliche Thätigkeit und das eminente kirchliche Regierungstalent Melchior Klesels (s. d. A.), in dessen Händen als Generalvicar des Bisthums Passau für das Land unter der Enns seit 1581 und später als Administrator der Bisthümer Wiener-Neustadt und Wien seit 1588 und 1598 man die gesammte Leitung des katholischen Kirchenwesens in Niederöstreich concentrirt hatte, endlich durch den apostolischen Eifer und die theologische Bildung der Prediger aus dem Jesuitenorden und der von den Jesuiten erzogenen und gebildeten jüngeren Geistlichkeit bewirkt. Man beeinträchtigte übrigens keineswegs die den Ständen 1571 gewährte Religionsfreiheit, aber alle Ausschreitungen der Protestanten über den Inhalt der Concessions-Assecuration wurden strenge geahndet und abgestellt. So wurde z. B. der öffentliche lutherische Gottesdienst im Landhause zu Wien abgeschafft, und als die lutherischen Bürger nach dem nahen Hernals und Ingersdorf zu den dortigen Prädicanten ausliefen und die Patronatsherren diesen ungesetzlichen Besuch nicht nur nicht verhinderten, sondern sogar denselben möglichst förderten, wurde auch dort der lutherische Gottesdienst abgestellt. Von dem Kaiser und Erzherzog ergingen an die katholischen Stände Aufforderungen, sie möchten an die Bekehrung ihrer lutherischen Unterthanen zum katholischen Glauben muthig Hand anlegen, wozu ihnen gegen allfällige gewaltsame Verhinderung die Unterstützung des Landesfürsten auf das Bestimmteste zugesagt wurde, den Vorstehern der Klöster wurde die Weisung gegeben, keine andern als der katholischen Religion ergebene Dienstleute und Beamte in ihren Häusern und auf ihren Gütern anzustellen. Auch wurden landesfürstliche Commissäre in alle Stadt- und Landpfarren, die entweder unter dem landesfürstlichen Patronate oder dem einer geistlichen Corporation standen, oder auch freier bischöflicher Verleihung waren, und ausgehend von ihnen daselbst überall die religiösen Neuerungen abgeschafft. Die eingedrungenen lutherischen Pastoren wurden durch geeignete katholische Priester ersetzt.

Dieß geschah allmählig mit 700 Pfarreien und Pfründen. Die Priester wurden theils aus den von den Jesuiten geleiteten Seminarien des Landes genommen, theils gelang es Klesels unverdrossener Thätigkeit solche aus allen Gegenden Teutschlands für den östreichischen Seelsorgerdienst anzuwerben. Solchen außerordentlichen Anstrengungen entsprachen auch große Erfolge. Im Jahre 1602 bekannten sich feierlich 13 landesfürstliche Orte wieder zum katholischen Glauben in einer freiwillig an die Regierung ausgestellten Schrift. Diese Orte waren: Baden, Bruck an der Leutha, Eggenburg, Gumpoldskirchen, Homburg, Korneuburg, Neustadt, Retz, Tula, Waidhofen an der Thega, Weitra und Zwettl. Zur Befestigung wurde für die landesfürstlichen Städte und Marktflecken vom Kaiser das Gesetz erlassen, daß hinfür kein Bürger in den Stadtrath gewählt werde, der nicht der katholischen Religion anhänge; sowie, daß in Zukunft Niemand zum Bürgerrechte zugelassen werde, der nicht katholisch sei. Auch die Restauration der lutherisch gewordenen Wiener Universität wurde in Angriff genommen und vorläufig durch die Verordnung eingeleitet, daß zum Rector nur ein Katholik befördert werden könne. Dort und auch in weiteren Kreisen wirkte für die Wiederherstellung des katholischen Glaubens der kaiserliche Rath und Doctor beider Rechte, Georg Eder. Als wirksamer Prediger des katholischen Glaubens übertraf wohl alle der Jesuit Scherer, dem nicht nur viele Gemeinden ihre Bekehrung zum katholischen Glauben verdankten, sondern der auch mehrere Herren und Ritter bewog der lutherischen Irrlehre abzuschwören, nächst ihm Melchior Klesel, dessen an verschiedenen Orten zur Empfehlung des katholischen Glaubens gehaltenen Predigten fast nie ihre Wirkung verfehlten. Die durch diese Erfolge der katholischen Sache aufgeschreckten Protestanten suchten sich in dem Horner Convente liturgisch-disciplinär und doctrinell zu einigen, 1580, und beriefen zu dem Ende Chyträus aus Rostock, welcher aber an seiner Statt seinen Collegen Backmeister absendete. Ferner stellten sie einen Generalvisitator aller lutherischen Gemeinden auf. Auch scheuten sie sich nicht der Durchführung der landesfürstlichen Anordnungen hie und da Gewalt und Aufstand entgegenzusetzen. So z. B., als im Auftrage des Statthalters die lutherischen Kirchen in Hernals und Ingersdorf gesperrt worden waren, haranguirten von den Fenstern des Schlosses aus die Prädicanten die aus Einwohnern Wiens und Landleuten versammelte Volksmenge und entzündeten deren Fanatismus bis zu dem Grade, daß sie das Siegel des Erzherzogs herabrissen, worauf man zur Wiederherstellung des lutherischen Gottesdienstes schritt. Auch die Bewohner der landesfürstlichen Städte Bruck an der Leutha und Waidhofen an der Yps, wußte man zum thätlichen Widerstand gegen die Anordnungen des Landesfürsten zu verleiten. In den wiederholt abgefallenen Städten Krems und Stein entstanden während der Anwesenheit Klesels und des Propstes von Zwettl im J. 1589 zu Zwecken der Mission tumultuarische Volksaufläufe, die energischen Maßregeln, die aber gegen die Rädelsführer sofort ergriffen wurden, setzten diesen Widerstandsversuchen bald ein Ziel. Damit die künftigen Generationen in dem katholischen Glauben unterrichtet und erzogen würden, und auf diese Weise künftige Abfälle um so sicherer abgewendet würden, wurde auf den Rath Klesel's für alle öffentlichen Schulen vorerst Wiens im J. 1579, später in allen dem landesfürstlichen oder geistlichen Patronat unterstehenden Pfarreien eine Schulordnung publicirt. Darin war vorgeschrieben, daß nirgends unkatholische Bücher gelesen, daß überall der Katechismus des Peter Canisius gelehrt, die Lehrer und Lehrerinnen das Absingen lutherischer geistlicher Lieder und Sprüche unter strenger Strafe unterlassen, die Kinder alle Sonn- und Feiertage in den katholischen Gottesdienst führen und demselben mit ihnen beiwohnen sollten. Die Dawiderhandelnden sollen vom Schulamte entfernt werden. Auch der Nachfolger des Erzherzogs Ernst in der Statthalterschaft von Oestreich, der Erzherzog Matthias, wirkte im gleichen Geiste und trat den wiederholten Anmaßungen der Edelleute, welche in ihren Häusern in Wien sich ihrer lutherischen Prädicanten wieder für sich und auch andere protestan-

tische Einwohner Wiens bedienten, mit Entschiedenheit entgegen. Das Restaurationswerk hatte in Niederöstreich bis zu dem Zeitpuncte, wo Matthias seine ehrgeizigen Pläne gegen Rudolph auszuführen begann, guten Fortgang. Weit größere Hindernisse begegneten dem Versuche zur Wiederherstellung des katholischen Glaubens in Oberöstreich. Es entstand aus Anlaß der Besetzung mehrerer den katholischen Ständegliedern und dem Landesfürsten gehörigen Pfarreien mit katholischen Seelsorgern ein mehrere Jahre dauernder Bauernaufruhr (1595, 1596, 1597), der sich um das Jahr 1597 auch nach Niederöstreich in das V. O. M. B. und in die Gegend von Lilienfeld und St. Pölten verbreitete, aber dort bald unterdrückt wurde. Dieser Bauernaufstand hielt aber die Regierung nicht auf in der thätigen Verfolgung ihres Unternehmens, die den lutherischen Herren und Rittern zugestandene Religionsübung auch in Oberöstreich auf die ursprünglich festgesetzten Grenzen zurückzuführen. Im November 1597 wurden Pfarrkirchen zu Linz, Steyer, Freistadt, Enns, Wels, Gmunden und Vöcklabruck ungeachtet des Protestes der lutherischen Herren und Ritter mit katholischen Priestern besetzt. Indeß dauerte die Widersetzlichkeit gegen die landesfürstlichen Anordnungen, von Seite der Bürger in diesen landesfürstlichen Städten, besonders in Steyer und Linz, noch geraume Zeit fort, besonders am letztern Orte, wo diese durch die lutherischen Glieder des Herren- und Ritterstandes unterstützt waren, welche zu wiederholten Malen die Abhaltung lutherischen Gottesdienstes im Landhause versuchten. In Böhmen, wo die nicht katholischen Stände nur auf ein mündliches Versprechen Maximilians sich berufen konnten, glaubte der Kaiser noch entschiedenere Gesetze gegen den Protestantismus erlassen zu können. Bereits im Jahre 1581 war ein Edict gegeben worden, kraft dessen mit Beziehung auf ein älteres Gesetz des Königs Wladislaus gegen die Picarden, die böhmischen Brüder den Befehl erhielten das Land zu räumen. Im Jahre 1602 wurde auf Andringen des Erzbischofs von Prag den Jesuiten und mehreren weltlichen Herren ein weitergreifendes Edict veröffentlicht, in welchem ausgesprochen wurde, daß in Böhmen nur Katholiken sub una und Utraquisten in Gemäßheit der Basler Compactaten rechtliche Existenz hätten. Der frühere wegen Ohnmacht des Kaisers nicht ausgeführte Befehl gegen die böhmischen Brüder wurde erneuert. Alle Zusammenkünfte von Lutheranern wurden untersagt und alle Anhänger Luthers und Calvins unfähig erklärt, ein öffentliches Amt zu bekleiden. In Folge dieser Gesetze wurden mehrere Kirchen und Schulen der Protestanten geschlossen oder mit katholischen Priestern und Lehrern besetzt, im Allgemeinen aber wurde der Stand der katholischen Sache in Böhmen durch diese Anordnungen, für deren Durchführung nur zu oft die geeigneten Organe fehlten, nicht so wesentlich, wie in Niederöstreich verbessert. — Die Fortschritte, welche das Werk der Wiederherstellung des katholischen Glaubens an so vielen Orten der unter dem Scepter Rudolphs II. stehenden Provinzen machte, bestärkten wohl auch den jungen Erzherzog Ferdinand von Inneröstreich den zu Ingolstadt gefaßten Entschluß der völligen Zurückführung seiner Länder zum katholischen Glauben in Ausführung zu bringen. Dieser junge Fürst (sieh den Art. Ferdinand II.) war ein Sohn des Erzherzogs Carl, des andern Sohns Ferdinands I. Seinem Vater war unter den äußerst schwierigen Zeitumständen, welche theils durch die Nachgiebigkeit seines Bruders Maximilian II., theils von Seite der Türken entstanden, nicht gelungen sich des Andringens der unkatholischen Stände um freie Religionsübung zu erwehren. Durch Verweigerung der zur Abwehr gegen die Türken unentbehrlichen Subsidien erzwangen sie die Gestattung der freien Uebung ihrer Religion nach der augsburgischen Confession im J. 1578 zu Bruck. Jedoch war dieses exercitium religionis nur den Herren und Rittern in ihren Schlössern erlaubt, sie durften aber dazu Niemanden als ihre Familienglieder und das Hausgesinde zulassen. Ausnahmsweise war die freie Uebung des Lutherthums auch noch den Edelleuten in den Städten Gratz, Judenburg, Klagenfurt und Laibach zugestanden worden. Außerdem galt diese Concession nur für die Dauer der Regierungs-

zeit Carls, und der Erzherzog war durch keinerlei Versprechungen und Drohungen zu bewegen gewesen, diesen Zugeständnissen eine größere Ausdehnung zu geben oder auch seine Nachfolger dafür verbindlich zu machen. Ebenso standhaft hatte sich Carl der ständischen Forderung erwehrt, die im J. 1573 in Gratz eingeführten Jesuiten, deren erfolgreiche Strebsamkeit dort so groß war, daß binnen eines kurzen Zeitraumes die Anzahl der communicirenden Bürger von 20 sich auf 500 erhoben hatte, zu verbannen. Obwohl die Stimmung des Landvolkes in Inneröstreich für die katholische Religion günstiger war, als z. B. im eigentlichen Oestreich, so gewann doch bei dem Umstande, daß die reelle Gewalt in den Händen der fast ohne Ausnahme lutherischen Herren und Ritter lag, das Lutherthum überall die Oberhand. Wie anderwärts so hielten sich in Steyermark, Kärnthen und Krain die lutherischen Stände nirgends innerhalb der ihnen zugestandenen Grenzen, bald waren daher auch in den meisten landesfürstl. Orten lutherische Prädicanten und der katholische Glaube ward auch aus Ortschaften verdrängt, deren Bevölkerung in der Mehrzahl der katholischen Kirche angehören wollte. Auf ihre Zahl, ihren Reichthum und ihre Macht trotzend wagten die Herren und Ritter schon im J. 1579 gegen den Inhalt des Abkommens in 10 größtentheils landesfürstlichen Orten, worunter Leibnitz, Radkersburg, Marburg und Cily, neue Kirchen zu erbauen, außerdem von nicht wenigen Pfarren, auch landesfürstlichen, die katholischen Seelsorger zu vertreiben und an ihre Stelle lutherische Prädicanten zu setzen und dem landesfürstlichen Befehle wegen Schließung der neuerbauten Kirchen und Fortschaffung der aufgedrungenen Prädicanten mit Aufbietung militärischer Kräfte zu antworten. Im selben Jahre erkühnten sie sich auch ein protestantisches Consistorium in Gratz einzusetzen. Auch war es gar nichts Ungewöhnliches, daß die lutherischen Herren ihre katholischen Unterthanen unter Fesseln und Kerkerstrafen an Feiertagen in ihre Schlösser nöthigten, um sie so an Ausübung des katholischen Gottesdienstes zu hindern. Die Frechheit des lutherischen Pöbels in Gratz ging so weit, daß im J. 1590, aus Anlaß der Ernennung von zwei katholischen Rathsherren, der Bischof von Gurck und der päpstliche Nuntius angefallen und insultirt wurden und letzterer sogar mit dem Tode bedroht ward. Diesem tumultuarischen Auftritt folgte bald ein förmlicher Studentenaufruhr gegen den Stadtrichter, weil dessen Sohn einen lutherischen Bürger wegen seiner frechen und lästerlichen Reden hatte verhaften lassen. Auf die Nachricht von diesen Vorgängen eilte der krankheitshalber in Lachsenburg weilende Erzherzog Carl nach Gratz, 7. Juli, und starb schon am 10. Juli in Folge der durch die Reise eingetretenen Verschlimmerung seines Gesundheitszustandes. Schon früher hatte der im Bösen überall gelehrige Pöbel, durch das Beispiel der Häupter der protestantischen Partei verleitet, katholische Priester von der Kanzel herabgerissen, an verschiedenen Orten Steyermarks seine katholischen Pfarrer mißhandelt und an einigen Orten sogar, wie z. B. in Haus, Radkersburg und Feldbach gräßlich verwundet. Der lutherische Fanatismus war bereits schon zu solcher Höhe gesteigert worden, daß nicht bloß gewaltthätige Vertreibungen harmloser Mönche, wie z. B. der Franciscaner in Lankowitz und Entweihung und Verwüstung des Klosters und der Kirche daselbst stattfanden, sondern auch ein Angriff mit Waffen auf den Bischof von Seckau in der hl. Christnacht am Altare, und selbst dem sonst allgemein geliebten Erzherzoge, auf einer Jagd bei Judenburg, über ein bloßes Gerücht, er habe einen protestantischen Prediger festnehmen lassen, von einem Haufen wilder Bauern nach dem Leben, aber ohne Erfolg, gestrebt worden war. Während der Minderjährigkeit des Erzherzogs Ferdinand ging das Bestreben der protestantischen Partei dahin, die Vertreibung der Jesuiten und die Bestätigung der von dem verstorbenen Erzherzog nur auf dessen Lebenszeit gewährten Religionsübung von dem Kaiser zu erwirken. Der Kaiser ging jedoch in dieses Begehren der Abgeordneten nicht ein, und der Vormünd Erzherzog Ernst begünstigte vielmehr die Jesuiten, indem er unter Anderm sie in den Besitz der zwei eingegangenen Carthausen von Seitz und Geirach setzte. Auch wur-

den die in den letzten Jahren vom Erzherzog Carl unternommenen Versuche, alle landesfürstlichen Pfarren mit katholischen Priestern zu besetzen, mit aller Energie fortgesetzt, wobei, wie z. B. zu Außee im J. 1592, hie und da aufrührerische Zusammenrottungen der lutherischen Bauern vorkamen. Als Erzherzog Ernst die Statthalterschaft der Niederlande im J. 1593 erhalten, wurde dessen jüngerer Bruder Maximilian Regent von Inneröstreich. Dieser setzte die erwähnten Versuche fort, ohne daß jedoch dadurch die Zahl und Macht der Lutheraner wesentlich gemindert worden wäre. Als im J. 1595 Erzherzog Maximilian an der kroatischen Grenze gegen die Türken beschäftigt war, wurden auf Betrieb der lutherischen Edelleute von den meisten Pfarren die neueingesetzten katholischen Seelsorger vertrieben. Im selben Jahre kam übrigens der junge Erzherzog Ferdinand aus Bayern nach Gratz und trat sofort die Regierung seiner Länder an. Im J. 1596 berief er die Landstände aller inneröstreichischen Provinzen nach Gratz zur Huldigung ein, diese wollten sie jedoch dem neuen Erzherzog erst nach Bestätigung der von seinem Vater ertheilten Religionsfreiheit leisten. Ferdinand weigerte sich dessen und wußte durch seine Charakterfestigkeit den Ständen so sehr zu imponiren, daß sie ihm die Huldigung in herkömmlicher Weise unbedingt leisteten. In den ersten Regierungsjahren begnügte sich Ferdinand damit, die Pfarren seines Patronats in die Hände der katholischen Priester zu bringen. Der rebellische Widerstand, auf den er hierbei von Seite der Lutheraner an mehreren Orten stieß und sein glühender Eifer für die Wiederherstellung und Ausbreitung des katholischen Glaubens brachten in ihm den Entschluß zur Reife, das in seinen Landen fast alleinherrschend gewordene Lutherthum gänzlich auszurotten. Bevor er Hand an das Werk legte, reiste er 1598 nach Loretto, wo er vor dem Muttergottesbilde das Gelübde machte, in den ihm von Gott anvertrauten Ländern auch mit Gefahr seines Lebens den katholischen Glauben zum alleinherrschenden zu machen. Er wendete zur Erreichung seines Zweckes keine härteren Maßregeln an, als jene waren, welche die protestantischen Fürsten bisher mit so glücklichem Erfolge gegen die Katholiken in Anwendung gebracht hatten. Wiewohl ihm der sonst den Lutheranern nicht gewogene Kaiser Rudolph dringend abgerathen hatte der benachbarten Venezianer und Ungarn wegen, um deren Bündniß sich nach seiner Meinung die unkatholischen Stände alsbald bewerben würden, so erging doch bereits aus Anlaß einer Beschwerde des katholischen Stadtpfarrers wegen Eingriffe der lutherischen Prädicanten in seine pfarrliche Gerechtsame, am 13. September 1598 ein Edict, kraft dessen alle lutherischen Prädicanten binnen 14 Tagen Gratz und alle übrigen landesfürstlichen Städte seiner Länder zu verlassen hatten. Als die Prädicanten, im Vertrauen auf die Macht der Stände, diesen Termin unbeachtet verstreichen ließen, setzte er einen abermaligen Termin von 8 Tagen mit der Verschärfung, daß jeder der verbannten Prädicanten, welcher es wagen würde innerhalb dieser 8 Tage zu predigen oder Gottesdienst zu halten, mit dem Tode bestraft werden solle. Die darauf folgenden Proteste und Forderungen der Stände und die fanatisirenden Reden der Prädicanten schüchterten Ferdinand nicht ein; er ließ am 28. September einen neuen Befehl anschlagen, gemäß dem die Prädicanten bei Lebensstrafe noch vor Sonnenuntergang Gratz zu verlassen und binnen 8 Tagen das ganze Land zu räumen hatten. Der furchtbare Ernst, der aus all' diesen Befehlen hervorblickte, die unerschütterliche Festigkeit, die Ferdinand dabei an den Tag legte, der Umstand, daß er die nöthigen militärischen Vorsichten nicht außer Acht gelassen hatte, bewirkten die fast buchstäbliche Befolgung des letzten Edictes. Diesen Edicten folgte noch 1598 ein Befehl an alle Bürger Inneröstreichs zur katholischen Religion zurückzukehren, oder nach Verkauf ihrer Habe und Entrichtung eines Zehntels vom Hundert ihres Vermögens, auszuwandern. Im J. 1599 gebot er allen Patronen für ihre Pfarren keine andern als katholische Priester dem Diöcesanbischof zu präsentiren, widrigenfalls der Bischof das Recht der freien Verleihung ausüben solle. Es folgte das Gebot der Schließung aller protestanti-

schen Schulen, das Verbot der Verleihung des Bürgerrechtes an einen Protestanten u. s. w. Die Stände von Steyermark und die Abgeordneten der Herren und Ritter aus Kärnthen und Krain versuchten auf dem Landtage im J. 1599, im Wege der Bitten, Beschwerden, Protestation und Androhung der Verweigerung der Kriegscontribution gegen die Türken, den Erzherzog zur Zurücknahme seiner Verfügungen zu bewegen. Endlich bewilligten sie zwar die verlangte Kriegscontribution, aber nur unter der Bedingung der ferneren Zugestehung der von dem Vater des Erzherzogs bewilligten freien Religionsübung. Als Ferdinand diese Bedingung verwarf, wendeten sie sich in einer Beschwerdeschrift an den Kaiser, wogegen der Erzherzog eine Vertheidigungs- und Anklageschrift zugleich in der Form einer Erledigung an die Stände dem Kaiser mittheilen ließ, der sie guthieß. In dieser Erledigungsschrift wird unter andern Vergehen, welche den Ständen in Religionssachen vorgehalten werden, ausdrücklich vorgeworfen, daß sie fast ohne Ausnahme ihren vergeblich um Beibehaltung des katholischen Gottesdienstes flehenden Unterthanen diesen sammt dem Sacramentengenuß mit Gewalt geraubt, die Capellen in ihren Schlössern zerstört, die frommen Stiftungen eingezogen und kirchliche Pfründen widerrechtlich an sich gerissen hätten; Bischöfe und Prälaten seien durch Waffengewalt verhindert worden ihre Pfarren zu besetzen und ihre Kirchen zu visitiren u. s. w. Um die im J. 1598 erlassenen Verfügungen in Vollzug zu setzen, wurden allenthalben Commissäre auf das Land geschickt, die nicht bloß zur Einsetzung katholischer Priester in allen Pfarren, sondern auch zur Abnahme eines Eides von allen Einwohnern, des Inhaltes ermächtigt waren, daß sie alle Secten und deren Anhänger meiden, der katholischen Religion zugethan sein und dem Landesfürsten in Allem gehorchen wollten. Den Eidverweigernden wurde die Auswanderung anbefohlen, den Schwankenden konnte eine Bedenkzeit von 4, 6 auch 12 Monaten zugestanden werden. Obwohl an nicht wenigen Orten diese katholische „Reformation" auf gewaltsamen Widerstand stieß, so ging sie doch in den meisten Pfarren ziemlich friedlich vor sich, so daß man deutlich merken konnte, der weitaus größere Theil der Landbevölkerung sei bei der Wahl der lutherischen Religion nichts weniger als frei gewesen. Den Schluß machte die Wiedereinführung des katholischen Glaubens in Gratz. Die Maßnahmen, die bis jetzt aufgezählt worden sind, konnten zum Theil zwar nur eine äußerliche Bekehrung zur Folge haben. Ferdinand ließ es aber bei dieser nicht bewenden. Durch Errichtung mehrerer von den Jesuiten geleiteten Unterrichtsanstalten und Convicte sorgte er für einen katholischen Nachwuchs aus den gebildeten Ständen, zur Erweckung eines katholisch kirchlichen Lebens unter dem Volke wurden theils ebenfalls die Jesuiten verwendet, theils die Mendicantenorden, die theils in ihre alten Klöster eingesetzt oder auch in neuerbaute eingeführt wurden. Um Wiederbelebung des katholischen Glaubens und katholischer Gesinnung bei den niederen Volksclassen machten sich besonders die Capuciner verdient, deren Einführung in Inneröstreich der berühmte Lorenz von Brindisi leitete. Sie erhielten in Steyermark, zu Gratz, zu Bruck, Marburg, Cily und Radkersburg Convente. Früher noch als in Steyermark kamen in Tyrol die durch Verbreitung der neuen Lehre hervorgebrachten kirchlichen Bewegungen zum Abschlusse. Auch dort hatte das neue Evangelium, besonders unter den Bergwerksgenossenschaften und damit zusammenhängend in einzelnen Städten, wie zu Schwatz und Hall, dann an der Grenze gegen die Schweiz, auch in Landgemeinden in den zwanziger und dreißiger Jahren des 16. Jahrh. gläubige Anhänger gefunden. Allein im Ganzen und Großen standen Adel, Bürger und Landvolk zur katholischen Religion und Kirche. Diese von dem Gange, den die Reformation in den übrigen östreichischen Landen nahm, abweichende Erscheinung findet unschwer ihre Erklärung, theils in der den Bergvölkern überhaupt, im Besondern aber dem tyrolischen Volksstamme eigenen Anhänglichkeit an das von den Vätern Ueberlieferte, theils auch in der ganz anderen politischen Stellung des in Tyrol auf dem Landtage gleichfalls vertretenen Bauernstandes zu

dem Herren- und Ritterstande. Die Annahme der neuen Lehre bot wegen dieser verschiedenen Stellung für die Adeligen nicht die Vortheile, die anderwärts damit verbunden werden konnten, und das Landvolk war zu unabhängig und selbstständig gestellt, um allfälligen Impulsen der höheren Stände zum Abfalle folgen zu müssen. Unter der Regierung des Sohnes Ferdinands I., Erzherzog Ferdinand (1564—1595), dem bei der Theilung der östreichischen Lande Tyrol und Vorderöstreich als Erbtheil zugefallen war, machten die Neuerer große Anstrengungen die Anerkennung der freien Uebung ihrer Religion zu erlangen. Die Fugger und Hochstetter in Augsburg in Verbindung mit kurzsichtigen Capitalisten des Landes erklärten es als unabweisliche Forderung der commerziellen und finanziellen Interessen des Landes, daß den Bergwerksgenossenschaften die freie Uebung der protestantischen Religion gestattet werde; Erzherzog Ferdinand schien nicht ungeneigt einige Concessionen zu machen. Aber alle Hoffnungen scheiterten an der kirchlichen Entschiedenheit des tyrolischen Landeshauptmannes Jacob von Boimont und Payrsbach auf dem Landtage des J. 1570. Dieser erklärte, eine solche Gewährung stehe im Widerspruche mit den bisherigen Gewohnheiten und Rechten des Landes, auch sei es Thorheit das festeste Band, das die Herzen der Menschen zusammenhalte, zu zerreißen. Diese Meinung des Landeshauptmannes wurde von allen Landständen getheilt und unterstützt und damit war nun auch das weitere Schicksal der protestantischen Religion besiegelt. Uebrigens ging die Reinigung des Landes von den fremdartigen Glaubenselementen mit der lobenswürdigsten Maßhaltung vor sich, und nur daraus erklärt sich, daß sich noch im dritten Jahrzehent des 17. Jahrh. einige übrigens unbedeutende Nachzuckungen protestantischer Regungen zeigten. Von dieser Zeit an verschwanden aber alle Spuren des Protestantismus bis auf einen Fleck im Nordosten des Landes, das Zillerthal, wo sich äußere Einflüsse mit einigem Glücke zu Gunsten des kirchlichen Separatismus versuchen konnten. Der günstige Erfolg, mit welchem Erzherzog Ferdinand von Inneröstreich in seinen Landen das Werk der völligen Wiederherstellung des kathol. Glaubens durchgeführt und der üble Eindruck, welchen die 1603 erfolgte Absendung des Wolfgang von Hofkirchen Seitens der östreichischen Stände an verschiedene lutherische Höfe, um von diesen Unterstützung in Religionssachen zu erlangen, auf den östreichischen Hof hervorgebracht hatte, bewogen den östr. Statthalter Erzherzog Matthias, nicht ohne Klesels Zuthun dem Kaiser, dem die lutherischen Stände 1604 eine Erklärung des Inhaltes eingereicht hatten, sie könnten sich Ehren und Gewissen halber in die bisherigen kaiserlichen Edicte, die Religion betreffend, nicht fügen, den Rath zu ertheilen, er möge die den Herren und Rittern gewährte Religionsfreiheit gänzlich aufheben, was in optima forma juris geschehen könne, da diese die von Maximilian II. gesetzten Bedingungen in keinerlei Weise erfüllt hätten. Bereits war Rudolph daran, diesem Rathe zu folgen, als die von dem Siebenbürgischen Fürsten Stephan Boczkay in Ungarn angezettelte Rebellion ausbrach, 1604. Die protestantischen Ständeglieder Oestreichs waren im geheimen Einverständnisse mit Boczkay und den ungarischen Rebellen. Bei diesen Umständen schien die Zurücknahme ihres Religionsprivilegiums gewagt. Sie wurde daher auf einen günstigern Zeitpunct verschoben. In Ungarn waren die Protestanten, selbst unter der Regierung Rudolphs II., geraume Zeit bei ihren Uebergriffen wenig behelligt worden, und so kam es ungeachtet der heftigen, besonders durch die Concordienformel neuangefachten Kämpfe zwischen Lutheranern und Calvinisten, dahin, daß der größere Theil Ungarns lutherisch oder calvinisch war und nur noch drei Magnaten sich zur katholischen Religion bekannten. Aber in den ersten Jahren des 17ten Jahrh. versuchte der Kaiser, gleichwie in den übrigen Provinzen, auch in diesem seinem Königreiche die katholische Kirche wieder in ihre Rechte einzusetzen. Allein bei den höchst mißlichen Umständen, in welchen, wie erwähnt bei und nach dem Regierungsantritt Rudolphs, das katholische Religions- und Kirchenwesen dort sich befand und bei der daselbst herrschenden Feudalanarchie konnten diese Versuche nur

fehlschlagen, da man noch dazu in einzelnen Fällen ohne Rücksicht auf die bereits ausgebildeten Verhältnisse, die Restauration ziemlich unbesonnen und gewaltthätig betrieb. Einer der auffallendsten Schritte war folgender. Das Erlauer Domcapitel hatte sich nach Kaschau flüchten müssen; da es demselben dort an einer Domkirche fehlte, verfügte Rudolph die Uebergabe der in den Händen der Lutheraner befindlichen schönen gothischen Pfarrkirche an das flüchtige Erlauer Domcapitel, und als sich die lutherischen Einwohner Kaschau's der Ausführung dieses Befehles widersetzten, vertrieb der kaiserliche Befehlshaber in Oberungarn, Graf Belgiojoso, 1603 alle lutherischen Prediger aus der Stadt, nahm die Pfarrkirche mit Waffengewalt in Besitz und übergab sie dem Capitel. Die Vorstellungen der lutherischen Bürger bei dem Kaiser dagegen blieben ohne Erfolg. Da sich ähnliche Fälle an andern Orten des Reiches ereignet hatten, so gab es große Aufregung und es stand ein stürmischer Verlauf des Landtages zu Preßburg im J. 1604 in Aussicht. Erzherzog Matthias wußte aber die Landtagsgeschäfte mit solcher Umsicht zu leiten, daß über Religionsangelegenheiten kein Gesetz gegeben wurde, indem er es übernahm auf die Beschwerden der Protestanten von Rudolph eine günstige Entscheidung auszuwirken. Da that der Kaiser einen in der ungarischen Geschichte beispiellosen Schritt, er vermehrte die ein und zwanzig Reichstagsbeschlüsse mit einem 22. Artikel, in welchem er die Beschwerden und Bitten der Protestanten für grundlos und unverständig, ihr Betragen auf dem Landtage für scandalös erklärte und sie geheimer Umtriebe beschuldigte. Er verbot zugleich für alle Zukunft öffentliche Verhandlungen über Religionsgegenstände. Dieser Schritt war das Signal zur offenbaren Widersetzlichkeit. Man erklärte nicht früher den Befehlen des Kaisers zu gehorchen, bis jener 22. Artikel zurückgenommen sei. Als der Kaiser darauf nicht einging, verbanden sich viele der ungarischen Magnaten mit dem Siebenbürger Stephan Boczkay, welcher dem kaiserlichen General Basta so eben das Großfürstenthum entrissen hatte. Die reißenden Fortschritte Boczkay's und seiner Anhänger führten zum Wiener Frieden 1606. In diesem wurde festgesetzt, daß die ungarischen Magnaten und Edelleute, die freien Städte und privilegirten Marktflecken, endlich auch die ungarischen Grenzsoldaten bei Ausübung ihrer Religion und Confession von dem apostolischen Könige nie gestört werden sollten, sondern daß ihnen vielmehr die freie Ausübung, jedoch ohne Präjudiz der katholischen Religion, gestattet sein solle. Dem katholischen Clerus sollten seine Gotteshäuser unangetastet bleiben, und die während der letzten Unruhen ihm abgenommenen sollten ihm sofort zurückgestellt werden. Stephan Boczkay mußte als Großfürst Siebenbürgens anerkannt werden. Der Kaiser bestätigte zwar den von Matthias abgeschlossenen Frieden, als es aber im folgenden Jahre auf Vollziehung desselben ankam, verweigerte er dieselbe verschiedentlich. Das hieraus sich entwickelnde Zerwürfniß zwischen Rudolph und Matthias führte bekanntlich die Verbindung der östreichischen Stände mit den ungarischen 1608, welcher bald auch die mährischen beitraten, herbei, in weiterer Folge den Einmarsch des Erzherzogs in Mähren und die gezwungene Abtretung Mährens, Oestreichs und Böhmens an Matthias. Durch diese Ereignisse wurden alle bisherigen Erfolge der katholischen Sache in Oestreich und Böhmen in Frage gestellt. Die böhmischen protestantischen Stände trotzten im folgenden J. 1609 dem Kaiser den sogenannten Majestätsbrief ab. Nachdem sich nämlich der Landtag v. J. 1608 ob der Forderung der protestantischen Stände, daß vor Allem ihren Religionsbeschwerden Abhilfe geleistet werde, ohne Beschluß aufgelöst hatte, versammelten sich die Pseudo-Utraquistischen Stände in der Neustadt, ernannten 30 Directoren, warben Truppen, schlossen Bündnisse mit den Schlesiern ab und versprachen sich wechselseitig Unterstützung. Die Feldobersten der protestantischen Utraquisten Heinrich Thurn, Leonhard Fuls und Johann Bubna, befahlen bereits über 3000 Mann Fußvolk und 2000 Mann Reiterei und immer mehrte sich der Zulauf. Da erschrack Rudolph und seine Räthe, selbst der Erzbischof von Prag, Carl Lamberg, riethen zur Nachgiebigkeit. Unterm

5. Juli wurde der sog. Majestätsbrief folgenden Inhalts erlassen: Die utraquistischen drei Stände genießen völlige Religionsfreiheit nach der böhmischen Confession von 1575, oder dem Augsburger Glaubensbekenntnisse, sie erlangen ein eignes Consistorium mit dem Ordinationsrechte ihrer Prediger, sie dürfen neue Kirchen und Schulen bauen, aus ihrer Mitte Defensoren oder Glaubensbeschützer erwählen, deren Bestätigung jedoch vom König abhängt; Keiner darf einen anders Glaubenden deßhalb anfeinden oder kränken" *). Auch die Prager Universität wurde den Protestanten übergeben, aber diese waren damit noch nicht zufrieden. Sie legten nicht eher die Waffen nieder, bis Rudolph auch den Schlesiern gleiche Religionsfreiheit ertheilt hatte. Nun schlossen die katholischen und protestantischen Stände Frieden und ertheilten sich gegenseitig Amnestie. Der Protestantismus hatte sich in Böhmen de jure eine ganz gleiche Stellung, wie die katholische Kirche errungen, de facto befand er sich sogar in einer günstigeren Lage, als diese. Dieses Ereigniß konnte nicht ohne Nachwirkung sein auf die Lage der Dinge in jenen östreichischen Landen, welche seit 1608 dem Könige Matthias unterstanden. Wir haben außerdem bereits gesehen, daß Erzherzog Matthias im Kampfe gegen Rudolph 1608 auf die Hilfe der protestantischen Partei in Oestreich und Mähren sich stützte. Diese Unterstützung war nur in der Hoffnung gewährt worden, von nun an der bisherigen Beschränkungen in ihrem Religionswesen ledig zu werden. Die Edelleute überreichten auch wirklich schon am 19. August 1608 eine dahinzielende Schrift, in welcher sie überdieß forderten, daß die Staatsämter zur Hälfte mit Personen aus ihrer Mitte besetzt würden und daß noch vor der Huldigung eine willfährige Antwort ertheilt würde. Ohne aber eine solche abzuwarten, stellten die im Lande ob der Enns den lutherischen Gottesdienst zu Linz, Steyer, Gmunden und an andern Orten sogleich wieder her. Gleiches geschah zu Ingersdorf bei Wien. Matthias trat auf den Rath Klesels diesen Eigenmächtigkeiten der protestantischen Stände entgegen, diese aber suspendirten ungeachtet des gegentheiligen Beispiels der katholischen Stände die Huldigung und setzten sich in Kriegsverfassung, riefen die ungarischen, dann auch noch die mährischen Stände als Vermittler auf. Durch letztere, an deren Spitze der hussitische oder picardische Landeshauptmann von Mähren, Carl von Zierotin stand, ward endlich ein Vergleich am 19. März 1609 zwischen Matthias und den lutherischen östreichischen Ständen bewerkstelligt, welcher den Namen Capitulation, und soweit er vom Könige bestätigt worden, Capitulations-Resolution erhielt. Durch dieses Instrument wurde das Maximilianische Religionsprivilegium dahin erweitert, daß die lutherischen Edelleute

*) Die auf den Bau neuer Kirchen sich beziehende Stelle, deren Auslegung Seitens der Protestanten unter Matthias zu den bekannten Unruhen, welche den 30jährigen Krieg in ihrem Gefolge hatten, Anlaß gab, lautet nach dem Zittauer böhmischen Exemplare des Majestätsbriefes wirklich also: „Ferner wenn jemand von den sämmtlichen vereinigten Ständen unseres Königreiches unter beiderlei außer den Kirchen und Gotteshäusern, welche sie jetzt besitzen und ihnen vorher schon zuständig gewesen (bei welchen sie auch friedlich gelassen und beschützt werden sollen), in Städten, Flecken und Dörfern und anderswo noch mehrere Gotteshäuser oder Kirchen zum Gottesdienst oder auch Schulen zur Bildung der Jugend wollte oder wollten erbauen lassen, so sollen dieses sowohl der Herren- und Ritterstand, als auch die Prager Berg und andere Städte alle gemeinschaftlich und jeder insbesondere ohne Hinderniß irgend eines Menschen auf alle beliebige Weise jederzeit frei und offen thun können." Ueber den Sinn der Stelle urtheilt der protestantische Diacon von Zittau, Christian Adolph Pescheck, wie folgt: „In der That ist die Stelle etwas zweideutig.... dem Herren- und Ritterstande wird die Erlaubniß des freien Baues gegeben und es wird nicht gesagt, daß irgendwo nicht gebaut werden sollte. Dennoch aber kann man wohl denken, daß bei Ertheilung des Majestätsbriefes nur an die protestantischen Stände und Städte gedacht worden ist, und Unterthanen nur dann bauen sollten, wenn sie mit der Herrschaft einverstanden wären. Es will also auch uns, wenn wir unparteiisch die Sache betrachten, wirklich scheinen, als ob die Protestanten hier nicht ganz im Rechte gewesen wären, wohl aber der Abt (der Braunauer)". (Pescheck: Geschichte der Gegenreformation in Böhmen I. Bd. S. 272, daselbst der volle Inhalt des Majestätsbriefes nach dem Zittauer Exemplare in deutscher Uebersetzung abgedruckt S. 158—167.)

nun auch zu ihren lutherischen Gottesdiensten in den Oratorien und ihren Patronatskirchen fremde Unterthanen zulassen durften. Was aber die Religionsfreiheit der landesfürstlichen Städte und Märkte unter und ob der Enns betraf, so gab Matthias keine rechtsverbindliche Erklärung, sondern er wiederholte nur, was er schon den mährischen Vermittlern versprochen, daß er die Stadt so gütig behandeln wolle, daß sie keine Ursache haben sollten über Bedrückung zu klagen. Sofort wurde die Huldigung geleistet. Die Lutheraner benutzten diese Concessionen zur Ausbreitung ihrer Religion. Nun wurden auch seither katholisch gewordene Ortschaften wieder lutherisch, die Anzahl der Protestanten in Wien mehrte sich, denn die Bürger konnten nun die lutherischen Kirchen zu Hernals und Ingersdorf besuchen. Im Sommer 1609 predigte in ersterer Kirche der bekannte lutherische Superintendent aus Sachsen, Hoe von Hoenegg. Bereits auf dem Landtage zu Wien, September 1609, kam es zu einem neuen Zerwürfnisse zwischen Matthias und den lutherischen Ständen. Diese beschwerten sich, daß zwei Artikel der Capitulations-Resolution, nämlich die Zusammensetzung eines zum Theil aus protestantischen Gliedern bestehenden Gerichtes zur Entscheidung über die zwischen ihnen und katholischen Ständen streitigen Patronatsrechte und die Besetzung der Staatsämter mit Protestanten betreffend, noch nicht in Vollzug gesetzt seien; die protestirenden Stände wußten durch die Intervention der mit ihnen conföderirten ungarischen Stände nicht bloß das bestimmteste Versprechen der sofortigen Invollzugsetzung der beiden erwähnten Artikel, sondern außerdem die Erklärung, daß das den mährischen Vermittlern zu Gunsten der östreichischen landesfürstlichen Städte und Märkte gegebene Versprechen auch in Bezug auf die Religion gelten solle, zu erzwingen. Damit hatten die Protestanten in Oestreich völlige Gleichstellung mit den Katholiken erlangt. Im darauf folgenden Jahre führte der Versuch Rudolphs II., durch Herbeiziehung des sog. Passauer Kriegsvolkes unter Erzherzog Leopold, Bischof in Passau, seine Macht gegen die Stände und Matthias wieder aufzurichten, die Abtretung von Böhmen, Schlesien und Lausitz an Matthias, der den böhmischen Ständen zu Hilfe gezogen, herbei. Rudolph starb voll Unmuth am 20. Januar 1612. Er hatte durch sein letztes unkluges Unternehmen den katholischen Priestern in Prag eine blutige Verfolgung zugezogen. Der lutherische Pöbel Prags war, aus Anlaß der Vertreibung der Passauer, über die Domherrn und über die Mönche von Emaus hergefallen; mehrere derselben waren sogar von dem Pöbel getödtet worden. Aehnliches hatte sich auf dem Wissherad, in Carlshof und Maria Schnee zugetragen. Die Jesuiten waren jedoch durch ständische Truppen gerettet worden. Obwohl die böhmischen Protestanten zu dem neuen Könige Matthias mehr Vertrauen hatten, weil er den östreichischen Protestanten eben erst neue Vergünstigungen eingeräumt, und ihnen selbst den Majestätsbrief bestätigt hatte, so glaubten sie sich doch selbst unter der neuen Regierung vielfach in ihren Rechten beschwert. Am allermeisten fühlten sie sich durch die bevorstehende Nachfolge Ferdinands, des Herrn von Inneröstreich, beunruhigt. Von gleichen Besorgnissen waren die lutherischen Stände Oestreichs erfüllt. Auch meinten sie, daß seit 1612 so Manches geschehen, was als eine Verletzung der Capitulations-Resolution angesehen werden müsse. Unter Anderm fingen die katholischen Ständeglieder, Prälaten und weltlichen Herren ihre Unterthanen, welche lutherischen Gottesdienst besuchten, mit Geld oder Gefängniß zu strafen an, aber Gleiches geschah auf Seite der lutherischen Herren gegen ihre katholischen Unterthanen. Die Protestanten fanden sich überhaupt in ihren Erwartungen der Folgen jener dem Könige Matthias abgezwungenen Concessionen sehr getäuscht. Sie hatten die Alleinherrschaft erwartet. Das katholische Kirchenwesen war aber in Oestreich bereits schon so sehr gehoben, ein eifriger und kenntnißreicher Clerus war herangebildet worden, das kirchliche Leben unter den Laien war bereits so rege geworden, daß diese Zugeständnisse, so lange die Katholiken nicht ganz schutzlos waren, den Stand der Dinge nicht sehr zu verändern vermochten. Die Katholiken fuhren fort Stiftungen

von Klöstern, von Capucinerconventen, wie z. B. zu Krems 1613 und zu Steyer 1616 durch den Grafen Lamberg zu machen und durch Gründung neuer Jesuitencollegien, wie zu Krems 1614 durch einen Grafen von Althan das katholische Unterrichtswesen zu heben. Um diese Zeit entstanden auch die Häuser der barmherzigen Brüder zu Wien, Feldsberg und Gratz. Die Furcht, daß unter Ferdinand die Restauration des katholischen Glaubens unaufhaltsam vor sich gehen werde, scheint bereits zu den Lebzeiten des Kaisers Matthias hochverrätherische Gesinnungen unter den lutherischen Ständen der verschiedenen öſtreichischen Lande zur Reife gebracht zu haben. In Böhmen wurden sie zur That noch unter Matthias. Die Schließung der von Unterthanen des Erzbischofs von Prag und Abtes von Braunau gegen deren Willen rechtswidrig neuerbauten Kirchen gab, als ein Rescript des Kaisers diese Maßregel für gesetzlich erklärte und sie guthieß, den Anlaß zu jener schandvollen That, wo sie die kaiserlichen Räthe zum Fenster hinauswarfen, am 23. Mai 1618, und in weiterer Folge zur offenen Empörung (s. d. A. Dreißigjähriger Krieg S. 287). Vergebens bot Ferdinand II. nach dem am 20. März 1619 erfolgten Tode des Kaisers Matthias, die Bestätigung des Majestätsbriefes an, wenn sich die Böhmen ihm friedlich unterwerfen und ihn als ihren König anerkennen würden. Sich stützend auf die geheime Coalition der ober- und niederöſtreichischen, mährischen, schlesischen und ungarischen protestantischen Stände und die Unterstützung der teutschen und außerteutschen protestantischen Fürsten (evangelische Union), wählten die böhmischen Empörer Friedrich den V., den Churfürsten der Pfalz, zum König von Böhmen, 19. August 1619, 9 Tage vor der Wahl Ferninands zum römischen Kaiser. Aber die Schlacht am weißen Berge entschied zu Gunsten Ferdinands, 8. November 1620. Die Wirkungen dieser Niederlage erstreckten sich nicht bloß auf die Protestanten Böhmens, sondern auch auf die der übrigen Länder; denn sie alle hatten an der Empörung unmittelbar oder mittelbar Theil genommen. So hatten z. B. die öſtreichischen Stände schon am 8. Juni 1618, von den böhmischen zu Hilfe aufgerufen, Werbungen angestellt, schlugen den kaiserlichen Truppen den Durchzug nach Böhmen ab, knüpften Verbindungen mit den erbittertsten Feinden des kaiserlichen Hauses, namentlich mit den Generalstaaten, an, heuchelten aber doch dabei dem Erzhause, daß sie Leib und Blut für dasselbe aufzuopfern bereit wären, während ihre Emissäre in andern Ländern der Monarchie aufwiegelten, Verbrüderungen mit den Aufgehetzten schlossen, während man die Eroberung Wien's träumte, für welchen Fall schon festgesetzt war, den König Ferdinand in ein Kloster zu stecken, seine Kinder protestantisch zu erziehen, den geheimen Räthen aber den Kopf abschlagen zu lassen. Wie sich dieselben bereits offen mit den rebellischen Böhmen, dann den störrig gewordenen Unteröſtreichern und dem Siebenbürger Bethlen Gabor conföderirt, gegen den Kaiser zu den Waffen gegriffen und den Plan ganz Oestreich ihm zu entreißen gefaßt hatten, war derselbe noch immer zur gütlichen Verständigung bereit. Die Stände schickten zwar Gesandte nach Wien, setzten aber die Feindseligkeiten dennoch fort und verbanden sich nicht bloß mit den Ungarn, sondern selbst mit den Türken, „beten sie ja, sagte Tschernembl, denselben Gott an.“ Ja man sprach sogar davon eine Gesandtschaft nach Constantinopel zu schicken und sich dem Sultan als steuerpflichtige Unterthanen anzubieten. Die unterennsischen lutherischen Stände hatten nicht viel loyaler gehandelt. Auf die von Ferdinand ergangene Aufforderung zur Huldigung verweigerten sie diese, bevor nicht die neueren Religionsprivilegien des Kaisers Matthias von Ferdinand bestätigt wären, auch forderten sie, daß die von den Böhmen verlangte Verbindung ihnen gestattet werde, zu wiederholten Malen. Endlich, als des Kaisers Lage in den öſtreichischen Landen wesentlich verbessert, die Böhmen gänzlich zurückgeschlagen, die oberöſtreichischen Lande dem Churfürsten von Bayern verpfändet waren und die schlimmsten Dinge für sie in Aussicht standen, huldigte ein Theil am 13. Juli, ohne übrigens jene verlangten Zusicherungen zu erhalten, die übrigen wurden geächtet. Bald danach huldigten auch die obderennsischen Stände, ohne irgend eine Zu-

sicherung freier Religionsübung erlangt zu haben. Doch wurde dort nicht allsogleich mit der Abschaffung des Protestantismus begonnen. Man sah anfangs nur strenge darauf, daß die Unterthanen katholischer Herrschaften die lutherischen Kirchen nicht mehr besuchten und auf den Gütern der kaiserlichen Kammer oder katholischen Herren keine protestantische Religionsübung Statt hatte. Im J. 1624 erschien aber ein Patent, wodurch den protestantischen Pastoren und Schulmeistern befohlen war Oberöstreich binnen 8 Tagen zu räumen. Nicht die akatholische Religion, sondern die Thatsache der Aufhetzung zur Rebellion und die Lästerung der katholischen Religion Seitens vieler protestantischen Prädicanten und Lehrer war als Ursache dieser Maßnahme angegeben. Die Prediger gehorchten dem Befehle. Hierauf ernannte der Kaiser eine (katholische) Reformationscommission. Sofort wurden in Linz und in den übrigen Provinzialstädten die akatholischen Magistrate abgestellt. Am 20. August 1625 erließ der Kaiser einen neuen Befehl des Inhaltes, daß die Bewohner Oberöstreichs in allen Dingen den Reformationscommissarien Folge leisten sollten. Diese verordneten sofort: nicht bloß der protestantische Gottesdienst in den Kirchen, sondern auch der in den Häusern sei sammt dem Postillenlesen und dem Unterrichte in Glaubenssachen von nun an zu unterlassen, keiner dürfe sich an einen andern Ort der Provinz begeben zur Anhörung einer lutherischen Predigt, zur Vornahme einer Taufe oder Copulation, alle haben an Sonn- und Feiertagen dem katholischen Gottesdienste in ihren Pfarrkirchen beizuwohnen, auch die katholischen Fasttage seien von allen zu beobachten, Niemand, auch nicht ein Adeliger, dürfe seine Kinder ohne Erlaubniß des Landesfürsten in das nichtkatholische Ausland schicken. Endlich sollten sich Alle bis Ostern 1626 zur katholischen Religion bekennen. Denjenigen, welche sich deßhalb im Gewissen beschwert fühlten, sei das jus emigrationis bewilligt. Den alten Herren- und Landständen, welche solche schon vor 50 Jahren gewesen, werde noch zeitweilig für ihre Person gestattet bei dem lutherischen Glauben zu bleiben (vgl. Franz Kurz, Beiträge zur Geschichte des Landes ob der Enns, auch unter dem Titel: Versuch einer Geschichte des Bauernkrieges unter der Anführung des Stephan Fadinger und Achaz Willinger, S. 86—88). Die obderennsischen Stände erhoben dagegen fruchtlos Beschwerde. Sie erhielten einen ziemlich derben Bescheid. Bald darnach griffen die protestantischen Bauern zur Vertheidigung ihrer Religion zu den Waffen unter Anführung des Stephan Fadinger, 17. Mai 1626, aber dieser nicht gefahrlose Bauernaufruhr war doch schon Ende 1626 gestillt. Natürlich wurde nun nur noch um so energischer mit Ausrottung des Protestantismus vorgegangen, auch die Herren und Ritter mußten nun die katholische Religion annehmen oder binnen 6 Monaten das Land räumen. Die Auswanderung von Edelleuten kam häufig vor, selbst die von Bürgern und Bauern war nicht selten. In Niederöstreich wurde die Abschaffung des Protestantismus nicht vor dem Jahre 1627 in Angriff genommen. Hier sprach nämlich gegen ein solches Unternehmen am meisten das vor der Huldigung den Standesherren von Ferdinand gegebene allgemeine Versprechen, „daß er sie bei der Religionsübung belassen wolle, welche er beim Ableben des Kaisers Matthias angetroffen.“ Dieses Versprechen, das nur den Herren und Rittern gegeben war, ließ wohl zu, daß der Kaiser allen protestantischen Gottesdienst in den landesfürstlichen Städten und Marktflecken, sowie auf den Gütern katholischer Stifte und weltlichen Herren abthat, womit man bereits den Anfang gemacht hatte, es schien aber der Abschaffung des Protestantismus auf Grund und Boden lutherischer Herren entgegenzustehen. Diejenigen aber, die im Rathe Ferdinands auf Ausrottung des Protestantismus drangen, bemerkten dagegen, daß der Kaiser durch dieses Versprechen nur gehalten sei, Anhänger der Augsburgischen Confession zu dulden, es befinde sich aber nun kein einziger Prediger in Oestreich, der sich zu dieser Confession bekenne, da alle mehr oder weniger dem Calvinismus ergeben seien. Der Kaiser selber erklärte, daß er sich zur Abschaffung des Protestantismus in Niederöstreich trotz jenes Versprechens für be-

rechtigt halte, weil er als katholischer Landesherr zur Duldung der Protestanten durch die Reichsrechte nur dort gebunden sei, wo den Standesherren mit der Landeshoheit auch das Schutz- und Reformationsrecht zustehe. Ein solches käme den östreichischen Ständen nicht zu, sie hätten sich selbes nur angemaßt. So erging denn auch für Niederöstreich, 14. September 1627, ein Edict, welches den akatholischen Predigern und Schulmeistern gebot, das Land binnen 14 Tagen zu verlassen. Drei Gründe waren darin geltend gemacht, daß sie sich zum Calvinismus bekennten, daß sie durch Schrift und Wort die katholische Religion schmähten, den Kaiser als Abgötterer darstellten und dadurch die Unterthanen zur Rebellion und auswärtigen Bündnissen antrieben. In Folge dieses Mandates entfernten sich die Prediger. Gegen die Anhänger im Herren- und Ritterstande scheinen aus Rücksicht auf jenes oben erwähnte Versprechen keine weiteren Schritte stattgefunden zu haben. Man konnte wohl auch die Hoffnung hegen, daß wenn nicht sie, so doch ihre Söhne und Enkel zur katholischen Religion zurückkehren würden, eine Hoffnung, die sich auch wirklich im Laufe des 17ten Jahrhunderts vollends erfüllte. Am strengsten verfuhr man in jenem Lande, welches von der Irrlehre in die abschüssige Bahn kirchlicher und politischer Revolution getrieben worden war und sich offen von dem östreichischen Staatsverbande losgesagt hatte. Den böhmischen Protestanten wurde nun mit demselben Maße eingemessen, mit dem sie den Katholiken in den Tagen ihres Uebergewichtes ausgemessen hatten. Eine der ersten Maßnahmen der revolutionären Regierung war die Verbannung des Erzbischofes von Prag, der Aebte von Strahow und Braunau und anderer Prälaten gewesen. Diesem vom 9. Juni 1618 datirten Verbannungsdecrete folgte das Aufhebungsdecret der Jesuitencollegien zu Prag, Krumau, Neuhaus und Glatz. Den Jesuiten selbst war die Räumung des Landes binnen 14 Tagen anbefohlen und die Rückkehr unter Todesstrafe verboten. Nicht bloß gegen die katholische Geistlichkeit wüthete protestantische Verfolgungssucht, sondern auch katholische Laien, welche sich durch Eifer für ihre Kirche ausgezeichnet hatten, waren nun Gegenstand selbst blutiger Verfolgung. So wurde der katholische Bürgermeister zu Außig, Johann Ernst Schoßer, in Folge eines durch 24 protestantische Bürger, die sich durch eine schauerliche Ceremonie zu seinem Untergange verschworen hatten, erregten Aufruhres, am 17. November 1618 durch die Straßen geschleift und mit 270 Wunden bedeckt, an denen er denselben Tag noch starb. Zwei Jahre danach fiel der katholische Dechant zu Holeschau in Mähren, Johann Sarkander, als Opfer protestantischen Fanatismus. Unter dem Winterkönige wurde die Prager Domkirche dem Metropolitancapitel entrissen und gleich der Jesuitenkirche für calvinistischen Gottesdienst eingerichtet; die Altäre wurden niedergerissen, die Bilder zerbrochen, die hl. Reliquien verbrannt und mit Füßen getreten. Bereits war eine neue Kirchenordnung von dem Hofprediger Scultetus für alle Kirchen des Landes aufgesetzt worden, deren Publicirung wegen des Widerstandes der Stände auf einen günstigeren Zeitpunct verschoben wurde, der bekanntlich nicht eintrat. In dieser war die Abnahme aller Glocken, die Niederreißung aller steinernen Altäre und Vertauschung derselben mit gewöhnlichen hölzernen Tischen, kurz die Umwandlung des bisherigen Kirchen- und gottesdienstlichen Wesens in das nackte reformirte vorgeschrieben. Die Calvinisirung Böhmens vereitelte die Niederlage und Flucht des Winterkönigs, an ihrer Statt begann sofort das Werk der katholischen Restauration. Der (protestantisch-) utraquistische Vorstand des Prager Consistoriums Georg Dikastus erhielt den Befehl, sechs Puncte, enthaltend die Forderung einer Kriegscontribution, der Widerrufung der Krönung Friedrichs, der Einführung der alten Gebräuche, des Empfangs der Weihen von dem Erzbischof, der Trennung von den Ehefrauen oder die Bitte an den Erzbischof um ein Eheindult, endlich das Verlangen einer Erklärung, ob sie nicht ihre Stellen aufgeben und dafür bürgerliche annehmen wollten, für welchen Fall ihnen besondere Gunst und Beförderung versprochen wurde, den ihm unterstehenden Predigern vorzulegen. Als hierauf die

Antwort erfolgte, sie seien nicht im Stande, etwas gegen ihr Gewissen zu thun, wurde vorläufig gegen sie, soweit sie nicht calvinisch waren, innegehalten. Nur die calvinischen Geistlichen wurden an drei Kirchen, die vor dem Ausbruch der Unruhen den Katholiken gehört hatten, removirt und an ihre Stelle katholische gesetzt 13. März 1621. Der Kaiser billigte diese von seinem Statthalter Fürsten Lichtenstein verfügte Maßregel und befahl die Ausdehnung derselben auf mehrere im Besitze von Calvinern und Picarden (böhmischen Brüdern) befindliche Kirchen. Bald darauf folgte ein Edict, durch welches alle Prediger, Professoren, Schullehrer, welche calvinische oder picardische Irrthümer öffentlich gelehrt, oder der Theilnahme an den Unruhen in dem Königreich mit Wort und That sich schuldig gemacht hatten, aus Böhmen und dessen einverleibten Provinzen (Mähren, Schlesien, Lausitz) verbannt wurden. Die bewegliche Habe durften sie mitnehmen, die unbewegliche verkaufen, wozu ihnen ein Termin von drei Monaten anberaumt wurde. Die heimlich Zurückgebliebenen oder Zurückkehrenden wurden mit dem Tode bedroht, es wurde ausdrücklich gesagt, dieß geschehe nicht wegen der Religion, sondern wegen des begangenen Hochverrathes. Die lutherischen Prediger wurden noch geduldet. Erst im nächsten Jahre 1622 wurde im Staatsrathe des Kaisers die Frage verhandelt, ob die Lutheraner in Böhmen fernerhin geduldet werden sollten? Einige Räthe sprachen sich aus Rücksicht für Sachsen für die Duldung aus. Aber der päpstliche Nuntius Caraffa wies darauf hin, „daß ja die lutherischen Fürsten, namentlich der sächsische Churfürst, der sich für die Lutheraner in Böhmen verwendet hatte, ebenfalls in ihren Landen keinen katholischen Priester duldeten, keinen katholischen Gottesdienst gestatteten, und nicht das Ansehen des Kaisers und keine Fürbitte ihrer Freunde zur Milderung solcher Strenge gelten ließen." Sofort erhielten auch die lutherischen Prediger am 24. October 1622 Befehl, die Hauptstadt und das Land zu verlassen. Der Churfürst von Sachsen Johann Georg nahm sich der Vertriebenen an, und es entspann sich eine langwierige Verhandlung zwischen dem Kaiser und dem Churfürsten, da diesem das Versprechen der Duldung der Lutheraner gegeben worden war. Als aber später die Ober- und Niederlausitz an Sachsen als Pfand überlassen worden war, ließ Johann Georg die Verhandlung fallen. Im J. 1623 begann die katholische Reformation im ausgedehnteren Maße. Der Gebrauch des Kelches wurde untersagt, die katholischen Kirchen und Klöster erhielten ihr Eigenthum zurück. Um die Reihen der katholischen Priester auszufüllen, wurden Mönche aus Polen berufen. Im J. 1625 wurde den Nichtkatholischen sowohl das Bürgerrecht in den Städten, als auch das Recht, gültige Ehen zu schließen, entzogen. Im J. 1626 wurden denjenigen, welche die katholische Religion nicht annehmen wollten, der Betrieb der Handwerke und des Handels verboten, protestantische Hauspredigten, Haustaufen und Trauungen wurden mit 100 fl. oder mit halbjährigem Gefängnisse bestraft, das Abstinenzgebot allgemein eingeführt und andere auf gänzliche Unterdrückung des Protestantismus abzielende Verbote und Anordnungen erlassen. Eine eigene Reformationscommission wurde zur Ausführung dieser Verfügungen niedergesetzt. Sie ging von Haus zu Haus und befragte die Bewohner, ob sie katholisch geboren oder geworden, oder es werden wollten. In den Orten, in welchen die Protestanten zu zahlreich waren, suchte man sie durch theilweise Verbannung zu vermindern. In einzelnen Theilen des Landes erfolgten Aufstände, wegen der oft rücksichtslosen und vexatorischen Ausführung der kaiserlichen Erlasse und Reformations-Commissionsanordnungen, aber diese Schilderhebungen waren so unbedeutend, daß der Kaiser noch vor ihrer Unterdrückung am 31. Juli 1627 das letzte entscheidende Edict erließ, in welchem die Protestanten aufgefordert wurden, binnen sechs Monaten zur katholischen Religion zurückzukehren oder das Königreich zu verlassen. Die Auswanderung wurde ohne irgend einen Abzug gestattet. Die Auswanderungen waren zahlreich. Besonders gilt dieß von Prag, gleich nachdem die lutherischen Prädicanten diese Stadt hatten verlassen müssen. Später hielt die kirchliche Beredt-

samkeit des bei St. Salvator angestellten Jesuiten Wenzel Pillar Viele, die bereits auf dem Sprunge waren auszuwandern, zurück und verwandelte sie in gute und eifrige Katholiken. Andere seiner Ordensgenossen wirkten an andern Orten des Landes, wenn auch nicht mit gleichem doch immerhin mit glücklichem Erfolge, wie denn die innere Bekehrung der zurückgebliebenen Protestanten zum größeren Theile den Jesuiten, und außer ihnen dem Capucinerorden, der seit Ferdinand II. auch in Böhmen Eingang fand, zu verdanken ist. Als Tilly 16. August 1631 bei Leipzig geschlagen worden und Böhmen von den sächsischen mit Gustav Adolph verbündeten Truppen occupirt ward, lebte das Lutherthum in Prag und an andern Orten wieder auf. Zahlreiche Exulanten und mit ihnen 66 Geistliche kehrten zurück. Bereits waren auch die Jesuiten wieder proscribirt worden, indeß dieser Triumph des Lutherthums währte gar kurze Zeit, da bereits 1632 durch Wallenstein die Sachsen aus dem Lande vertrieben wurden, doch erhielt sich hie und da bis 1633 lutherischer Gottesdienst. Aber nun wurden die früher von Ferdinand II. erlassenen Gesetze wieder in volle Wirksamkeit gesetzt. Bei dem Abschlusse des westphälischen Friedens war der Protestantismus in Böhmen bis auf einige schwache sich bis in die Zeiten Joseph II. verborgen haltenden Ueberreste siegreich unterdrückt. Durch Anwendung ähnlicher Mittel wurde auch in Mähren die Irrlehre ausgerottet. Die Verbreitung und Gestaltung des Protestantismus dort hatte bei der engen Verbindung Mährens mit Böhmen fast immer gleichen Schritt mit der Ausbreitung und Form der neuen Lehre im letzteren Lande gehalten. Fast noch zahlreicher als in Böhmen waren im Anfange des 17ten Jahrh. in Mähren die Picarden, weßhalb sie nun auch vorherrschend die Benennung mährische Brüder führten (s. d. A.). Ihr Hauptsitz war Fulneck, dort waren auch ihre Bischöfe, und der edle Landeshauptmann Mährens Carl Graf Zierotin war Mitglied dieser Secte. Nach der Schlacht am weißen Berge traf sie gleich ihren Glaubensgenossen in Böhmen die Strafe der Verbannung, Zierotin wurde ausnahmsweise wegen der Treue, welche er dem Kaiser selbst in den schlimmsten Tagen bewährt hatte, die Gunst angeboten, im Lande zu bleiben, er benützte aber diese Erlaubniß nicht, weil er sich in Mähren ohne geistlichen Trost sah und wanderte daher nach Schlesien aus. Ein anderes bedeutendes Mitglied der Bruder-Unität, Amos Comenius, der Verfasser des orbis pictus, Prediger und Schulrector zu Fulneck, mußte sich nach Polen flüchten. Im Ganzen ging die Wiederherstellung des katholischen Glaubens in Mähren leichter als in Böhmen vor sich. Manche Protestanten wanderten wohl auch hier aus, aber die meisten fügten sich dem Willen des Kaisers und wurden katholisch. Mit Ausnahme Schlesiens und Ungarns war in allen östreichischen Landen der katholische Glaube zum allein herrschenden geworden. In Schlesien ließ Ferdinand II. in Gemäßheit des mit dem Churfürsten von Sachsen abgeschlossenen Accordes 1621 den Rudolphinischen Majestätsbrief in seiner Geltung. In Niederschlesien findet sich nicht eine Spur einer Reaction, in Oberschlesien wurden nun den Katholiken die Kirchen und Güter zurückgestellt, die ihnen während der Unruhen waren entrissen worden. In dieser günstigen Lage blieben die protestantischen Schlesier bis 1626, in welchem Jahre sie den Truppen des Mansfeld Theilnahme und Vorschub leisteten, so daß es ihm möglich wurde, nach Ungarn zu entkommen. Hierauf fußten einige Räthe des Kaisers und behaupteten, die Schlesier hätten hiedurch die Vortheile des Majestätsbriefes verwirkt. Der Kaiser gab diesem Ansinnen kein Gehör, er glaubte den Schlesiern das Privilegium des Majestätsbriefes deßhalb nicht entziehen zu dürfen, doch bei Anwendung desselben Grundsatzes, welcher ihn später zum Erlasse des sogenannten Restitutionsedictes (s. d. Art. Dreißigjähriger Krieg) bestimmte, sprach er sich dahin aus, daß der Majestätsbrief den Protestanten nur den rechtmäßigen Besitz habe bestätigen können. Eine solche Rechtmäßigkeit des Besitzes lasse sich in Gemäßheit der Reichsgesetze nur von jenen Kirchen und Gütern der Protestanten behaupten, welche sie bereits bei Abschluß des Augsburger Religionsfriedens 1555

besessen. Die auf dieser Rechtsbasis eingeleitete Gegenreformation hatte aber, da an den vor 1555 schon bestandenen protestantischen Kirchen für den Protestantismus dort ein bedeutender Rückhalt war, wenig Erfolg. Die Mehrzahl an den Orten, welche wegen des Normaljahres katholisch werden sollten, blieb protestantisch und wenn die Lichtensteiner abzogen, ging an vielen Orten Niemand in die Kirche als die Rathsherren. Außer Schlesien war es noch Ungarn, wo sich der Protestantismus erhielt. Doch verbesserte sich auch in diesem Königreiche unter Ferdinand II. wesentlich die Lage der katholischen Kirche. Matthias hatte vor seiner Krönung nicht nur die Zugeständnisse des Wiener Friedens feierlich genehmigen, sondern auch den Art. I des Landtages von 1608, die persönliche freie Uebung der nichtkatholischen Religion Seitens der Magnaten, Adeligen, königlichen Freistädte und privilegirten Marktflecken betreffend, dahin erweitern müssen, daß auch deren Unterthanen in Flecken und Dörfern ein ähnliches Exercitium erlaubt sein solle, wenn sie es aus freien Stücken wollten *). Die protestantischen Stände dieses Landtages hatten bereits auch den Antrag gestellt, die Jesuiten zu verbannen, aber dagegen protestirte der katholische Clerus in Gesammtheit und der Jesuit Nicolaus Pazmann (geb. 1550 von calvinischen Eltern, mit dreizehn Jahren aber zum katholischen Glauben bekehrt, seit 1567 Mitglied des Ordens) veröffentlichte gegen die beantragte Maßnahme eine so meisterhafte Schutzschrift, daß die Vertreibung der Jesuiten unterblieb, obschon die Mehrzahl der Stände nicht katholisch, der Palatin selbst ein Calviner war und Matthias nicht in der Lage gewesen wäre, zu widerstehen. Von nun an ward Pazmann der Führer der ungarischen Katholiken. Seinem Feuereifer, seiner glänzenden Beredtsamkeit in Verbindung mit seinen theologischen und juridischen Kenntnissen gelang die Bekehrung vieler adeliger Familien. Dreißig derselben traten bereits bis zum Jahre 1616 zur katholischen Kirche zurück. Zur Festigung derselben im Glauben und um weitere Bekehrungen herbeizuführen, verfaßte er in magyarischer Sprache seinen „Wegweiser“ (Kalanz), ausgezeichnet durch geistreiche Behandlung des Stoffes und in stylistischer Beziehung für seine Zeitgenossen mustergültig. Im Jahre 1616 ernannte ihn Matthias zum Erzbischofe von Gran. Als solcher griff er mit gleicher Kraft in die Staatsangelegenheiten und kirchliche Ordnung ein. Unter seiner kräftigen Leitung konnten selbst die traurigen kriegerischen Wirren, die auf Ferdinands II. Thronbesteigung 1619 folgten, der in Verabredung mit den aufrührerischen Böhmen von dem Siebenbürger Fürsten Bethlen Gabor unternommene erste Einfall in Ungarn zur Eroberung dieses Königreichs, dem der Nikolsburger Frieden 1621 ein Ziel setzte, und die in den Jahren 1623 und 1626 im Einvernehmen mit der über die Fortschritte der katholischen Religion beunruhigten protestantischen Partei wiederholten Einbrüche die Fortschritte des Katholicismus und eine gedeihlichere Entwickelung der katholischen Religions- und Kirchenverhältnisse nur auf kurze Zeit hemmen. Seit Pazmann Erzbischof und Primas geworden war, hatte sich die Anzahl der convertirten adeligen Familien um weitere zwanzig vermehrt. Alle diese zur Kirche zurückgetretenen Adeligen bewährten nun ihren Religionseifer unter Anderm auch dadurch, daß sie die Bekehrung ihrer Unterthanen veranlaßten. Um diese massenhaften Uebertritte hintanzuhalten, drang bereits auf dem Landtage im J. 1618 die protestantische Faction auf die Erlassung eines Gesetzes, wodurch den katholischen Grundherren das Recht der Besetzung ihrer Patronatspfarren mit katholischen Seelsorgern für den Fall, als die Unterthanen der Mehrheit nach protestantisch seien, entzogen werden sollte. Doch konnten die Prote-

*) So scheinen die etwas amphibolisch gestellten Ausdrücke: ut Religionis exercitium tam Baronibus Magnatibus et Nobilibus, quam etiam liberis civitatibus ac universis statibus in suis ac Fisci bonis item in confiniis quoque Regni Hungariae militibus Hungaris sua cuique Religio et Confessio nec non oppidis atque villis eam sponte ac libere acceptare volentibus ubique liberum relinquatur, verstanden werden zu müssen, vorausgesetzt, daß die Präposition in von confiniis auch auf oppidis sich bezieht.

stanten mit dieser Forderung nicht durchdringen. Auch durch den Nikolsburger Frieden erlangten sie nichts weiter, als was ihnen bereits früher im Wiener Frieden und auf dem Landtage 1608 in religiöser Hinsicht gewährt worden war. Die friedlicheren Zeitläufe nach dem J. 1626 benützte der rastlose Primas zur Errichtung höherer Erziehungs- und Unterrichtsanstalten für Heranbildung eines tüchtigen katholischen Clerus. So stiftete er das ungarische Seminar in Wien, noch nach ihm Pazmanneum genannt. Schon früher 1624 hatte er ein Erziehungshaus für Adelige zu Tyrnau gestiftet. Auch die Jesuitencollegien zu Raab und Preßburg wurden aus seinen eigenen Mitteln errichtet. Seine großartigste Stiftung aber war die Universität zu Tyrnau 1637, deren Leitung er den Jesuiten anvertraute. Zur Durchführung der Tridentiner Reformdecrete, zur Belebung des kirchlichen Eifers und zur Wiederherstellung der priesterlichen Sitten hielt er eine Diöcesansynode zu Tyrnau und zwei Nationalsynoden. „Als Pazmann auftrat, war die katholische Geistlichkeit Ungarns arm, gedrückt, eingeschüchtert, gering an Zahl, als er starb (1637), war die magyarische Hierarchie reich, mächtig, angesehen, muthig und unterrichtet. Als er auftrat, fand er Ungarns Richtung protestantisch, als er starb, katholisch" (Mailath: die Religionswirren in Ungarn I. Thl. S. 30). Der auf die Georg Rakoczischen Unruhen, an welchen die mißvergnügten Protestanten wesentlichen Antheil hatten, folgende Linzer Friede (1645) befriedigte wohl die Forderung der Protestanten um Gestattung freier Religionsübung für die Unterthanen andersgläubiger Herren. Es konnte jedoch auch durch diese Concession keine wesentliche Veränderung zu Gunsten der Protestanten herbeigeführt werden. — Literatur: Für Oestreich: Hansizii Episcopatus Passaviensis, Aug. Vind. 1727. Das evangelische Oestreich von Bernhard Raupach, Hamburg 1732 mit zwei Fortsetzungen. Geschichte des Christenthums in Oestreich und Steyermark von Dr. A. Klein, 7 Bde. Im Besondern für Steyermark: Cäsar, Staats- und Kirchengeschichte Steyermarks, Thl. 7 und 8. Ueber Oestreich und Inneröstreich verbreitet sich: Geschichte der Protestanten in Oestreich, Steyermark, Kärnthen und Krain von G. Waldau, Anspach 1784; ferner Hansizii Archiepiscopatus Salisburgensis, Aug. Vind. 1729. Böhmen: Comenii historia fratrum Bohemorum, Halae 1702. Balbini Miscellanea historica regni Bohemiae, Pragae 1679 sqq. fol. Pessina: Phosphorus septicornis sive divi Viti ecclesiae Pragensis majestas et gloria, Pragae 1673. 4. Peschek: Geschichte der Gegenreformation in Böhmen, 2 Thle. Leipzig 1850. Pelzel: Geschichte der Böhmen, Prag 1752, 2 Bde. Ungarn und Siebenbürgen: Historia diplomatica de statu religionis Evangelicae in Hungaria, 1710 fol. (Pauli Ember Debreceni) historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transsylvania locupletata a Lampe, Trajecti ad Rhenum 1728. Ribini Memorabilia Augustanae confessionis in regno Hungariae a Ferdinando I. usque ad Carolum VI. 2 Tomi 1787. 1789. Historia ecclesiarum Transsylvanicarum Georgii Haner, Francofurti et Lipsiae 1694. Georgii Pray: Specimen hierarchiae Hungaricae. Caroli Peterffy: S. Concilia Eccl. R. C. in Hungaria. Dr. Lanyi: Ungarns Kirchengeschichte im Zeitalter des Hauses Oestreich. Mailath: Geschichte der Magyaren, 5 Bde. Die Religionswirren in Ungarn von Johann Grafen Mailath, 1. Bd. Regensburg 1845. Tyrol: Tyrol und die Reformation. In historischen Bildern und Fragmenten. Von Beda Weber, Insbruck 1841. Reschii Annales Sabionenses, Tom. 3 und F. A. Sinnacher: Beiträge zur Geschichte der bischöflichen Kirche Säben und Brixen in Tyrol, 9 Bde. Brixen 1821—1834. Außerdem sind noch zu nennen: Buchholz: Geschichte der Regierung Ferdinands I. 9 Bde. Wien 1831 ff.; Hammer-Purgstall: Khlesls Leben bis jetzt 3 Bände. Hurter's Geschichte Ferdinands II., bis jetzt 2 Bände; endlich Mailath: Geschichte des östreichischen Kaiserstaates, 5 Bände, besonders 2. und 3. Bd. [Franz Werner.]

Oetting (Alten-Oetting), berühmte Wallfahrsstätte in Bayern. Maria Einsiedeln in der Schweiz (s. A. Einsiedeln), Maria Taferl in Oberöstreich,

Maria Zell in Steyermark und Alten-Oetting in Bayern gehören zu den berühmtesten Wallfahrten in Teutschland. Man hat letztern Ort nicht mit Unrecht das teutsche Loreto genannt (s. Art. Loreto), so besucht wird er seit Jahrhunderten aus allen südteutschen und entfernten Ländern. Man höre, was Lorenz von Westenrieder von den aus allen Gegenden nach Altötting strömenden Pilgern und ihrer Andacht an diesem Gnadenorte erzählt. „Es gibt nichts Rührenderes als eine Wallfahrt, wie Altenötting ist, welche seit so vielen Jahrhunderten die Erwartung, die Zuflucht, der Trost, die Belohnung unzähliger Menschen aus allen südteutschen und entfernten Ländern gewesen ist. Hier sieht man von allen Seiten friedliche Waller in verschiedenen Trachten und Gruppen theils laut betend theils singend zusammenströmen, ganz erweicht und zerknirscht und voll des innigsten Vertrauens und des zärtlichsten Frohlockens im Herzen sich beeilen, bald sehen zu können matrem propitiam (das geheiligte Bild der huldvollen Mutter). Mit einem ganz besondern Stillschweigen betreten sie die Vorkirche, dann mit einem heiligen Schauder die schweigende Dämmerung der sehr kleinen heiligen Capelle, und blicken jetzt, aller ihrer Wünsche gewährt, auf und grüßen jetzt herzlichst die huldvolle Mutter, und klagen jetzt ihre Anliegen, ihre Leiden und Trübsale, eröffnen jetzt ihre Wünsche und Hoffnungen mit thränenden Augen, und rufen aus den Tiefen ihres Wesens dich an, huldvolle Mutter! Viele aber fallen bei ihrer Ankunft vor der hl. Capelle auf ihre Kniee, begrüßen betend und singend lange mit heißen Thränen in den Augen die huldvolle Mutter, bis sie es wagen, in das Heiligthum zu treten, und verlassen dann, durch den Inhalt der gesungenen geistlichen Lieder und lauten Gebete noch mehr von ihrer Sündhaftigkeit überzeugt, mit den Gefühlen des innigsten Schmerzes und der tiefsten Demuth die hl. Capelle, um vor einem Priester Gott ihre tiefgefühlten Sünden zu bekennen und dann mit mehr Zuversicht den durch so viele Wunder der Gnade geheiligten Ort zu betreten. Nach langem Verweilen entfernen sie sich und kommen zum Abschied wieder. Welche Empfehlungen ihrer selbst, welche Bitten auch für abwesende Eltern oder Brüder und Schwestern und Kinder! Viele, Viele bleiben in Sommernächten vor der Capelle auf einem Grasplatze knieen und liegen, und singen uralte rührende Lieder mit Melodien, welche aus tief gerührten Herzen kommen und Herzen rühren. Man hört den Singenden, in ahnende Gedanken versunken, zu, und sieht auf nach den blinkenden Sternlein." Was Westenrieder erzählt, hat noch immer seine volle Wahrheit. Den Gegenstand so großer Andacht bildet ein uraltes Bild Mariens aus Holz, zwei Schuh sechs Zoll hoch, in einer uralten kleinen Capelle, die nur zwanzig Schuh im Durchmesser mit verhältnißmäßiger Höhe und sieben runden, oben gewölbten Vertiefungen hat und woran ein Langhaus angebaut ist. Zur Warte für die Pilger ist rings um das Langhaus und die Capelle ein bedeckter, mit Votivtafeln, herbeigeschleppten Kreuzen, Krücken u. dgl. angefüllter Gang. Das Innere der Capelle, die die heilige genannt wird, ist von der Zeit dunkel gebräunt und von dem Schimmer mehrerer Lampen beleuchtet; kostbare Donativen verherrlichen sie und umgeben den silbernen von dem großen Churfürsten Maximilian I. geopferten Altar, auf welchem das durch hohes Alterthum schwärzlich gefärbte Bild Mariens in herrlichem Schmucke strahlend sich befindet; über dem Altar ist ein aus Silber gefertigter Thronhimmel ausgebreitet, der im J. 1518 vollendet wurde und die heiligste Dreieinigkeit vorstellt. Den rührendsten Beweis der innigsten Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter von Seite des bayerischen Fürstenhauses liefern abgesehen von den kostbarsten Donativen die Herzen der bayerischen Fürsten und Fürstinnen, die an diesem Gnadenorte beigesetzt sind: die der Fürsten sind dem Gnadenbilde gegenüber an den Mauern, die der Fürstinnen in kleinen gemauerten Grüften aufgestellt. — Bezüglich des Alters der hl. Capelle ist soviel allerdings gewiß, daß man ein sehr hohes annehmen muß; ob indeß dieses Alter bis in die Zeit des hl. Rupert, des bayerischen Apostels am Ende des sieben- ten und achten Jahrh. (s. den Art. Bayern) hinaufreiche, wie man gewöhnlich

annimmt, ist eine andere Frage, für deren Bejahung namentlich die merkwürdige Bauart der Capelle angeführt wird, die auf einen ursprünglich heidnischen Tempel schließen lasse, den der hl. Rupert zu einem Muttergotteskirchlein umgewandelt habe. Koch-Sternfeld bemerkt in seinen interessanten Beiträgen zur teutschen Länder- und Völkerkunde Bd. II. S. 32, im Verfolge dessen, was einst auf den Höhen der Isen, an der Stelle der uralten Muttergottes-Capelle zu Oetting, Eggenfelden und Dorfen gestanden haben mochte, könne man nicht umhin an die in Rhätien verehrte Isis zu denken, von der eine Statue mit schwarzem Angesicht, Händen und Füßen zu München aufbewahrt werde, und scheint somit nicht abgeneigt, das Muttergottesbild zu Altötting und damit auch die Capelle in die erste Zeit des Christenthums in Bayern zurückzusetzen. Hansitz und Andere führen für die Gründung einer Muttergotteskirche zu Altötting den Indiculus und die Not. brev. des Salzburger Erzbischofes Arn (s. d. A.) an, wornach Graf Gunthar zur Zeit des Herzogs Tassilo II. eine Zelle und Kirche zu Otting erbaut habe, die nachher von dem Bischofe Virgilius von Salzburg eingeweiht worden sei; allein diese Gründung zu Otting ist nicht auf Altötting zu beziehen, sondern von Otting im Chiemgau zu verstehen, dermals ein Pfarrdorf der Erzdiöcese München im Decanate Teisendorf (s. Filz, Gesch. des Kl. Michaelbeuern). Sonstige zur hl. Capelle in Beziehung stehende Merkwürdigkeiten aus der Geschichte Altöttings sind: der häufige Aufenthalt der Agilolfinger und Carolinger daselbst; die Stiftung eines Benedictinerklosters im J. 876; die Zerstörung Oettings durch die Ungarn im J. 907, wobei aber die hl. Capelle mit dem Muttergottesbild unversehrt geblieben sein soll; die Erbauung des Städtchens Neuötting auf den Trümmern der alten Stadt im zehnten Jahrh. und die neuen Ansiedelungen um die hl. Capelle; die Erbauung der Kirche der hl. Apostel Philipp und Jacob im J. 1228 und die Errichtung einer Propstei 1231; die Errichtung des Jesuitencollegiums durch Herzog Wilhelm V. im J. 1592, das seit 1841 die Redemptoristen innehaben; die Tilly-Capelle; Errichtung des Franciscanerklosters im J. 1655, dermalen den Capucinern übergeben ꝛc. S. Gesch. u. Beschreib. der Wallfahrtsstätte Altenötting, München ohne Jahrzahl; Buchfelners Gesch. der Verehrung der Mutter Gottes zu Altenötting, 1839. [Schrödl.]

Offenbarung in theologischem Sinne ist die Kundgebung und Mittheilung Gottes an die Menschen in Beziehung auf ihr und der Welt Verhältniß zu ihm, d. h. in Beziehung auf die Religion; sie heißt so, weil Gott den menschlichen Sinnen verborgen in einem unzugänglichen Lichte wohnet, und daher ihnen nur durch sein Heraustreten aus seiner Verborgenheit, durch Kundgebungen und Mittheilungen an sie bekannt und erkannt werden kann, Joh. 1, 18; 1 Tim. 6, 16. Daß diese Kundgebungen und Mittheilungen Gottes wie einerseits sein geheimnißvolles Wesen so andererseits sein Verhältniß zu dem Menschen und der Welt, in welche sich der Mensch mitten hineingestellt findet, und umgekehrt, betreffen müssen, ist klar; da nun hierin alle Religion beschlossen ist, so ist auch klar, daß die Offenbarung als göttlicher Act die Grundbedingung, und nach ihrem Inhalt der Inbegriff aller Religion in objectivem Sinne ist. Als Handlung Gottes nach Außen fällt sie in das Gebiet der Geschichte, und kann nach ihrem ganzen Verlaufe auch nur historisch und empirisch erkannt werden, aber die abstracte Wissenschaft, die alles historisch und empirisch Gegebene generalisirt, es nach allgemeinen Principien verknüpft und beurtheilt, hat auch die Offenbarung diesem Processe unterworfen, und so entstand in der neuern Zeit die Philosophie der Offenbarung, welche sich nach der Verschiedenheit der Geister in verschiedenen, mannigfach einander entgegengesetzten Theorien und Kritiken der Offenbarung darstellte. Die Fragen, womit sie sich beschäftigten, betrafen zunächst die Möglichkeit der Offenbarung, welche von zwei Seiten betrachtet werden konnte, nämlich von Seite Gottes, wo dann die Thätigkeit des sich offenbarenden Gottes genauer bestimmt und diese nicht nur als eine mögliche, sondern nach der göttlichen Idee selbst nothwendige nachgewiesen werden mußte; andererseits

war auch die Möglichkeit von Seite des Menschen, d. h. es war die Empfänglichkeit des Menschen für eine Offenbarung, die Möglichkeit sie zu erkennen, sie in sich aufzunehmen, und durch sie zum Handeln bestimmt zu werden, zu erweisen. Außer der in der absoluten Thätigkeit Gottes liegenden Nothwendigkeit, sich nach Außen zu offenbaren, mußte auch die Frage nach der Nothwendigkeit von Seite des Menschen eine Offenbarung zu empfangen, d. h. die Frage nach dem Bedürfnisse des Menschen aufgeworfen werden; über dieses Bedürfniß wurde von den Offenbarungs-Philosophen sehr ungleich geurtheilt, nur ein Theil derselben erkannte ein absolutes Bedürfniß nach einer fortschreitenden Offenbarung, die meisten nur ein relatives nicht aus dem Urstande des Menschen hervorgehendes an, die Rationalisten in gänzlicher Verkennung der menschlichen Dependenz läugneten das Bedürfniß aller Offenbarung, wofür sie nicht einmal die in dem ursprünglichen Gottesbewußtsein liegenden religiösen Grundnotionen gelten ließen, sie als das Selbsterzeugniß der Vernunft betrachtend. In der Frage nach der Wirklichkeit oder dem Gegebensein einer göttlichen Offenbarung steht in erster Reihe die Bestimmung der Form, in welcher sie an den Menschen gebracht wird, sowohl der Form, in welcher die göttliche Offenbarungsthätigkeit wirkt, als der Form, in welcher der Mensch sich ihres Wirkens bewußt wird. Da es im Allgemeinen nur zwei Arten des menschlichen Bewußtseins gibt, das unmittelbare Bewußtsein durch die rein innere Thätigkeit des Geistes, und das durch äußere Erscheinungen vermittelte Bewußtsein, so kann es, allgemein gefaßt, nur zwei Formen der Offenbarung geben, die durch die unmittelbare Berührung des menschlichen Geistes durch den göttlichen, und die durch äußere Erscheinungen vermittelte; jener wird der Mensch sich so unmittelbar bewußt, daß er sagen muß, dieß hat mir Gott eingegeben, und darum wird diese Form der Offenbarung als Inspiration bezeichnet (s. d. A.); dieser wird der Mensch sich durch den überwältigenden Eindruck der Erscheinungen und die Reflexion bewußt, daß darin nicht der Nexus von Naturursachen, sondern die Macht Gottes gewirkt habe, diese Form der Offenbarung heißt daher von ihrer psychologischen Wirkung das Wunder (s. d. A.). Die Theorie der Offenbarung beschäftigt sich daher mit der Möglichkeit und Erkennbarkeit der Inspiration und des Wunders. Der Zweck, wozu Gott sich dem Menschen offenbart, ist schon angedeutet, es ist die Erkenntniß und Liebe Gottes, oder es ist die Entwickelung der Religion, die religiöse Erziehung und Ausbildung des Menschen, was als der allgemeine Zweck der Offenbarung betrachtet werden kann, woraus die einzelnen Functionen sich leicht erkennen lassen; denn da sie ihrer Bestimmung gemäß den ganzen Menschen erfassen muß, so wird sie ihn vor allen Dingen belehren, ihm geistige Erweckungen zum Guten mittheilen, ihn von seinem Falle aufrichten, Erlösungsanstalten und Mittel hiezu vorbereiten und zu deren Benützung eine göttlich authorisirte Religionsgemeinschaft gründen müssen. Aus dieser allgemeinen Bestimmung der Offenbarung wie aus ihren speciellen Zwecken ergibt sich, nicht nur daß sie sich nach den Bedürfnissen der Menschheit öfters erneuern muß, woraus die eigentliche Geschichte der Offenbarung entsteht, sondern auch daß die Offenbarung selbst in ihrer Geschichte an besonders berufene göttliche Organe als ihre Träger angeknüpft erscheinen wird, deren Berufung und höhere Befähigung constatirt sein muß. Hieraus bildet sich die Kritik der Offenbarung, welche einerseits die Eigenschaften und beweisenden Merkmale der wahren Gottesgesandten festzustellen, andererseits die Ueberlieferungsmittel zu prüfen sucht, durch welche die ihnen ursprünglich gegebene Offenbarung verbreitet und fortgepflanzt worden ist. — Wenn nun gleich die Theorie und Kritik der Offenbarung in der allgemeinen Richtung der Wissenschaften neuerer Zeit ihre Berechtigung findet, so mißlangen doch die in dieser Hinsicht gemachten Versuche mehr oder weniger, theils wegen der Allgemeinheit und Unbestimmtheit, in welcher die Untersuchung gehalten wurde, theils wegen der Einseitigkeit der Voraussetzung und Auffassung, öfters auch wegen der geheimen dabei zu Grund liegenden negativen Richtung des Darstellers. Das Haupt-

gebrechen aber lag in der falschen Auffassung der thatsächlichen Offenbarung, indem man ihre Thatsachen als isolirte, wie in der Zeit so auch nach ihrem Inhalt getrennte Erscheinungen betrachtete, ohne ihren innern und wesentlichen Zusammenhang zu beachten, in welcher sie in der wirklichen Geschichte unverkennbar stehen, und schon nach ihrem Begriffe als göttliche Thaten stehen müssen, da Gott nie und nirgends planlos und fragmentarisch handelt, sondern sein Wirken ein stätiges auf die Realisirung bestimmter Absichten und fester Entschlüsse gerichtetes Wirken ist. Aus diesem Standpuncte wollen wir den Gang der Offenbarung in ihrer geschichtlichen Entwickelung überblicken, und die hauptsächlichen Momente derselben herausheben. Die Offenbarung beginnt mit der Urgeschichte der Menschheit; kaum war der erste Mensch aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, so nahm dieser auch das Kind seiner Liebe sogleich in seine Erziehung, entwickelte durch unmittelbaren Verkehr mit ihm seine geistigen Anlagen und eine bestimmte Erkenntniß Gottes wie der Geschöpfe, und stattete ihn leiblich so aus, daß er auch in physischer Beziehung unsterblich bleiben konnte; als Bedingung der Fortdauer dieses seligen Zustandes verlangte Gott von dem Menschen eine freie Hingabe und die Selbstbeschränkung des ihm gestatteten Naturgenusses nach dem göttlichen Willen, dieß drückt das Eine Gebot aus, was Gott dem Menschen im Paradiese gab. Aber der Mensch, durch die Schlange irre geführt und der eigenen Sinnlichkeit und Selbstsucht mehr gehorchend als der Stimme Gottes, sündigte im Naturgenusse, und mußte zur Strafe das Paradies verlassen und mit diesem auch seinen bisherigen Zustand, worauf ihn alle Plagen und Mühsalen des irdischen Lebens erwarteten, Gen. Cap. 2 und 3. Doch verließ Gott auch den gefallenen Menschen nicht, und fuhr fort ihm belehrend und warnend zur Seite zu stehen, selbst den Brudermörder Kain ließ er seine Stimme hören, und erweckte dem Stammvater des Geschlechts an Abels Stelle einen andern Sohn Seth von gleicher frommen Gesinnung, welcher in seiner Familie die paradiesische Gotteserkenntniß bewahrte, und als Priester den göttlichen Namen verkündete und anrief. Aber auf der andern Seite entwickelte sich und wuchs auch die Sünde, die Kainiten wandten sich der Erde zu und trieben irdische Künste, je näher sie dem Besitze der ursprünglichen Naturkraft standen, desto heftiger und gewaltsamer mußten die Ausbrüche ihrer Sinnlichkeit sein, besonders nachdem auch ein Theil der Sethiten sich verleiten ließ, Verbindungen mit ihnen einzugehen, woraus durch die Vereinigung intelligenter Kräfte mit den rohen Naturkräften ein Geschlecht von Gewaltigen entsprang, deren Namen Schrecken verbreitete, und das Maß der Sünde und Bosheit zu einer Höhe steigerte, daß eine Besserung durch göttliche Ermahnungen unmöglich wurde, und Gott kein anderes Mittel blieb, um die Zukunft der Menschheit zu sichern, als das in der Masse verdorbene Geschlecht zu vertilgen, und aus den Nachkommen des frommen Sethiten Noah eine neue Menschheit zu erziehen; es erfolgte als göttliches Strafgericht die Sündfluth, in welcher die erste verdorbene Menschheit unterging, um einer neuen Platz zu machen. Mit dieser fing die erziehende Offenbarung ihr Geschäft von neuem an, indem Gott zum Zeichen der Versöhnung nicht nur den Segen über die restaurirte wie über die erste Schöpfung aussprach, sondern ihr noch im Besondern einen ruhigen Bestand und regelmäßigen Gang ohne eine weitere Katastrophe zusicherte. Um sie aber gegen die Wiederkehr der rohen Gewalt und blutdürstiger Leidenschaft zu schützen, tritt das neue ausdrückliche Verbot ein, Menschenblut zu vergießen, und ebenso sich des Genusses vom Blute der Thiere zu enthalten, Genes. Cap. 4—10. Mit den Mittheilungen Gottes an Noah schließt das erste Stadium der Offenbarung, und ihr Inhalt begreift die patriarchalische Religion, indem sie von dem letztern Patriarchen Noah auf dessen Söhne überging, wie aus diesen in den folgenden Generationen die Stammväter der Völker hervorgingen; daher hat sie noch keine volksthümlichen Elemente, sie ist allgemeine Menschenreligion, aber insofern die später auftretenden Völker aus den Noahiden hervorgingen, wurde sie die traditionelle Grundlage der Völkerreligionen, woraus sich

erklärt, daß sich in diesen Religionen Anklänge an die patriarchalischen Ueberlieferungen finden, obgleich sie durch die Vermischung mit national-historischen Sagen sehr entstellt sind. Diese Entstellung entwickelte sich aus der Scheidung der Völker, welche eine selbstständigere Entwickelung ihrer Eigenthümlichkeiten und damit auch ihrer Religion zur Folge hatte; dieser Entstellung hätte nur die fortschreitende Offenbarung vorbeugen können, eine solche jedem einzelnen Volke zu geben, war nicht im Plane Gottes, sondern er offenbarte sich sofort nur Einem Volke, welches er aber so führte, daß die ihr gegebene Offenbarung allen Völkern zu gut kommen sollte, dieses Volk war das hebräische und die ihm gegebene Offenbarung die mosaische, von ihrem vorzüglichsten Organe Moses so benannt, wiewohl sie schon vor Moses begann, und nach ihm durch andere Organe fortgesetzt wurde. Denn Gott wollte die religiöse Erziehung des von ihm ausgewählten Volkes ganz von vorne mit seinen Stammvätern anfangen, darum berief er Abraham den Sohn Thara's aus Chaldäa, um ihn der damals auftauchenden Abgötterei zu entziehen, führte ihn mit seiner Familie und seinen Herden durch verschiedene Länder, und offenbarte ihm auf diesen Zügen zu verschiedenen Malen seine Absicht, ihn zum Vater eines großen Volkes zu machen, diesem Volke das Land, welches er als Fremder durchwanderte, zum erblichen Besitze einzuräumen, und dermaleinst aus demselben Segen und Heil für alle Völker hervorgehen zu lassen. Dieß verhieß Gott dem Abraham unter der Bedingung, daß er an ihn glauben und nach seiner Väter Weise ihm dienen würde; und Abraham glaubte Gott, errichtete ihm Altäre und erzog seinen Sohn Isaac in demselben Glauben, darum wiederholte Gott auch diesem und seinem Sohne Jacob dieselben Verheißungen, Gen. C. 12—35. Diese Erziehung der Stammväter war die Vorbereitung auf die künftige Offenbarung, sie war eine Erziehung zum Glauben, und eines starken Glaubens bedurften die Kinder Israels während des langen Aufenthalts in Aegypten unter hartem Druck und beständiger Versuchung zum Abfall von ihren väterlichen Traditionen; aber Gott hatte sie nicht vergessen, er sandte ihnen Moses als Retter aus der ägyptischen Knechtschaft, als volksthümlichen Gesetzgeber und als Religionslehrer, welcher sie mit den Absichten Gottes, mit der Art ihn zu verehren und mit den religiösen Wahrheiten weiter bekannt machen sollte. Als Grundlage der mosaischen Theologie ist in dem Gesetze die Idee des Monotheismus auf die feierlichste Weise sanctionirt und in allen Beziehungen Gottes zur Welt, zum Menschen und zum israelitischen Volke entwickelt und als Fundamentalgesetz für dasselbe aufgestellt; zur beständigen Vergegenwärtigung der abstracten Ideen des Monotheismus diente das Ceremonialgesetz, welches die Ordnung und Formen des öffentlichen Gottesdienstes, die Ordnung und Verrichtungen der Priester bestimmte, und auch außer dem Sabbath noch andere heilige Zeiten festsetzte; ein großer Theil der Ceremonien sind symbolisch bedeutsamer Natur, wie die heiligen Zeiten an die großen Thaten und Wohlthaten Gottes erinnern sollten. Neben dem Ceremonialgesetz ging das Moralgesetz her, welches als oberste Regel für das menschliche Handeln den heiligen und unverletzlichen Willen Gottes aufstellt, nach seinem materiellen Inhalt aber eine Erweiterung des Decalogs (s. d. A.) ist, in welcher die Pflichten gegen den Mitmenschen auf das allgemeine Gesetz zurückgeführt sind: liebe deinen Nächsten wie dich selbst; ich bin Jehova, Levit. 19, 18. Dieses ganze in seiner Einzelheit sehr ausführliche Gesetz ist zu seiner Einschärfung noch durch einen zweifachen Anhang unterstützt, einerseits durch die feierliche Verkündung einer nicht ausbleibenden Vergeltung je nach dem Verhalten des Einzelnen wie der ganzen Nation, andererseits die milde Rücksicht auf die menschliche Schwäche, welcher die vielen Vorschriften über die Büßung und Lösung der Uebertretungen zu Hilfe kommen. — Durch die mosaische Offenbarung war nicht nur die Erhaltung der wahren Religion gesichert, sondern diese selbst hatte einen bedeutenden Zuwachs neuer Begriffe und Vorschriften erhalten und war dadurch einer noch weitern Entwicklung fähig; aber vollendet und abgeschlossen war damit die Offenbarung an sich noch nicht. Denn

nicht nur hatte Moses selbst eine weitere Fortsetzung seines Werkes durch das Prophetenthum verheißen (Deut. 18, 18—22), es mußte auch die Verheißung an Abraham vom Segen über alle Völker in Erfüllung gehen, und zu diesem Ende die mosaische, zunächst für das Volk Israel bestimmte, einer höheren Offenbarung in der Zukunft Platz machen. Indessen gehörte es dennoch zur Aufgabe der mosaischen Offenbarung auf jene zukünftige hinzuweisen und vorzubereiten, wozu Gott sich zweier Wege bediente, der innern Entwicklung durch den Prophetismus, und der äußeren Verbreitung vermittelst der Berührungen, in welche er das Volk der mosaischen Offenbarung mit den Völkern des Orients und Occidents brachte. Zur Fortführung sowohl als zur weitern Entwicklung der mosaischen Institution hatte Gott den Prophetismus (Prophet als Collectivname) verheißen, Deut. 18, 18—22, und dieser Prophetismus begann seine eigenthümliche Thätigkeit zu entfalten, als das Volk anstatt der rein theocratischen Verfassung Könige begehrt und erhalten hatte; da durch diese sehr bald der Götzendienst neben dem Dienste Jehova's eingeführt wurde, traten die in ununterbrochener Reihe sich folgenden Propheten nicht nur diesem, sondern auch allen andern Uebertretungen des Gesetzes durch die Könige und das Volk entgegen, erklärten das Gesetz und den Willen Gottes, und verbreiteten sich bei den immer trüber werdenden Ansichten der Gegenwart immer ausführlicher über die Aussicht jener Zukunft, welche schon dem Abraham verheißen, von seinem Enkel Jacob im Dunkel gesehen (Gen. 49, 8—10), dem König David in der Form eines sinnlichen Reiches zugesichert (2 Sam. 7, 12—16; vgl. 1 Kön. 9, 3—6), von den Propheten aber in steigender Begeisterung zu der Idee eines geistig sittlichen Messias und seines Reiches ausgebildet wurde; hiedurch war der Uebergang der mosaischen Offenbarung in eine höhere und allgemeinere vorbereitet. Um aber auch den übrigen Völkern diese Aussicht zu erleichtern, brachte Gott das Volk der Verheißung durch den Gang seiner Schicksale zuerst mit den Assyriern, Babyloniern und Persern, hierauf mit den Syrern und Aegyptiern, zuletzt mit den Griechen und Römern in Berührung, wodurch diese Völker mit den jüdischen Religionsideen bekannt werden konnten; und daß eine wiewohl mißverstandene Bekanntschaft solcher Ideen sich besonders im Orient verbreitet hatte, bezeugen römische Schriftsteller, Tacit. Hist. V, 13; Suet. in Vesp. c. 4; auch sonst hatte die Armuth der heidnischen Religionen an gotteswürdigen und sittlichen Begriffen bei immer mehr steigendem Verderbnisse, das allgemeine Gefühl der Unbehaglichkeit mit den äußern zumal politischen Zuständen in den Gemüthern eine innere Leere und Zerrissenheit erzeugt, von welcher die Sehnsucht nach Hilfe und Erlösung die natürliche Folge war. Unter den Juden war die Idee eines Erlösers vorzüglich durch die spätern Propheten vollständig ausgebildet, und auch bei ihnen konnten die Zustände nach dem Exil nur dazu dienen, die Erwartung des Erlösers zu steigern, die Uneinigkeit unter den letztern Hasmonäern, die dadurch herbeigerufene Einmischung von Fremden, die Zerrissenheit, welche durch die einander entgegengesetzten Richtungen der eigenen Schulen in das Judenthum kam, konnte nur dazu beitragen, gerade zur Zeit Christi die Erwartung des Messias zu erzeugen, welche sich in der Thargumim des Onkelos und Jonathan, und in apocryphischen Schriften dieser Zeit beurkundet. — Die Erwartung der Völker wurde erfüllt; der Erlöser stieg aus dem Himmel nieder, eine Jungfrau aus dem Stamme David war auserkoren den Sohn des Allerhöchsten zu empfangen, ein Engel des Herrn verkündete ihr das Geheimniß ihres hohen Berufes, und wenigen Frommen wurde Kunde davon gegeben; so wurde geboren J e s u s, a u f g r i e c h i s c h g e n a n n t C h r i s t u s, d. h. Erlöser, Messias, Luc. C. 2; Matth. C. 1. Wie die größten Thaten Gottes im Geheimen geboren werden, und vor den Augen der Menschen wie verborgen wachsen und reifen, bis sie mit Macht hervorbrechen und die Welt in Erstaunen setzen, so war es auch mit der Geburt des Welterlösers und der Offenbarung, welche er der Menschheit bringen sollte; nach einer in Zurückgezogenheit zugebrachten Jugend, trat er in seinem

dreißigsten Jahre als Lehrer der Menschen öffentlich auf, und erregte durch seine Lehre und Thaten wie die Bewunderung aller Unbefangenen, so den Neid und Haß der Feinde seiner Lehre und Person, welche aber gerade dadurch, daß sie ihn in den Tod lieferten, ihm das höchste und letzte Werk der Erlösung vollführen halfen. Die Beweise für die Göttlichkeit seiner Person und Sendung aber liegen in allen Momenten seiner Geschichte; zunächst in seiner Lehre. Diese ist in Beziehung auf die früheren Religionen und namentlich auf die mosaische die Offenbarung jenes dem Abraham verheißenen Segens, der sich über alle Völker ergießen sollte, daher der Universalismus des Christenthums in seinen religiösen Ideen, seinen practischen Institutionen, der allgemeinen Erlösnng der Menschheit durch den Einen Erlöser Jesus Christus, und darum auch die Bestimmung des Christenthums zur allgemeinen und gleichen Verbreitung unter allen Völkern, ohne Ausschluß oder Bevorzugung eines einzelnen. Betrachten wir aber diese Lehre nach ihrem speciellen Inhalt, so zeigt sich ihre Göttlichkeit vor Allem in den Aufschlüssen, welche sie uns über das innerste Wesen der Gottheit, das immanente Leben und Wirken des dreipersönlichen Gottes, und daraus hervorgegangen das Verhältniß des dreieinigen Gottes zur Schöpfungs- und Heilsordnung mitgetheilt hat, eine Mittheilung, welche nur der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters ist, uns machen konnte, Joh. 1, 18. In ähnlicher Weise beurkundet die Lehre Christi ihren göttlichen Ursprung durch die Aufschlüsse, welche sie dem Menschen über sich selbst, seine Bestimmung und seine Hoffnungen mittheilt; auch in dieser Beziehung hatte die alte Offenbarung noch manches im Dunkel gelassen, im Besondern gewährte die übergroße Zahl von materiellen Opfern und Ceremonien den Schein eines rein mechanischen Gottesdienstes, die im Gesetze ausgesprochenen Verheißungen und Drohungen gingen bloß auf irdische Glückseligkeit und Unglückseligkeit, und fesselten die Seele an die Erde, über das Jenseits aber hing ein undurchdringlicher Schleier. Diesen hob die Lehre Christi hinweg, indem sie vor allem Gott als Geist erklärte, und den wahren Gottesdienst eine Anbetung im Geist und in der Wahrheit nannte, Joh. 4, 24; diesem gemäß Gott als Ideal für den Menschen aufstellte, diesen selbst nach Gottähnlichkeit streben hieß, Matth. 5, 48, und ihm als höchstes und letztes Ziel ein ewiges und seliges Leben bei Gott und mit Gott verhieß, Matth. 25, 46. Konnten diese Lehren aus dem Bewußtsein des irdischen Menschen geschöpft werden, konnten sie nicht vielmehr nur aus der Anschauung des Sohnes Gottes kommen? wie er sich darüber, so wie über die Aufträge, welche er von dem Vater erhielt, und die Macht, mit welcher er von ihm ausgerüstet wurde, so oft und so entschieden aussprach. Und wie die Lehre ihren göttlichen Ursprung, so beurkundet das Leben und Wirken des Lehrers selbst die Göttlichkeit seiner Person. Sein Leben war so rein, daß er selbst seine Feinde auffordern konnte ihn einer Sünde zu bezüchtigen, Joh. 8, 46; er bewies die gleiche sittliche Vollkommenheit in allen Richtungen des Lebens und ein solches Ebenmaß aller Tugenden, wie die Geschichte der Menschen in allen diesen Beziehungen ein zweites Beispiel nicht aufweist, und nach dem Maße der menschlichen Natur nicht aufweisen kann, weil eine solche Vollkommenheit nur der göttlichen Natur eigen ist. Wie sein Leben göttlich, so war auch sein Wirken eine ununterbrochene Thätigkeit für das Reich Gottes und das Heil der Menschen; das große Werk, welches er unternahm, bezweckte nichts geringeres als die Stiftung einer reinern und vollkommenern Religion, und einer Religionsgemeinschaft auf der Grundlage seiner Lehre und des lebendigen Glaubens an dieselbe; durch diese Stiftung eine allgemeine moralische Umschaffung und Umbildung der Menschheit, und zusammenhängend mit dieser geistigen Restauration eine allgemeine Vergebung der Sünden, mit der Verkündung des darin begründeten Heils oder der Erlösung aus dem Verderben mit der Anwartschaft auf eine ewige Seligkeit. Und dieses große Werk sollte seinem Umfange nach die ganze Menschheit, seiner Ausdehnung nach alle Räume umfassen. Für dieses Werk arbeitete er ununterbrochen mit der entschie-

densten Entschlossenheit und dem aus seinem göttlichen Selbstbewußtsein entsprungenen Selbstvertrauen, unbeirrt durch alle ihm entgegentretenden Hindernisse, Verkennung und Verfolgungen, endlich mit der großmüthigsten Aufopferung seines eigenen Lebens. Wer kann in der Größe, der Natur und dem Umfange dieses Werkes den Charakter der Göttlichkeit verkennen, der sich nicht minder in vielen einzelnen Thaten während seines öffentlichen Lebens, in den mancherlei Wundern ausspricht, welche er zur Bewährung seiner göttlichen Sendung wirkte, und worin er sich als den Herrn der Natur und ihrer Kräfte bewies? Nicht minder göttlich als in seinem Leben und Wirken erscheint Christus und sein Werk in den Anstalten, welche er zur Fortführung desselben und zur Verbreitung seiner Offenbarung in der Welt getroffen, Anstalten, welche zwar weise und zweckmäßig an sich selbst, doch zu Erreichung eines so großen weitaussehenden Zweckes nicht zureichend erschienen, wenn das Werk des Sohnes Gottes aus seiner Hand in menschliche Hände überging, und nur durch eine fortwährende höhere Unterstützung, durch einen bleibenden göttlichen Beistand gehalten und befördert werden konnte; diesen Beistand hat Christus seinem Werke und dessen menschlichen Trägern verheißen, und daß er ihn mit der größten Sicherheit verheißen, daß er das Gelingen seines Werkes den zu demselben bestimmten Werkzeugen unter den ungünstigsten äußern Verhältnissen auf die feierlichste Weise vorhersagen konnte, ist ebensowohl ein Beweis seines göttlichen Bewußtseins, als die Erfüllung seiner Verheißungen und der Erfolg seiner Weissagungen ein Beweis ist der mit ihm wirkenden Gottesmacht, und überhaupt ein Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums wie in seinem Ursprunge, so in seinem Fortgange und Fortbestand. Christus hatte nämlich mit der Verkündung seines Evangeliums nach seinem Hingange zu dem Vater, mit der Gewalt Sünden zu vergeben und die übrigen von ihm angeordneten Heilsmittel (die äußern Religionshandlungen) zu verwalten und zu diesem Zweck alle Gläubigen in eine religiöse Genossenschaft zu vereinigen, d. h. die von ihm gestiftete Kirche auszubreiten und zu leiten, eigens von ihm gewählte und gebildete Männer, die Apostel beauftragt (s. d. Art. Kirche). Zu Ausführung dieser Aufträge hatte er ihnen nicht nur seine eigene unsichtbare Gegenwart und Unterstützung (Matth. 28, 20), sondern noch überdieß einen besondern bei ihnen bleibenden Beistand (Tröster) den heiligen Geist verheißen, der sie in alle Wahrheit einführen, mit ihnen für ihn den Gottesgesandten zeugen, die Welt der Sünde überweisen, durch ein Gottesurtheil ihren Fürsten den Geist der Lüge hinausstoßen, und den Sohn verherrlichen werde, Joh. Cap. 14, 15. 16. Im Hinblick auf diesen mächtigen Beistand hatte er schon während seines Lehramts wiederholt vorhergesagt, daß sein Evangelium in seinen Anfängen klein wie ein Senfkorn, doch zu einem Baume erwachsen werde, der seine Aeste durch die ganze Welt ausbreitet, Matth. 13, 31 ff.; daß es in der ganzen Welt werde verkündet werden allen Völkern zum Zeugnisse, bevor das Ende kommt, Matth. 24, 13; daß seine Kirche auf felsenfestem Grunde erbauet selbst von der Höllenmacht nicht werde überwältigt werden, Matth. 16, 18. — Mit diesen Verheißungen und Weissagungen ausgerüstet gingen die Apostel an die Ausführung ihrer Aufträge, und mit welchem Erfolge? Gleich auf die erste Predigt von Christus dem Gekreuzigten traten zu Jerusalem dreitausend Seelen zu ihnen über, und ihre Zahl vermehrte sich mit jedem Tage, die Verfolgungen selbst dienten nur zur Verbreitung der verfolgten Lehre, und in zehen Jahren nach dem Tode des Gekreuzigten hatte sich seine Lehre nicht nur in Judäa und Samaria, sondern auch in ganz Syrien und den Provinzen von Kleinasien ausgebreitet; Apostelg. C. 2—15. Nun überschritt sie den Hellespont, durchdrang Macedonien und Griechenland, in allen Hauptstädten dieser Länder entstanden christliche Gemeinden, und selbst in der Hauptstadt der Welt hatte sich eine so ansehnliche Gemeinde gebildet, daß von ihrem Glauben in der ganzen Welt gesprochen wurde, Röm. 1, 8. Diese Ausbreitung hatte die Religion Jesu Christi im ersten Vierteljahrhundert errungen, in drei Jahrhunderten die Macht des römisch-

griechischen Heidenthums überwunden, und in zweimal so langer Zeit die sogenannten Barbaren, sowohl die in den Süden von Europa eingedrungenen als die im fernen Norden sitzen gebliebenen zu sich bekehrt. Mit der Entdeckung neuer Welttheile drang sie auch in diese ein, und hat seitdem nicht aufgehört in ihnen fortzuschreiten und die Segnungen des Evangeliums überallhin zu verbreiten. So gingen die Weissagungen in Erfüllung, worin Christus die Verbreitung seines Evangeliums in der ganzen Welt und die unvergängliche Dauer seiner Kirche voraus verkündet hat, aber auch die Verheißung eines bleibenden und fortwährend wirkenden göttlichen Beistandes wird man darin erfüllt finden, wenn man die Gefahren bedenkt, welchen das Christenthum im Laufe so vieler Jahrhunderte ausgesetzt war, Gefahren nicht bloß von äußern Feinden, sondern noch vielmehr solchen, welche ihm von innen aus seinen eigenen Kreisen erwuchsen, aus den Spaltungen ganzer Parteien, aus den Verirrungen und dem Abfall so vieler Individuen und Parteistifter, jetzt aus der trägen Lauigkeit, jetzt aus dem hochmüthigen Indifferentismus ganzer Zeitalter; wahrlich, ohne das Fortwirken jenes mächtigen Geistes, der das Christenthum siegreich über alle seine Feinde in die Welt eingeführt, wäre es ihm nicht möglich gewesen sich in der Welt zu erhalten. Endlich — und auch dieses ist ein großes Moment — wie Vieles und Großes, was Menschenhände gebauet, ist in der gleichen Zeit neben dem Christenthum untergegangen? Große Völker und Staaten sind verschwunden, und neue haben sich an ihrer Stelle erhoben, glänzende Throne wurden umgestürzt und berühmte Herrschergeschlechter starben aus, auf dem Gebiete menschlicher Weisheit hat ein System das andere verdrängt, und ein Irrthum den andern aufgehoben; alle diese Herrlichkeiten der Welt, alle diese menschlichen Erfindungen hat das Christenthum überdauert. Muß es nicht wie in seinem Ursprung eine Offenbarung so in seiner Fortdauer ein Werk Gottes sein? [v. Drey.]

Offenbarung Johannis, s. Apocalypse.

Offene Schuld, s. Confiteor.

Offertorium, s. Messe.

Officia curata, non curata etc., s. Kirchenamt.

Official, Officialat. Der Name Officialis kommt schon im zwölften Jahrhunderte vor (z. B. c. 3. X. De instit. III. 7; Conc. Rothomag. an. 1189. c. 4) und bezeichnete anfangs wohl überhaupt einen Beamten, dem ein höherer Kirchenoberer einen Theil seiner Amtsgeschäfte übertragen hatte. So hieß z. B. nicht nur der Archidiacon ein Officialis (episcopi), sondern auch der vom Archidiacon selbst wieder bestellte Unterbeamte ein Officialis oder Vicarius (archidiaconi). Eine specifische Bedeutung aber erhielt der Name Official vom 13ten Jahrhundert an, als die Bischöfe, um den anmaßlichen Bestrebungen der Archidiaconen selbst (s. diesen Art. Bd. I. S. 405 f.) geeignete Schranken zu setzen, sich besondere Stellvertreter, genannt Officiales oder Vicarii episcoporum erwählten, und zwar theils solche, welche in bestimmten Districten der Diöcese den Archidiaconen coordinirt und mit diesen concurrirend die niedere bischöfliche Gerichtsbarkeit ausübten (Officiales foranei); theils solche, welche die der Jurisdiction des Archidiacons entzogenen wichtigeren Gegenstände nomine episcopi in erster Instanz entschieden, und zugleich die von den Archidiaconen und Officicalibus foraneis erstrichterlich decidirten Sachen in zweiter Instanz aburtheilten (Officiales principales). Vgl. Clem. c. 2. De rescript. I. 2. In der Folge gingen jedoch jene Officiales foranei oder Bezirksvicare, da sie seit der immer größeren Beschränkung und endlichen Aufhebung der Archidiaconen ihren ursprünglichen Zweck, nämlich die letzteren zu paralysiren, verloren hatten, allmählig wieder ein. Der Officialis principalis oder generalis dagegen hatte nunmehr allein die ganze bischöfliche Jurisdiction im weiteren Sinne, mit Ausnahme einiger besonders wichtiger Fälle, unter sich; oder es wurde bisweilen neben ihm noch ein besonderer Vicarius generalis, als Gehilfe und Stellvertreter

des Bischofs in spiritualibus eingesetzt (vgl. Sext. c. 3. De temp. ord. I. 9). Indeß wurden seit dem 15ten Jahrhunderte meistens beide Behörden in Einem Individuum vereiniget, welches daher auch bald Official, bald Generalvicar hieß, so daß seitdem beide Namen identisch gebraucht wurden und noch heutzutage vielfach verwechselt werden. So z. B. führt der für Oldenburg aufgestellte und unmittelbar unter dem Bischofe von Münster stehende Generalvicar zu Vechta den Namen „Official" (Oldenb. Verord. v. 5. April 1831. § 3). In gar manchen Diöcesen blieben jedoch die Aemter des Generalvicars und Officials neben einander bestehen, und sind auch noch gegenwärtig, namentlich in jenen Ländern, wo (wie z. B. in Bayern) die Cognition und Entscheidung der Ehestreitsachen der bischöflichen Jurisdiction belassen ist, in der Art gesondert, daß dem Generalvicar (s. d. Art. Bd. IV. S. 406 ff.) die ganze ordentliche Jurisdiction des Bischofs, mit alleiniger Ausnahme der Ehestreitsachen, diese letzteren aber dem Official übertragen sind. Heutzutage steht übrigens dem einen wie dem anderen ein aus mehreren Domcapitularen constituirtes Rathscollegium zur Seite, das sogenannte Generalvicariat unter dem Vorsitz des Generalvicars, und das Officialat oder Ehegericht unter der Direction des vorsitzenden Officials. Dieses bischöfliche Officialat heißt häufig auch Consistorium (s. den Art. Consistorien, päpstl. u. bisch., Bd. II. S. 821), und bildet in Verbindung mit dem Generalvicariate das Plenum des bischöflichen Rathes oder das Ordinariat. Vgl. hierzu d. Art. Metropoliticum. [Permaneder.]

Officium divinum, etc., s. Brevier.

Og (עוֹג, mit dunkler Ableitung: Gesenius thes. s. v. combinirt ענק, „Langhals," die Enakim), der König der nördlichen Hälfte des großen amoritischen Doppelreiches, über dessen südliche Sihon regierte, beherrschte ein Gebiet, das vom Hermon bis an den Jabok und vom Jordan bis Salcha reichte. Sechzig feste Städte, umschlossen von hohen Mauern, zählte das Land, ohne die offenen Flecken, die „sehr zahlreich waren (Deut. 3, 5)." Wenn Og gewöhnlich „König von Basan" heißt, so steht nur ein Theil seines Gebietes für das Ganze, indem er auch das nördliche Gilead beherrschte. Nachdem die Israeliten unter Moses das südliche Amoriterreich erobert hatten, wandten sie sich auch dem nördlichen zu, schlugen den König Og bei Edrei, eroberten sein Land, tödteten seine Einwohner und vertheilten es unter sich. Manasse erhielt den nördlichen, Ruben den südlichen, Gad den mittleren Theil der jetzt vollständig eroberten Ostjordanebene, so weit sie im Besitze der alten Cananäer gewesen war. Og war „vom Ueberreste der Rephaim (Deut. 3, 11)," welche in der ältesten Zeit das ganze Ostjordangebiet inne hatten, bis sie theils von den Ammonitern und Moabitern, theils von den Amoritern verdrängt, vertilgt oder unterjocht wurden. Weil die Amoriter mit den Rephaim dem gemeinsamen Stamme der Ureinwohner Canaans angehören, mögen sich beide leicht vermischt haben, so daß Og selbst dem Riesengeschlechte der (nun überall hin zersplitterten) Rephaim angehören konnte. Sein eisernes (Todten-) Bett ward in Rabbath Ammon gezeigt, „neun Ellen war seine Länge und vier seine Breite," nach Ritter (Erdbeschr. XV, 121) vielleicht ein basaltischer Sarcophag, wie noch heute viele Riesengräber im Lande gezeigt werden. [Schegg.]

Ohrenbeicht, s. Beicht.

Okenski, Anton Onuphrius, Bischof von Posen (1780—1793), hatte abermals zur Wiederherstellung der Domkirche, welche 30. Sept. 1772 bis auf die nackten Mauern abgebrannt war, große Opfer zu bringen; außerdem vermehrte er bedeutend die Einkünfte des Clericalseminars, dessen Leitung er den Priestern der Mission übertrug, indem er nicht nur die Schulzerei in dem bischöflichen Dorfe Grodnica, sondern auch drei früher dem Jesuiten-Collegio gehörigen Dörfer Bielawy, Januszavice und Zemsko, welche nach Aufhebung des Ordens den Bischöfen von Posen zu frommen Zwecken überlassen worden waren, dem Clericalseminar zu dessen besserer Dotation überwies.

Olaf, der Heilige, s. Normannen.

Olaf Trygweson, s. Normannen.

Olden Barneveld, s. Barneveld.

Oldoin, Augustin, ein um die Geschichte verdienter Jesuit, wurde zu Spezza im Genuesischen geboren 1601 und starb gegen Ende des 17ten Jahrhunderts zu Perugia. Sein Hauptwerk ist: Vitae et res gestae Romanorum Pontificum et Cardinalium usque ad Clementem XI Alphonsi Ciaconii et aliorum opera descriptae, ab Augustino Oldoino recognitae et ad IV tomos productae, tomi IV, Romae 1677, fol. Beiträge zur Geschichte der Päpste lieferte er in zwei andern Schriften, welche den Titel führen: Athenaeum Romanum, in quo Pontificum et Pseudopontificum necnon Cardinalium et Pseudocardinalium scripta exponuntur, Perusiae 1676. — Catalogus eorum, qui de Romanis Pontificibus scripserunt, Francf. 1732. Außerdem schrieb er noch: Index autorum, qui in s. Bibliorum volumina scripserunt, Perusiae 1680. — Clementes, titulo sanctitatis illustres. — Athenaeum Augustum, in quo Perusinorum scripta exponuntur, Perusiae 1678. — Athenaeum Ligusticum sive syllabus scriptorum Ligurum necnon Sarzanensium ac Cyrenensium reipublicae Genuensis subditorum, Perusiae 1680. — Difficultates grammaticales, in ital. Sprache, Ancona 1637. In Manuscript hinterließ er: Catalogum italorum auctorum, indicem universalem scriptorum, hagiologiam. S. Jöchers Lexicon, Encyklop. von Ersch und Gruber.

Olevian, Caspar, war geboren zu Trier im Jahre 1536, Sohn des Bäckerzunftmeisters Gerhard Olevian und der Anna Sinzig, und hat sich in den Wirren des Reformationszeitalters als einer der ersten Prediger und Beförderer des Calvinismus in Teutschland, zu einer Zeit, wo dieser in dem teutschen Reiche noch keinerlei Annahme gefunden hatte, einen Namen gemacht. Seinen ersten Unterricht erhielt er in verschiedenen Pfarr- und Klosterschulen seiner Vaterstadt, wurde dann aber schon als ein Knabe von 13 Jahren nach Paris geschickt, dann auf die Schulen zu Orleans und Bourges, um sich auf die weltliche Rechtswissenschaft zu verlegen. Während seines mehrjährigen Aufenthaltes in diesen Städten, namentlich in den beiden letztern, wurde er mit den Religionsneuerungen Calvins bekannt, und hielt sich schon heimlich zu den „Hugenotten"; und obgleich er sich 1557 zum Doctor des weltlichen Rechts hatte promoviren lassen, so hat er doch, in dem Augenblicke einer Todesgefahr, wie sein Biograph erzählt, in die er dadurch gerathen, daß er einen Sohn des Pfalzgrafen Friedrich III. aus der Loire zu retten versuchte, durch ein Gelübde sich entschlossen, eine andere Laufbahn zu ergreifen, indem er sich vornahm, wenn Gott ihn aus der Noth erretten würde, „seinem Vaterlande das Evangelium zu predigen, falls er dazu berufen würde." Nach diesem Vorgange verlegte er sich auf die hl. Schrift, las die Werke Calvins, begab sich dann nach Genf, pflog persönlichen Umgang mit Calvin, mit Beza, dann zu Zürich mit Bullinger, Pet. Martyr und Farel, hat sich ganz die calvinischen Lehrmeinungen angeeignet, und ist sodann als Schüler und Freund Calvins und eifriger Anhänger des Calvinismus 1559 nach Trier zurückgekehrt. Auf eine Berufung zum „Prediger des Evangeliums" konnte er sich nun allerdings in der Stadt des geistlichen Churfürsten keine Rechnung machen. Er bediente sich daher, nach dem Beispiele vieler Schweizer Reformatoren, des Kunstgriffes, daß er sich von dem Stadtmagistrate an einer Schule anstellen ließ zur Unterweisung der Jugend in weltlichen Wissenschaften, benützte aber schon sofort in den ersten Wochen diese seine Stellung dazu, statt Grammatik, Rhetorik u. dgl. vorzutragen, der Jugend seine neuen Religionsmeinungen beizubringen. Die Abwesenheit des Churfürsten Johannes von der Layer, der sich mit den meisten seiner Räthe auf dem Reichstage zu Augsburg befand, ermuthigte ihn zu dem weitern Schritte, öffentlich als Prediger des Calvinismus vor der Trier'schen Bürgerschaft aufzutreten. Einer der Bürgermeister der Stadt, etliche Rathsherren schlugen sich auf die Seite Olevians, wogegen eine große

Majorität im Rathe Entfernung des unberufenen Predigers forderte; des Friedens wegen wurde der Minorität zugestanden, die Angelegenheit auch zur Abstimmung unter den Zünften kommen zu lassen; aber auch hier ist Olevians Religionsneuerung entschieden durchgefallen, indem nur drei Zünfte, jedoch auch diese nicht einstimmig, für dieselbe, eilf Zünfte dagegen und für Verbleiben bei dem alten katholischen Glauben sich ausgesprochen hatten. Die kleine neuerungssüchtige Partei, obgleich sie selber auf Abstimmung im Rathe und in den Zünften gedrungen hatte, erkannte das Resultat, als es gegen sie ausgefallen war, nicht an, nahm jetzt ihre Zuflucht zu betrügerischen Mitteln, indem ihr Führer im Rathe, Peter Steuß, eine Protestation einreichte, mit der Berufung, daß in Gemäßheit des Religionsfriedens (von 1555) es Jedem frei stehe, sich zu der augsburgischen Confession zu bekennen. In Wahrheit aber hatte Olevian durch sein Predigen eben jenem Religionsfrieden gröblich zuwider gehandelt, indem er ein Schüler und Anhänger Calvins, den Calvinismus predigte, der in jenem Religionsfrieden nicht einbegriffen war, indem derselbe ausdrücklich nur das katholische und das lutherische (augsburgische) Bekenntniß im teutsch-römischen Reiche anerkannte und jedes andere förmlich ausschloß, und weil die Stadt Trier nicht reichsunmittelbar war, also ohne Einwilligung ihres Landesherrn, des Churfürsten, nicht einmal die augsburgische Confession annehmen durfte. Aus diesem Grunde und weil die Häupter der Religionsneuerung vermittels rebellischer Handlungen gegen den Churfürsten ihrer Sache Eingang und Geltung zu Trier zu verschaffen gesucht hatten, ließ dieser gerichtliche Verfolgung gegen Olevian und die Hauptführer der Religionsneuerung einleiten, während er die unwissend Verführten unter der Bürgerschaft durch Darlegung der Bestimmungen des Religionsfriedens und der Unrechtmäßigkeit ihres Thuns, wie auch der gesetzlichen Folgen, die ihr Verharren auf der Neuerung für sie haben müsse, indem er das Recht habe, sie zur Auswanderung anzuhalten, zum Gehorsam zurückzubringen suchte. Während der langwierigen Verhandlungen zwischen dem Stadtrathe und dem Churfürsten wußten die Anhänger Olevians Mißtrauen unter der Bürgerschaft gegen die Absichten des Churfürsten anzufachen, als wolle er der Stadt ihre Gerechtsame und Freiheiten schmälern, und suchten die sämmtlichen benachbarten lutherischen Fürsten in ihr Interesse zu ziehen, daß dieselben, im Widerspruche mit dem Religionsfrieden, durch Gesandte ihrer Sache Schutz gegen ihren Landesherrn angedeihen lassen sollten; und sicher würde die Aufregung noch schlimmer und die Unterdrückung derselben dem Churfürsten schwieriger geworden sein, wenn nicht jene Gesandten der lutherischen Fürsten sich an Ort und Stelle überzeugt hätten, daß Olevians Anhänger sich offenbar rebellischer Handlungen gegen ihren Landesherrn schuldig gemacht hatten, und daß es nicht die augsburgische Confession, sondern Calvins Lehre sei, welche Olevian predige. Nach diesen Entdeckungen legten sie dem Churfürsten keine weitern Schwierigkeiten mehr in den Weg, und machte dieser nunmehr Gebrauch von seinem Rechte, indem er die bei der Religionsneuerung verharrenden Bürger zur Auswanderung aus der Stadt und dem Erzstifte anhielt. Bald nach dieser Ausweisung finden wir Olevian als Professor der Theologie an der Universität zu Heidelberg und als Prediger; denn eben zu Ende desselben Jahres, wo jene Vorgänge in Trier stattgefunden hatten (1559), war Friedrich III., Churfürst von der Pfalz, vom Lutherthum zum Calvinismus übergetreten, machte von seinem Reformationsrechte Gebrauch, indem er die lutherischen Professoren und Prediger entfernte und Theologen des calvinischen Bekenntnisses, und unter diesen auch Olevian, an ihre Stellen einsetzte (1561). Er war es nun, der mit dem, ebenfalls wegen seines Calvinismus aus Breslau vertriebenen, Zacharias Ursinus den bekannten „Heidelberger Katechismus," eine Bekenntnißschrift des Calvinismus, ausarbeitete, der 1563 zum ersten Mal erschienen ist. Vierzehn Jahre hindurch wirkte nun Olevian zu Heidelberg als Professor der Theologie, als Prediger und Rathgeber des Churfürsten zur Durchfüh-

rung der kirchlichen Reformen im Sinne der Lehren und Einrichtungen Calvins. Indessen trat unter dem nachfolgenden Churfürsten, Ludwig, ein neuer Religionswechsel in der Churpfalz ein, indem dieser Fürst zum Lutherthum zurückkehrte, die calvinischen Theologen wieder ihrer Stellen entsetzte und des Landes verwies (1575). Olevian hielt sich nunmehr eine Zeit lang in Holland auf, lernte dort den Prinzen Johann von Nassau-Katzenellenbogen, einen Anhänger des Calvinismus, kennen; und als dieser 1577 die Regierung von Nassau angetreten hatte, berief er den Olevian als Professor und Prediger nach Herborn (1584), wo er auch 1587 gestorben ist. Was Olevians Charakter angeht, so hat selbst sein treuester Freund, Theod. Beza (s. d. A.), der selber von dem Lutheraner Heßhus ein „wildes Thier" genannt wurde, große Heftigkeit und ungestümen Feuereifer in ihm gefunden, Eigenschaften, die bei Calvins und Beza's Schülern gewöhnliche Erscheinungen waren, und denen daher auch in Bezug auf Olevian die alles Maß übersteigende Gehässigkeit des Heidelberger Katechismus in der Frage von dem Meßopfer, das als eine „vermaledeite Abgötterei" bezeichnet wird, zuzuschreiben ist. Olevian hat auch verschiedene Schriften hinterlassen, die zum Theil während seiner Lebzeiten, zum Theil erst nach seinem Tode erschienen sind; dieselben bestehen größtentheils aus Predigten und Noten zu den apostolischen Briefen; insbesondere hat er sich in mehreren Schriften die unfruchtbare Mühe gegeben, Luthers Lehre von dem Abendmahle mit den reformirten Kirchen zu vereinigen. (Siehe Caspar Olevian oder der Calvinismus in Trier im Jahre 1559 von J. Marx. Mainz 1846.) [Marx.]

Olga, s. Helena.

Olier, Johann Baptist, Stifter und erster Vorsteher des Seminars von St. Sulpice zu Paris, Sohn eines k. Requetenmeisters, wurde 1608 zu Paris geboren und machte seine Studien an der Sorbonne. Von einer Reise nach Rom und Loretto zurückgekehrt, verband er sich mit dem hl. Vincenz von Paul, und diese Verbindung inspirirte ihm die Idee, in der Auvergne, wo seine Abtei Pébrac lag, Missionen zu halten. Er that dieses mit glücklichem Erfolg und machte 1638 eine Reise in die Bretagne, um die Nonnenklöster zu reformiren. Seine Verdienste wollte der Cardinal Richelieu mit dem Bisthum Chalons sur Marne belohnen, allein Olier schlug das Anerbieten aus, denn er hatte bereits den Plan gefaßt zur Bildung des Clerus ein Seminar zu errichten, nahm dagegen 1642 die Parochie von St. Sulpice zu Paris als Mittel zur Erreichung seines Zweckes an. Diese Pfarrei befand sich damals in einem sehr entsittlichten Zustande. Olier berief Geistliche zu sich, mit denen er seit 1641 zu Vaugirard ein gemeinschaftliches Leben geführt, und ihrem gemeinsamen eifrigen Wirken gelang es bald, die Pfarrei zu einer der besten in Paris umzuwandeln. Namentlich arbeitete Olier mit großem Erfolg dem Duelle entgegen und vermochte es über Viele, daß sie öffentlich in der Kirche gelobten, weder Jemanden zum Zweikampf aufzufordern, noch eine Forderung dazu anzunehmen. Inzwischen nahm die Zahl der Geistlichen, mit denen er sich bei seinen Arbeiten umgab, sehr zu, so daß er seinen Plan der Gründung eines Seminars realisiren konnte; zugleich baute er eine neue Kirche des hl. Sulpitius. Ein Theil seiner Geistlichen hatte die Direction des Seminars, die andern hatten die gottesdienstlichen und seelsorglichen Functionen zu verrichten, Alle mit einander lebten unter Oliers Leitung in Gemeinschaft. So entstand die Congregation von St. Sulpice, welcher es bis auf die Gegenwart herab nie an Mitgliedern fehlte, obgleich die Besorgung der Pfarrei, das Seminar von Paris und andere von den Sulpitianern geleitete Seminäre viele Geistliche in Anspruch nahmen; selbst unter den Stürmen der Revolution erhielt sich die Congregation. Im J. 1652 legte Olier die Pfarrei nieder und zog sich in sein Seminar zurück, das er bis zu seinem Tod 1657 leitete. Außer dem Seminar zu Paris gründete er in mehrern andern Diöcesen ähnliche Anstalten, eines sogar zu Montreal in Canada, wohin er zur Bekehrung der

Heiden Missionäre gesendet hatte, und wie sein Freund und geistlicher Vater, der hl. Vincentius von Paul, so stiftete auch er Schulen, Waisenhäuser und Gesellschaften zur Unterstützung der Armen und Kranken. Man hat von ihm einige ascetische Schriften und mehrere Briefe; letztere erschienen zu Paris 1674. S. Fellers Dict. hist. und die Encyklopädie von Ersch und Gruber. [Schrödl.]

Oliva, Alexander, General des Augustinerordens, später Cardinal, geboren zu Sassoferrato von armen Eltern, betrieb seine Studien zu Rimini, Bologna und Perugia mit vorzüglichem Fortgange, tradirte am letztern Orte die Philosophie und Theologie. Auch predigte er mit Beifall in den ersten Städten Italiens. Seine Wissenschaft und Tugend, sowie seine außerordentliche Bescheidenheit, welche ihn inmitten der Beifallsbezeigungen von allen Seiten her niemals verließ, gewannen ihm die Freundschaft und Hochachtung von Pius II., welcher ihn mit dem Purpur beehrte und zum Bischof von Camerino ernannte. Dieser Papst verwandte ihn zu mehreren wichtigen Sendungen, welche der Betraute mit eben so viel Geschick als Klugheit vollbrachte. Dieser berühmte Cardinal starb zu Tivoli am 22. Juli 1463 im Alter von 55 Jahren. Seine Schriften: 1) De Christi ortu sermones centum, 2) De coena cum Apostolis facta, 3) De peccato in Spiritum sanctum — sind Denkmale seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit. Im Leben zeichnete sich Oliva durch einen ungemein sanften Charakter aus. — 2) Oliva, Anellus, ein Jesuit, geboren zu Neapel 1574, war von 1597 an Missionär in Indien, und starb 1642 zu Linna. Er schrieb in spanischer Sprache die Lebensbeschreibungen mehrerer berühmter Mitglieder seines Ordens in der Provinz Peru; so wie eine Geschichte des Peruanischen Reiches und die Fundation der Gesellschaft Jesu in demselben; doch sind beide letztere Werke im Drucke nicht erschienen. — 3) Oliva, Hieronymus, ein italienischer Mönch vom Orden des hl. Hieronymus zu Cremona, lebte um 1461, und schrieb Expositiones super praecepta decalogi, conciones etc. — 4) Oliva, Johann Paul, ein Jesuit, 1600 zu Genua von hoher Familie entsprossen, welche dieser Republik schon mehrere Dogen gegeben, erwarb sich in den ersten Städten Italiens den Ruhm eines ausgezeichneten Kanzelredners. Er predigte mit hohem Beifalle vor den Päpsten Innocenz X., Alexander VII., Clemens IX. und Clemens X. Im J. 1664 ward er zum General seines Ordens gewählt, und starb zu Rom 1682, 82 Jahre alt. Man besitzt von ihm eine Sammlung geschätzter Briefe in italienischer Sprache, welche zu Rom in 2 Bänden in 4. herauskamen. Seine conciones in s. Palatio apost. erschienen in 3 Folianten; ferner hat man von ihm sermones 56 Romae variis in locis habitos; sermones s. ad hortationes domesticas in 6 Theilen. Seine Reden zeugen von seiner Beredtsamkeit. Seine Commentare über verschiedene Bücher der hl. Schriften erschienen zu Lyon 1664 in 4. und 1679 in 2 Foliob. — 5) Oliva, Johann, 1689 zu Rovigo im Venetianischen geboren, ergriff den geistlichen Stand, und ward Priester im J. 1711. Seine Neigung und sein entschiedenes Talent für die Literatur verschafften ihm die Stelle eines Professors der Humaniora in Asolo, welche er acht Jahre lang begleitete. Er war Mitglied der französischen Academie, kam 1715 nach Rom, wo er von Clemens XI. gut aufgenommen ward. Nach dem Tode dieses Papstes ward er Secretär des Conclave, eine Stelle, die ihm die Bekanntschaft mit Cardinal Rohan verschaffte, welcher ihn lieb gewann, und ihn 1722 zu seinem Bibliothecar machte. Der Cardinal konnte sich zu seiner Wahl nur Glück wünschen. Seine Bibliothek ward sofort der Mittelpunct der Erudition, und die Zufluchtsstätte auswärtiger Gelehrten. Unausgesetzte Anschaffungen während eines Zeitraums von 36 Jahren steigerten das dem unermüdlichen Abbé Oliva anvertraute literarische Depot bis zu einem staunenswerthen Reichthume. Er war dessen Conservator bis zu seinem im J. 1757 am 19. März erfolgten Tode. Seiner fleißigen und gelehrten Feder verdankt man folgende Schriften: 1) Eine lateinische Rede, die er im Collegium zu Asolo hielt; über die Nothwendigkeit, das Studium der alten Münzen mit der eigentlichen Geschichte zu ver-

binden. 2) Eine Abhandlung über die Weise, wie sich die Wissenschaften bei den Römern Eingang verschafften, und über die Ursachen des Verfalls bei denselben. 3) Eine andere Abhandlung über ein Monument der Göttin Isis. Diese drei Schriften erschienen zu Paris (bei Martin) 1758 in 8. unter dem Titel: Verschiedene Schriften des Abbé Oliva. 4) Eine Ausgabe von einem Manuscript Silvestri's über ein altes Monument von Castor und Pollux, mit dem Leben des Verfassers. 5) Eine Edition (in 4) mehrerer Briefe von Poggi, die früher noch nicht erschienen waren. 6) Einen handschriftlichen Catalog über die Bibliothek des Cardinals Rohan, in 25 Folioblättern. 7) Eine lateinische Uebersetzung einer Abhandlung des Abbé Fleury über die Einrichtung der Studien. Auch fertigte Oliva eine französische Uebersetzung von Lacelloti's Buch: Les impostures de l'histoire ancienne et profane, Londres 1770 12. 2 Thle. 500 S.; ferner eine Uebersetzung von Cicero's Schrift: Tusculane de Ciceron sur le mepris de la mort. Paris 1732 12. Auch hat man von ihm eine dissertatio ludicra de antiqua in Romanis scholis grammaticorum disciplina. Venet. 1718. — 6) Oliva, Nicolaus, ein Franciscaner von Bitonta, aus Umbrien, ward Custos des Klosters zu Assisi, und Prior des Convents zu Venedig, schrieb propositiones theologicas super Evangelia totius anni in 2 Vol. und starb 1526. — 7) Oliva, Nicolaus, ein Augustiner aus Prato im Florentinischen, ein Mann von großer Gelehrsamkeit, ward Ordensgeneral und 1677 Bischof von Cortona, wo er 1684 starb. Ughell. It. sacr. — 8) Oliva, auch Olivi, Peter Johann, ein französischer Franciscaner von Serignan in der Diöcese Beziers, geboren 1247, ward von seinen Eltern für den Minoriten-Orden bestimmt. Er wurde zu Paris Baccalaureus der Theologie, und galt als ein gelehrter und heiliger Mann. Er war ein Eiferer für das Princip der Armuth und Eigenthumslosigkeit. Die Religiosen seines Ordens wollten sich das Joch, das er ihnen aufzulegen gesonnen war, nicht gefallen lassen, und späthten deßhalb in seinem Tractate „über die Armuth", und in seinem „Commentar über die Apocalypse" nach Irrthümern, und glaubten auch deren mehrere gefunden zu haben, über welche sie ihn anklagten. Seine Schriften wurden 1282 der Universität zu Paris zur Untersuchung übergeben, 1292 mußte deßwegen Olivi vor dem Generalcapitel zu Paris erscheinen. Hier vertheidigte er seine Lehre so, daß seine Ankläger schweigen mußten. Olivi starb zu Narbonne 1297 im Rufe der Heiligkeit. Von seinem Kloster zu Beziers, wo Oliva lange Zeit lebte und lehrte, führte er auch manchmal den Beinamen Biterensis, und von seinem Geburtsorte den Beinamen de Serignano. Daß Olivi im Leben verfolgt wurde, dazu gaben allerdings seine oft wenig gemäßigten kühnen Meinungen und Grundsätze Anlaß, weßhalb er schon auf dem Generalcapitel zu Straßburg im J. 1282 als ein unruhiger Kopf und Ketzer angeklagt wurde. In seinem Commentar über die Apocalypse geißelte er die Geistlichen, und sprach vielleicht zu einseitig vom Lobe der seligsten Jungfrau Maria; seinen Ordensstifter verehrte er als ein übermenschliches Wesen und behauptete, der Papst dürfe an der Regel des hl. Franciscus ebensowenig etwas ändern, als am Evangelium; dieselbe sei ganz buchstäblich von Christus und den Aposteln beobachtet worden. An Olivi schlossen sich alle Vertheidiger der strengsten Armuth an, und die Franciscaner in der Provence, welche zu den Spiritualen gehörten, schlossen sich mit ihm zu einer Gesellschaft, der sog. Congregation von Narbonne, zusammen. Papst Nicolaus IV., bei welchem von Seite des größeren Theils des Ordens Beschwerde über diese Verfechter der äußersten Strenge eingelaufen, mahnte zur Mäßigung, die aber von manchen Anhängern Olivi's verweigert ward. Olivi selbst hatte sich, wie bemerkt, über seine Grundsätze gut zu vertheidigen gewußt, und war während der spiritualistischen Händel zu Narbonne gestorben. Trotz des Heiligen-Geruches, der sein Grab umgab, fuhren seine Gegner fort, ihn als Ketzer zu betrachten, und setzten es bei dem General Johann de Muro durch, daß den Ordensbrüdern das Lesen seiner Schriften verboten, und die Auslieferung derselben befohlen wurde.

Mehrere Zuwiderhandelnde wurden in's Gefängniß geworfen. Erst Papst Sixtus IV. hat jenes Verbot aufgehoben und erklärt, daß in Olivi's Schriften nichts gegen den Glauben und die guten Sitten Verstoßendes enthalten sei. Bis dahin ließen einzelne Theologen nicht ab, mit Auszügen aus seinen Schriften, besonders aus der Postille über die Apocalypse, hervorzutreten, und den Verfasser irriger Sätze, und selbst grober Angriffe gegen den apostolischen Stuhl und die römische Kirche zu beschuldigen. Das Buch, welches diese irrigen Artikel enthielt, verdammte der Papst 1326; die Gebeine des Verfassers mußten ausgegraben und verbrannt werden (Rayn. ad ann. 1325. n. 20). Aus dem Buche „von dem Lobe der seligen Jungfrau" wurden dem Verfasser schon 1278 anstößige Meinungen von derselben vorgeworfen, und der General des Ordens, Hieronymus von Ascoli, nöthigte ihn daher, das Buch selbst zu verbrennen (Wadding in script. ordin. Minor.). Einer der eifrigsten Vertheidiger Olivi's nach dessen Tode ward sein Schüler und Ordensgenosse Ubertino von Casale, der seinen Lehrer besonders gegen die Beschuldigung, als habe er in der Babylonischen Hure der Offenbarung Johannis die römische Kirche erkannt, kräftig in Schutz nahm. Olivi's Schriften sind zahlreich gewesen; da er aber stets mit der üblen Nachrede der Ketzerei zu kämpfen hatte, so wurden manche vernichtet, manche unter den Handschriften öffentlicher Bibliotheken aufbewahrt. Außer den bereits aufgeführten Schriften schrieb Olivi noch viele andere Werke philosophischen, exegetischen, dogmatischen, ascetisch-mystischen Inhalts; so die Quaestiones et tractatus logicales; postillas super Genesin, in XII. Prophetas minores, super 4 Evangelia, in Epistolas canonicas; tractatus de Sacramentis; postill. sup. libr. B. Dionysii de Angelica hierarchia; Exposit. regulae FF. Minorum; quaestion. disput. de Papae et Concilii auctoritate; ein Werk betitelt: Miles armatus, ein anderes: Exercens genannt. Vgl. Schröckh, Kirchengesch. XXVII. Bd. S. 493 ff. [Dür.]

Olivetaner, s. Benedictinerorden Bd. I. S. 792. und Francisca Romana. Bd. IV. S. 126.

Olmütz, Erzbisthum. Einer der frühesten Apostel der Mähren war der Bischof Urolf von Passau, der im Anfange des neunten Jahrh. bei ihnen predigte und vom Papste zur Würde eines Metropoliten von Lorch erhoben (s. Passau, Bisthum) auch über Mähren gesetzt wurde, für welches er zwei Bischöfe einsetzte (zu Neutra und Specolunum oder Spiculojulium, Iglau oder Olmütz?). Indeß gingen diese Bisthümer nach Urolfs und deren Inhaber Tod wieder ein. Nachher wurde Mährens großer Apostel, der hl. Methodius (s. d. Art.), der seit 863 in Mähren wirkte, vom päpstlichen Stuhle zum Metropoliten über Mähren aufgestellt; Wiching, ein Teutscher, einer der vorzüglichsten Geistlichen des Methodius, ward Bischof von Neutra. Nach dem Tode des Methodius und der Resignation Wichings hatte Mähren keinen eigenen Bischof, bis der Mährenfürst Moymar es bei dem Papste Johann IX. durchsetzte, daß für Mähren ein eigener Metropolit und zwei Bischöfe ordinirt wurden, wogegen, als einen Eingriff in die Rechte des Bischofes von Passau, die Erzbischöfe von Mainz und Salzburg, Klage führten (900). Im J. 906—908 wurde das mährische Reich vernichtet; seitdem findet sich 30 Jahre lang keine Spur mehr eines mährischen Bisthums. Erst der Bischof Gerhard von Passau, den Papst Leo VII. zum Metropoliten von Lorch erhob und Papst Agapetus II. mit dem Recht über Mähren begabte (946), setzte einen eigenen Bischof für Mähren ein, Sylvester mit Namen, welcher bis um 966 der Kirche in Mähren vorstund und als der erste Bischof von Olmütz genannt wird, weil vermuthet wird, daß er hier seinen Sitz gehabt habe. Da Mähren als Nebenland an Böhmen gekommen war, und der Herzog von Böhmen — welches Land seit der spätern Zeit des hl. Methodius allmählig, besonders von Regensburg aus, zum Christenthum, wenn auch noch nicht ganz, gebracht worden war — damals damit umging, für Böhmen und Mähren einen eigenen zu Prag residirenden Bischof zu erlangen, so wurde dem Bischofe Sylvester kein Nachfolger gegeben, und somit

stand mit Böhmen auch Mähren bis zum J. 973 unter der Obsorge und Jurisdiction der Bischöfe von Regensburg. Im J. 973 fand die Einsetzung des ersten Bischofes von Prag, Dietmars, Statt; so wurde jetzt Mähren mit dem Bisthum Prag vereiniget. Als aber der berühmte Passauer Bischof Pilgrin (s. Art. Passau) von Papst Benedict VII. wieder zum Metropoliten von Lorch erhoben worden war (975), bewirkte er vermöge der dadurch wieder erweckten Metropolitanrechte über Mähren, daß, da Böhmen und Mähren ohnehin für den einzigen Bischof von Prag zu groß waren, für Mähren etwa um 979 wieder ein eigener Bischof, Wratislaus, eingesetzt wurde. Doch, nachdem Wratislaus schon um 981 gestorben war, vereinigte der hl. Adalbert, der zweite Bischof von Prag (s. d. Art.), Mähren wieder mit der Diöcese Prag, bis endlich im J. 1063 mit Zustimmung des Bischofes Severus von Prag ein eigenes Bisthum für Mähren nicht bloß mehr vorübergehend, sondern für die Dauer errichtet, dazu ein Canonicus von Prag, Johann, ernannt und derselbe zu Mainz vom Erzbischof Sigfrid consecrirt wurde. Dieß ist das Bisthum Olmütz, welche Stadt, nachdem Bischof Andreas von Daubrawitz im J. 1092 von Poleschowitz nach Olmütz gezogen war, der feste bischöfliche Sitz wurde und dem Bisthum seinen Namen verlieh. — Reihenfolge der Bischöfe von Olmütz seit 1063. Der genannte Bischof Johann I. (al. II.), vor dem Episcopat Canonicus zu Prag, † 1086; Andreas von Daubrawitz, † 1096; Peter I., Regular-Canoniker aus dem Stifte Strahof, welches 150 Jahre nacheinander dem bischöflichen Stuhle zu Olmütz seine Hirten gab, † 1104; Johann II. (al. III), Käufer Kremsiers, † 1126, Heinrich Zdik, ein sehr frommer, wohlthätiger und für die Hebung des Hochstifts bedachter Prälat, † 1150; Johann III. (IV.), † 1157; Johann IV. (V.), ein sehr kluger, freigebiger und wohlwollender Herr, † 1172; Dietleb, † 1181; Peregrinus, unbescholten und fromm, † 1185; Kayn, gerühmt wegen seiner Gastfreundlichkeit, Freigebigkeit und seiner Predigten, † 1194; Engelbert, ein Brabanter, von Fürsten und Großen sehr geachtet wegen seiner Weisheit, † 1199; Johann V. (VI.) Bawor von Strakoniz, der letzte der aus dem Stifte Strahof entnommenen Bischöfe, seinen Vorgängern sehr unähnlich, ein unruhiger, verschwenderischer und unmäßiger Mann, † 1201. Unter diesem Bischof lebte zu Olmütz der Römer Balduin, Decan der Kirche zu Olmütz, der sich um die Gesang- und Chorordnung der Olmützer Cathedrale sehr verdient machte. Auf Johann Bawor folgten im 13ten Jahrh: Robert, ein Engländer, Bereicherer und Schmücker seiner Domkirche und wie Dubravius bemerkt: „homo excellenti literatura praeditus, magna prudentia ac morum gravitate insignis“, † 1232; Friedrich, † 1241, nach dessen Tod der Kaiser statt des von dem Domcapitel erwählten Wilhelm einen Conrad von Friedberg einschieben wollte, worüber ein mehrjähriger Streit entstand, der mit der Vornahme einer neuen Wahl endete; Bruno, Graf von Schauenburg, welcher „ecclesiam suam tenuem et inopem adeo auxit et locupletavit, ut eam de novo visus sit et instituisse et erexisse“; so erhielt durch ihn Kremsier Mauern und Stadtrechte und das St. Moritzstift, erkaufte er die Herrschaft Hochwald sammt Ostrau, die Herrschaft Keltsch, den Markt Hulein, das Städtchen Hotzenplotz und kann er als Begründer des Lehenhofes gelten, der sich bei der Olmützer Kirche befindet, † 1281; Dietrich oder Theodorich „non minus gravitate quam religione ac vitae innocentia clarus“, † 1302. Die Bischöfe des 14ten Jahrh. waren: Johann Holy, † 1311; Peter II., Bradowice von Lomnitz, † 1314; Conrad I., ein Bayer, der die Rechte und Freiheiten seiner Kirche starkmüthig vertheidigte, in einer Diöcesansynode zu Kremsier für seinen Clerus heilsame Satzungen erließ und 1326 starb; Heinrich II. von Duba und Lippa, † 1333; Johann Wolko, natürlicher Sohn des K. Wenzeslaus II., Stifter des Nonnenklosters Pustumirz, unter dessen Regierung das bisher zur Mainzer Kirchenprovinz gehörige Bisthum Olmütz dem neuen Erzbisthum Prag unterworfen wurde, † 1351; Jo-

hann Oczko von Wlassim, im J. 1364 zum Erzbischof von Prag promovirt; Johann aus Neumark, früher Bischof zu Leitomischl und Kanzler Kaiser Carls IV., von diesem für sich und seine Nachfolger mit dem Amte eines Grafen der königl. Capelle betraut, Wiedererbauer der abgebrannten Domkirche, verdient um die Kirchenzucht durch Abhaltung einer Synode, Verfasser verschiedener Schriften, † 1380; Peter Gelito, vorher Bischof von Chur und Magdeburg, Stifter der Propstei regulirter Chorherren zu Landskron und der Carthause Rubus B. V. zu Trezek, Käufer der Veste Drzewczicz, † 1387; Johann Sobieslawek, von seinen Brüdern, den Markgrafen Jodok und Procop eingedrängt, von Papst Urban VI. 1389 zum Patriarchen von Aquileja ernannt; Nicolaus von Riesenburg, † 1394, und Johann Mraz, † 1401, zwei unwürdige Kirchenhirten und Verschleuderer der Kirchengüter. Im 15ten Jahrh. folgte auf Ladislaus von Krawarz, † 1408, den verschwenderischen Conrad II. von Vechte und den eitlen, prachtliebenden und verschwenderischen Wenzeslaus Kralik, † 1418, der als Bischof und Held („haereticorum copiis ipsius auspiciis saepe fusis") ausgezeichnete Johann XII. (XIII.) von Bucka, † 1430, und nach Conrad III. von Zwole, † 1433, der von den Hussiten verfolgte, von den Armen geliebte und dem Besitzstand der Olmützer Kirche aufhelfende wahrhaft apostolische Paul von Miliczin und Talmberg, † 1450. Würdige Männer waren auch die andern Bischöfe dieses Jahrhunderts: Johann XIII. (XIV.) Haz, dem Paul an Tugend gleich, an Gelehrsamkeit überlegen, † 1454; Prothasius von Boskowitz und Czernahora, ein gelehrter und beredter Mann, † 1482; Johann XIV. (XV.), der das Allerheiligenstift der regul. Chorherrn zu Olmütz gründete und 1491 Franciscaner zu Hradisch wurde. Hierauf kam das Bisthum durch päpstliche Vergabung an die Cardinäle Altieri und Johann Borgia, † 1503. Nachdem der gelehrte Stanislaus Thurzo zu Rom dem Domcapitel wieder das Wahlrecht erfochten hatte, wurde er zum Bischof gewählt, ein um den Besitzstand der Olmützer Kirche und um die Wahrung des katholischen Glaubens gegenüber den Secten sehr verdienter Bischof. Ihm succedirte 1540 Bernhard von Zaubek, der schon 1541 starb, worauf Johann XV. (XVI.) Dubravius den bischöflichen Stuhl von Olmütz bestieg, bekannt durch seine im reinen Latein geschriebene Geschichte von Böhmen und ein eifriger Gegner der Glaubensneuerungen. Dubravius starb 1553; sein Nachfolger Marcus Khuen segnete das Zeitliche 1565, und erhielt zum Nachfolger den Wilhelm Prusiowsky, Stifter des Jesuitencollegiums und der Universität in Olmütz, † 1572. Schnell nach einander starben die Bischöfe Johann XVI. (XVII.) Grodetzky, † 1574, Thomas Albin von Helfenberg, † 1575 und Johann Mezon, † 1578. Zu den ausgezeichnetsten Bischöfen von Olmütz gehören Stanislaus II. Paulowsky (1579—1598) und Franz von Dietrichstein, Cardinal (1598—1636): jener brachte den Besitzstand seiner Kirche wieder in Ordnung, begabte Kirchen und Stiftungen, leistete dem K. Rudolph II. wichtige Dienste und erlangte von demselben für sich und seine Nachfolger die reichsfürstliche Würde, arbeitete eifrig dem Protestantismus entgegen, hielt 1591 eine Synode, auf welcher das Trid. Concil angenommen wurde und war ein großer Wohlthäter der Armen; dieser hatte von mährischen Rebellen viel zu leiden, behandelte sie jedoch, nach dem Siege auf dem Weißenberge zum Landeshauptmann aufgestellt, mit vieler Schonung, gründete Piaristen-Collegien und Klöster ꝛc. Ebenso ausgezeichnet steht Carl II. Graf von Lichtenstein-Castelcorn da, welcher nach den Bischöfen Johann XVIII. (XIX.) Plateis, † 1637, Leopold Wilhelm Erzherzog von Oestreich, † 1662, und Carl Joseph Erzherzog von Oestreich, † 1664, die Olmützer Kirche regierte, durch Predigten und Beispiele viele Akatholiken zur katholischen Kirche zurückführte, seiner Diöcese heilsame Satzungen gab und unter Anderm der Schöpfer der bischöflichen Residenz in Olmütz, des Schlosses, der Bibliothek und des herrlichen Gartens zu Kremsier und mehrerer

Piaristen-Collegien war; er starb 1695. Von da an bis zum J. 1776 regierten die Bischöfe: Carl III. Herzog von Lothringen, der 1711 resignirte; Wolfgang Hannibal Graf von Schrattenbach, Cardinal † 1738; Jacob Ernst Graf von Lichtenstein-Castelcorn, welcher 1745 Erzbischof von Salzburg wurde; Ferdinand Julius Graf von Troyer, Cardinal, † 1758; Leopold Friedrich Graf von Egk und Hungerbach, † 1760; Maximilian Graf von Hamilton, † 1776. Nach dem Willen der Kaiserin Maria Theresia sollte jetzt das bisherige Bisthum in ein Erzbisthum verwandelt werden und dagegen von seinem 62 Decanate mit 522 Pfarren umfassenden Sprengel an das neue Bisthum Brün 27 Decanate mit 230 Pfarrkirchen, d. i. ungefähr die Hälfte des Brünerkreises, dann die Kreise Znaym und Iglau abtreten. Die ganze Einrichtung kam durch päpstliche Bulle vom 9. Juli 1777 zu Stande. Der erste Erzbischof war Graf Anton Theodor von Colloredo, † 1811; ihm folgten Graf Maria Thaddäus von Trautmannsdorf, † 1819, Rudolph Johann Joseph Rainer, Erzherzog von Oestreich und Cardinal, † 1831, Ferdinand Maria Graf von Chotek, † 1837. Der gegenwärtige Erzbischof von Olmütz ist Maximilian Joseph Gottfried Freiherr von Somerau-Beekh, der jüngst mit dem Cardinalhut geschmückt worden ist. S. Dubravii hist. Bohemica; Ersch und Grubers Encyclopädie; und die Artikel: Mähren, Mährische Brüder, Methodius. [Schrödl.]

Omar (عُمَر), der Sohn Al-Chattabs (الخطاب), ist unter jenen vier ersten Kaliphen, welche als Grundpfeiler der Herrschaft der Islambekenner anzusehen sind,*) sicher der bedeutendste. Zwar fehlte ihm die Bildung und Innigkeit Ali's, dafür besaß er um so mehr Ausdauer, Charakterstärke und fanatische Begeisterung von um so gewaltigerem Einflusse, je mehr sie mit Selbstbeherrschung, Uneigennützigkeit und Einfachheit gepaart war. Letztere Eigenschaft trat an ihm um so auffallender hervor, je stärker sie mit seinem Ruhme im Widerspruche zu stehen schien. Der Sieger bei Kadesia empfing die stolzen Gesandtschaften von Königen im ärmlichsten Beduinenzelte. Als er vor Jerusalem erschien und die harrenden Schaaren auf einen pomphaften Einzug gefaßt waren, zeigte er sich wie der einfachste Beduine **). Oryah Ben Zobeir sagt als Augenzeuge: Ich sah einst den Omar mit einem großen Wasserschlauche auf dem Rücken. Ich redete ihn an: O Fürst der Gläubigen, solches schickt sich nicht für dich. Er aber erwiederte: Als die Aufwartungen (الوفود) daher kamen, so schlich sich etwas Stolz in meine Seele. Da beschloß ich, ihn zu brechen. Mit diesen Worten ging er fort und leerte den Schlauch in der Wohnung eines gemeinen Weibes in ein Gefäß aus ***). Seine Persönlichkeit hatte etwas Ehrfurchtgebietendes, wie aus dem Sprüchwort vom „Stecken Omars" erhellt †) und aus dem, was Muslim im Sahih mittheilt, daß nämlich die Frauen Mohammeds jedesmal erschrocken seien, wenn Omar in das Zelt trat. Sicher hat der Ernst und die schmucklose Einfachheit viel dazu beigetragen, daß während seiner zehnjährigen Regierung (634—643) die Waffen des Islam eines der bedeutendsten Weltreiche erstritten. Das Reich der Sasaniden wurde ganz, und vom byzantinischen Syrien, Palästina, Aegypten und ein großer Theil Nordafricas erobert. In Jerusalem verewigte er sich durch den Bau der Omar-Moschee, bei welchem er in eigener Person Hand anlegte. — Sie steht an der Stelle des alten Tempels und heißt gewöhn- Al-Aksa (الاقصى). — Den Beinamen Alfaruk (الفاروق), der Unterscheider,

*) Abubeker, Omar, Osman, Ali (s. diese Art.) heißen الراشدون Abulf. I. 440.

**) Mogireddins Gesch. von Jerusalem und Hebron. Cod. 5. der Rehm'schen Sammlung f. 104 f.

***) Koscheiri, cod. monac. 55. f. 111. b.

†) Zeitschr. der morgenl. Gesch. 1851. S. 188.

Entscheider, erhielt Omar entweder darum, weil er schnell bereit war, mit dem Schwerte Schwierigkeiten zu unterscheiden, oder weil er das von Mohammed Geforderte strenge von dem unterschied, was sich als späterer Zusatz den Forderungen des Islam beifügte. Als Abubeker Kaliphe war und wegen der Verweigerung der Almosensteuer Krieg führen wollte, machte Omar eine solche Unterscheidung geltend. Er wollte es dem innern Antriebe eines Jeden überlassen, ob und wie viel er zahle und nur das Bekenntniß des Glaubens fordern *). Wirklich hielt sich Omar bei seinen Kriegen zunächst an die Forderung des Glaubensbekenntnisses (شهادة): „Ich bezeuge, daß kein Gott sei außer Allah und daß Mohammed sein Prophet sei", wie es bereits Mohammed durch seine Emissäre in Arabien eingeführt hatte, z. B. bei der Sendung Muads nach Jemen **). So mußte Abu Abeida, der Feldherr Omars in Syrien, Jerusalem zum mohammedanischen Glaubensbekenntnisse einladen, ehe die Belagerung begann, welche nach der Ankunft des Kaliphen, der von Mesopotamien aus nach Medina zurückgekehrt war, durch Uebergabe endete ***). — In Beziehung auf Sitteneinfachheit und Redlichkeit fand Omar einen Nachahmer an dem omajadischen Kaliphen Omar II., der 718 in Damascus zu regieren anfing. In der von blutigen Gräueln befleckten Kaliphengeschichte der ersten zwei Jahrhunderte bildet dieser Regent eine menschenfreundliche Ausnahme. Koscheiri gedenkt seiner mitten unter den Beispielen heroischer Selbstverläugnung und Demuth †). [Haneberg.]

Omer-Zählen (ספירת העומר) ist eine spätere, aus Levit. 23, 15. 16. abgeleitete jüdische Sitte. Die Stelle lautet: „Und ihr sollt euch zählen vom folgenden Tage nach dem Ruhetage, vom Tage, da ihr die Garbe der Webe dargebracht habt, sieben volle Wochen sollen es sein. Bis zum folgenden Tag nach dem siebenten Ruhetag sollt ihr fünfzig Tage zählen, und ihr sollt darbringen ein neues Speisopfer dem Jehova." Daraus leiteten die späteren Juden für jeden Einzelnen die Verpflichtung ab, diese Tage eigens und auf eine bestimmte Weise zu zählen, und sie nannten dieses Zählen Omer-Zählen, weil der Darbringungstag der Pascha-Garbe (עומר), die in dem ganzen Passus Levit. 23, 10—16. als Hauptsache erscheint, der Termin ist, von dem an das Zählen zu beginnen hat. Das Zählen selbst aber hat am Abend eines jeden Tages zu geschehen, und lautet am ersten Tage: היום יום אחד לעומר (heute ist ein Tag vom Omer), am zweiten: היום שני ימים לעומר (heute sind es zwei Tage vom Omer) und so fort bis zum siebenten Tage; an diesem sagt man: היום שבעה ימים שהם שבועה אחד לעומר (heute sind es sieben Tage und diese sind die erste Woche vom Omer). Von da an müssen Tage und Wochen genannt, also z. B. am achten Tage gesagt werden: היום שמונה ימים שהם שבועה אחד ויום אחד לעומר (heute sind es acht Tage und diese sind eine Woche und ein Tag vom Omer) u. s. f. Bevor man aber die Zahl des Tages auf die besagte Weise ausspricht, hat man eine Doxologie vorauszuschicken, welche lautet: בא״י אמ״ה אקב״ו על ספירת העומר (sei gepriesen Jehova unser Gott, König der Welt, der du uns geheiligt durch deine Gebote und uns befohlen hast das Zählen des Omer). Auf das Zählen folgt dann das Gebet: יהי רצון מלפניך יי׳ אלהינו ואלהי אבותינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך שם נעבדך וכו׳ (möge es dir gefallen, Jehova unser Gott und Gott unserer Väter, daß aufgebaut werde das Haus des Heiligthums in Bälde, in unseren Tagen, und gib uns unsern Antheil an deinem Gesetze; denn dort wollen wir dir dienen in Verehrung, wie in den Tagen der Vorzeit und den früheren Jahren). Dazu kommen dann noch die sog. geheimen Gebete, zu denen die gemeinen Israeliten nicht verpflichtet sind, und die für jeden Tag anders lauten und nach kabbalistischen Regeln entworfen sind und verrichtet werden (s. Bodenschatz,

---

*) Sahih des Muslim. Münchner Cod. f. 13.

**) Das.

***) Mogireddin. Cod. Rehm. 5. f. 104. Vgl. Abulf. I. S. 228.

†) Risalet f. 111. a. Vgl. Abulf. I. S. 438.

Kirchliche Verfassung der heutigen Juden &c. II. 303 f. 319 ff.). „Die Kabbalisten betrachten das Omer-Zählen als eine Sache von der größten Wichtigkeit und die Unterlassung desselben gilt ihnen als eine der vornehmsten Gesetzesübertretungen. Sie halten nämlich das Abzählen der Tage für eine Vorbereitung auf das kommende hohe Fest der Pfingsten. Beim Zählen an den einzelnen Tagen, sagen sie, werde der Mensch erinnert, von der Menge seiner Mängel und Fehler wenigstens allemal einen abzulegen oder doch den Vorsatz zu machen, ihn ablegen zu wollen. Dabei vergleichen sie die neunundvierzig Tage, an denen man zählen muß, — am fünfzigsten als dem Pfingstfeste unterbleibt es — mit jenen neunundvierzig Artikeln, durch welche der Israelit verunreiniget wird. An einem jeden dieser Tage soll und kann man sich auch von einem dieser verunreinigenden Dinge befreien, so daß man am Pfingstfeste selbst rein und ohne Fehler und Sünden vor den Herrn hintreten kann" (Mayer, das Judenthum in seinen Gebeten &c. S. 160 f.).

Ommiaden, s. Kaliph.

Omnibonus, Canonist im zwölften Jahrhundert zu Bologna, und nachher Bischof von Verona. Nach dem Zeugniß des Mönchs Albericus (chron. ad. ann. 1156) hätte derselbe schon vor Gratian eine concordia discordantium canonum abgefaßt, wovon der erste Theil in XXVI Distinctionen, der zweite in XXXVII Causae und verschiedene Quästionen eingetheilt gewesen sei. Dieses Werk, nach dem Namen des Verfassers Omnebonum genannt, sei sodann von Gratian erweitert worden, und habe durch diesen erst seine juridische Bedeutung gewonnen. Dieses Zeugniß ist übrigens ohne Zweifel falsch (cf. Böhmer, Diss. de var. decreti fort. § X. Sarti, de clar. archigymn. Bonon. prof. T. I. P. I. pag. 282). Vielmehr war Omnibonus ein Schüler Gratians, der bloß einen Auszug aus Gratians Decret machte (Robert. de Monte ad ann. 1130) und eine Art von Summa zu demselben bildete. Joh. Wilhelm Bikell gibt in seinem 1827 zu Marburg herausgegebenen Festprogramme (pag. 5) Nachricht von diesem Auszuge des Omnibonus, den er in einer Handschrift in der Bibliothek zu St. Bartholomäus in Frankfurt auffand.

Omophorium bedeutet in der griechischen Kirche eine kirchliche Kleidung, welche sowohl von den Metropoliten als auch von den Bischöfen als ein Ehrenschmuck getragen wird. Dieselbe bestand in den älteren christlichen Zeiten in einem Mantel, welchen die Kaiser von Constantinopel einzelnen Bischöfen als ein Ehrenzeichen und Symbol übersendeten, um anzuzeigen, daß die Bischöfe dieselbe Gewalt in geistlichen Angelegenheiten besitzen, wie die Kaiser in weltlichen Dingen. Später überschickten dieses Kleidungsstück die Patriarchen den Metropoliten und Bischöfen, jedoch stets mit Einverständniß des Kaisers, und es wurde auf diese Weise allen orientalischen Bischöfen gemeinschaftlich; sie erhalten es auch noch heut zu Tage bei ihrer Ordination und nennen es *ὠμοφορον*, weil sie es über die Schultern tragen; es reicht bis auf die Kniee herab und ist mit Kreuzen geschmückt. Bei der Meßfeier wird es bei Ablesung des Evangeliums abgelegt, aber nach der Communion wieder angelegt. In der lateinischen Kirche ist an dessen Stelle das Pallium getreten, welches der Papst allein verleiht (s. Pallium).

On (אֹן, אוֹן Gen. 41, 45., wofür Ezech. 30, 17. durch ein feines Wortspiel אָוֶן Eitelkeit, Nichtigkeit setzt) ist Heliopolis der Griechen in Unterägypten, etwa zwei Stunden nordöstlich von Kairo, wie schon die LXX. das ägyptische Wort On (Licht, Sonne) richtig deuteten, und Jeremias bestätigt, indem er diese Stadt „Haus der Sonne" (בֵּית־שֶׁמֶשׁ 43, 13) nennt. Hier war der Hauptsitz des ägyptischen Sonnencultus und der damit verbundenen Sternkunde und Wissenschaft überhaupt. Die Priesterschaft und der Sonnentempel zu On sind gleich berühmt im ganzen Alterthume. Wie zu Sais bestand daselbst eine Schule, aus deren Erkenntnißquell Eingeborne und Fremde schöpften. Als Strabo zur Zeit des Kaisers Augustus Heliopolis besuchte, zeigte man ihm noch die Stätte der Häuser, in denen Plato und Eratostenes gewohnt hatten. Die Stadt lag, um vor den Ueberschwem-

mungen des Nils geschützt zu sein, größtentheils auf einem künstlichen Hügel, der Tempel an der Süd-, der übrige Stadttheil an der Nordseite. Ganz in der Nähe fließt die berühmteste Quelle Aegyptens, ein herrliches Süßwasser, während die andern Brunnen fast alle einen salzigen Beigeschmack haben. Darum heißt On bei den arabischen Geographen Ain-Schems, d. i. Sonnenquelle, und das Dörflein, welches heut zu Tage dort liegt Matarie, d. i. frisches Wasser. Mohammedaner und Christen ehren diese Quelle, denn aus ihr trank nach der Legende die hl. Familie auf ihrer Flucht nach Aegypten. Heliopolis wurde durch Cambyses zerstört; der Barbar „vernichtete, was er durch Feuer und gewaltsames Zertrümmern zu vernichten vermochte“, wie Strabo erzählt. Doch waren zu seiner Zeit noch großartige Ruinen vorhanden — Obelisken und viele Sphinxe, welche ursprünglich lange Alleen bildeten; heute zu Tag steht auf dem Schutthügel voll kleiner Marmorblöcke, Granite und Scherben ein herrlicher unversehrter Obelisk von rothem Granit, 58 Fuß hoch, rings mit Hieroglyphen beschrieben, unter denen Wilkinson den Namen Osirtesen (der Erste) fand, während dessen Regierung (1740—1696 v. Chr.) nach der Annahme desselben Gelehrten Joseph nach Aegypten kam. Damit stimmt der bibl. Bericht insoferne überein, als Josephs Gemahlin Asnath die Tochter eines Sonnenpriesters (Pete-Phre h. e. qui Solis est, Soli addictus, vgl. Gesen. Thes. s. v. פותי פרע) war. In Verbindung mit dem Sonnendienste stand der Cult des Mnephi-Stieres, der zu On in einer besonderen Capelle verehrt wurde. Vgl. Schubert, Reise in dem Morgenl. II. S. 167 ff. Niebuhr, I. S. 98. [Schegg.]

Oncommera, Onkommera, Ohnkumernus, contracte Kumernus ist der Zuname einer als heilig verehrten Jungfrau Wilgefort, von welcher die Bollandisten zum 20. Juli in vita s. Liberatae, einer spanischen Jungfrau und Martyrin handeln, weil Wilgefort zuweilen auch unter dem Namen Liberata vorkommt, obgleich man sie von dieser unterscheiden muß. Von der Jungfrau Wilgefort, in mehrern teutschen Ländern mehr bekannt unter dem Namen der hl. Kumernus erzählt die Legende des spätern Mittelalters Folgendes. Wilgefort, die Tochter eines heidnischen Königs von Lusitanien im zweiten Jahrh., eine fromme und schöne Prinzessin, sollte den heidnischen König von Sicilien heirathen, allein die dem gekreuzigten Heiland vermählte Jungfrau flehte zu Gott, er möge ihr eine solche Gestalt geben, daß sie keinem Manne mehr gefalle. Ihre Bitte fand Erhörung; es wuchs ihr ein männlicher Bart. Als sie auf die Frage des Vaters, wie dieß komme, entgegnete, der Gekreuzigte habe sie ihm ähnlich gemacht, ließ sie der Vater kreuzigen. Nach ihrem Tode fanden die Bedrängten und Bekümmerten durch ihre Fürsprache häufig Hilfe und Trost, daher man sie die hl. Kumernus nannte. Diese Legende findet sich zuerst im 15ten Jahrh. bei den Belgiern und Teutschen. Einige Spanier haben die oben erwähnte Liberata mit der Oncommera identificirt, vielleicht weil diese zuweilen auch unter dem Namen Ontcommene, Ontkommene i. e. Entkommene genannt wird. Daß die Legende, wie sie vorliegt, an Anachronismen leidet, fällt in die Augen, ebenso, daß sie auf historische Glaubwürdigkeit keinen Anspruch machen kann. Uebrigens wird dieselbe Legende auch von andern hl. Jungfrauen erzählt. [Schrödl.]

Onesimus (*Ὀνήσιμος*), ein Sclave des Philemon, war seinem Herrn, vielleicht nicht ohne zugleich einen Diebstahl begangen zu haben, entlaufen (Phil. 15. 18. 19). Er kam auf seiner Flucht nach Rom, wo er mit Paulus, welcher ihm aus seinem früheren Dienste bekannt war, zusammentraf, bekehrt wurde und bald dem hl. Apostel in seiner Gefangenschaft wesentliche Dienste leistete. Doch schickte ihn Paulus seinem alten Herrn zurück. Von Philemon mit der Freilassung beschenkt, soll sich Onesimus ganz dem Dienste des Evangeliums gewidmet haben. Die apostolischen Constitutionen (l. VII. c. 46) bezeichnen ihn als von Paulus eingesetzten Bischof von Beröa in Macedonien. Das römische Martyrologium begeht sein Fest am 16. Februar, und fügt bei, daß er nach Timotheus Bischof von Ephesus gewesen,

nach Rom wegen seines Glaubens gefangen geführt, und dort gesteinigt worden sei. Ignatius in seinem Briefe an die Ephesier nennt den Bischof der Gemeinde daselbst unter großen Lobsprüchen Onesimus (Ὀνησίμῳ τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ ed. Reithmayr, Mon. 1845 p. 192). Ob darunter unser Onesimus gemeint sei, wird nirgends weiter bestätigt. Der Brief an die Ephesier ist 107 (nach Pagi erst 116 n. Chr.) geschrieben. Onesimus konnte noch leben, obgleich er ein hohes Alter erreicht haben müßte. [Sch.]

Onias (Ὀνίας 2 Macc. 3, 1. חוניו Thalm.), der Name mehrerer jüdischer Hohenpriester aus der Zeit des zweiten Tempels, ungefähr von 330—150 v. Chr.; nämlich: Onias I., der seinem Vater Jaddua (Jaddus bei Hieron. Comm. in Dan. cap. IX) im Hohenpriesteramte folgte, das er rühmlich 21 Jahre lang verwaltete. Näheres wissen wir von seiner Regierung nichts, nur kam Israel in eine immer innigere, höchst folgenreiche Verbindung mit Aegypten, das für viele tausend Juden eine zweite Heimath wurde. Onias hinterließ zwei Söhne, Simon I. mit dem Beinamen der Gerechte, welcher ihm in der Regierung folgte, und Eleazar. — Onias II. war bei dem Tode seines Vaters Simon (des Gerechten) noch minderjährig, daher sein Onkel Eleazar Hoherpriester wurde, und bis zu seinem Tode blieb. Während seiner Regierung entstand die bekannte griechische Uebersetzung der LXX (vgl. den Art. Alexandrinische Uebersetzung). Auf Eleazar folgte Manasses, und erst nach dessen Tod Onias II. im hohen Greisenalter. Diese Zurücksetzung des rechtmäßigen Erben der hohenpriesterlichen Würde war indeß für das Land nur vortheilhaft gewesen; denn Jos. Flav. (Antiqu. XII. c. 4) schildert ihn als träge, verstandesschwach und geizig. Seine Habsucht, ohne gerade in Bedrückungen auszuarten, hätte Palästina bald in ein großes Unglück gestürzt, da er unklugerweise dem Aegypter Ptolomäus Evergetes den üblichen kleinen Tribut von zwanzig Talenten verweigerte. Nur die Geschenke und Bemühungen seines Neffen wendeten einen drohenden Krieg noch glücklich ab, und vermochten den Onias selbst, den gereizten König durch persönliche Abbitte zu versöhnen. — Onias III., der berühmteste und unglücklichste unter den Hohenpriestern dieses Namens war ein Sohn Simon II. und ein Enkel des ebengenannten Onias II. Das zweite Buch der Maccabäer spricht viel und immer höchst ehrenvoll von ihm. Mit energischer Hand bewahrte er das Ansehen der Gesetze, gegen Hohe wie Niedere gleich strenge und gerecht. Aber gerade das entzündete einen tödtlichen Haß im Gemüthe eines hohen Tempelbeamten Simon zu Jerusalem, der für Onias die Ursache vieler Leiden und endlich eines gewaltsamen Todes, für das ganze Land die Veranlassung schwerer, blutiger Verfolgungen bis auf die siegreiche Erhebung der kühnen Hasmonäer wurde (vrgl. 2 Macc. 3, 1—6). Das erste drohende Unglück, der intendirte Tempelraub wurde durch eine wunderbare Erscheinung und die aufrichtige Bekehrung des Heliodorus (l. c. 7—40) glücklicherweise noch abgewendet; aber Simon ruhte nicht, durch neue Verläumdungen und Aufreizungen die Syrer gegen die Juden erbittert zu machen, so daß es Onias für nothwendig erachtete, sich persönlich beim Könige zu verantworten. Unterdessen aber starb Seleucus Philopator (176 v. Chr.), und Antiochus Epiphanes (176—164), der ihm in der Regierung folgte, übertrug das Hohepriesterthum dem Bruder des Onias III., Jason, weil er ihm sechszig Talente mehr geboten und manche andere drückende Verpflichtungen auf sich genommen hatte. Onias konnte ohne Lebensgefahr nicht mehr nach Jerusalem zurückkehren, und blieb zu Daphne, einer Freistätte in der Nähe von Antiochien. Jason erfreute sich indeß seines Amtes nicht lange; Menelaus überbot ihn um 300 Talente; Jason erlag und floh zu den Ammonitern. Von ihm hatte Menelaus nichts mehr zu fürchten, denn allgemeiner Haß und Verwünschung war ihm in das Exil nachgefolgt; desto gefährlicher schien ihm Onias in seiner Freistätte, bis er auch ihn durch einen gedungenen Meuchelmörder auf die treuloseste Weise aus dem Wege geschafft hatte (2 Macc. 4, 32—34). Die schändlichen Umstände dieses Mordes erregten bei Juden und Heiden

gleiche Erbitterung; der Sicarier Andronicus wurde zwar hingerichtet, Menelaus aber blieb ungestraft, seine Bestechungen und Geschenke hatten alle Anklagen niedergeschlagen. — In Beziehung auf die Regierungsjahre dieser Hohenpriester unterliegen die Angaben manchen Schwankungen; ihre Succession ist nach Eusebius folgende: Onias I., reg. 21 Jahre, † 302. Simon I., der Gerechte, reg. 9 J. † 293. Eleazar, reg. 32 J. † 261. Manasses, reg. 26 J. † 235. Onias II. reg. 14 J. † 221. Simon II. reg. 20 J. † 201. Onias III. reg. 36 J. † 165. Das Chron. Alex. dagegen hat bei Simon I. 14 Jahre (die Thalmudisten, bei denen dieser Simon eine große Rolle spielt, gaben ihm 40 Regierungsjahre), bei Eleazar 15, Onias II. 32, Simon II. 22, Onias III. 24 Jahre (Selden, de success. pont. c. VI). Der letzte, unglückliche Onias III. hinterließ einen Sohn, Onias mit Namen, zum Unterschiede von seinem Vater, obwohl nicht richtig, Onias IV. genannt, der nie zur Regierung kam, aber in anderer Weise berühmt und bedeutend wurde. Als nämlich Menelaus 163 ermordet wurde, und Alcimus die hohepriesterliche Würde mit Hilfe eines syrischen Heeres (1 Macc. 7, 9) an sich brachte, floh Onias nach Aegypten, wo ihm Ptolomäus Philopator (181 bis 145) die Erlaubniß zur Erbauung eines eigenen Tempels zu Leontopolis gab, der über zwei Jahrhunderte (150 v. Chr. — 71 n. Chr.) stand, und an Pracht mit dem Tempel zu Jerusalem, nach dessen Muster er gebaut war, wetteiferte. Auf ihn bezogen die christlichen älteren Erklärer, wie Rabbinen die berühmte Stille bei Isaias 19, 18—20. Letztere aber haben eine von Jos. Flav. ganz abweichende Tradition über die Gründung dieses Tempels. Nach ihr war Onias ein Sohn Simons des Gerechten, der seinem Bruder nachstellte, um das Hohepriesterthum an sich zu bringen, da es ihm aber nicht gelang, nach Aegypten floh, und zu Alexandria einen eigenen, schismatischen Tempel baute, vgl. Selden, l. c. cap. VIII, wo der Bericht des Thalmud aufgenommen ist, eine ächt rabbinische Träumerei. Nicht uninteressant sind indeß die Angaben der Mischna selbst über diesen Tempel, von ihr als בית חניו (Beth-Chonjo) dem בית המקדש zu Jerusalem gegenübergestellt, vgl. tract. Menachot. cap. 13 § 10. „Hat Jemand ein Brandopfer gelobt, es im Heiligthume darzubringen, und er bringt es im Tempel Chonjo, da hat er seine Pflicht nicht erfüllt; hat er es für den Tempel Chonjo gelobt, darf er es im Heiligthume darbringen; wenn er's aber dort darbringt, so hat er seine Pflicht gethan. R. Schimeon aber sagt, dieses sei gar kein Brandopfer." Für letzteres entschieden sich dann auch die meisten Rabbinen, daß im Tempel Chonjo gar keine gesetzliche Handlung giltig verrichtet werden könne. [Schegg.]

Onkelos, s. Bibelübersetzungen.

Ontologischer Beweis, s. Gott.

Onuphrius, der heilige, Einsiedler, hat in der Legende einen großen Namen und wird in der griechischen Kirche am 12. Juni hochgefeiert, an welchem Tage auch die lateinische Kirche sein Gedächtniß begeht. Allein der Verfasser oder Erzähler der Acten des Onuphrius, angeblich ein ägyptischer Abt Paphnutius mit Namen, gewährt keine sichere Bürgschaft für die Wahrheit dessen, was in den Acten erzählt wird, da er nicht bloß eine ganz unbekannte Persönlichkeit ist, die durch keine Spur auf einen der bekannten Träger des Namens Paphnutius (Paphnutius, Bischof und Bekenner, bekannt aus der Synode von Nicäa (s. d. A.) — Paphnutius, Einsiedler der Thebais und Bekehrer der Sünderin Thais — Paphnutius, Vater der hl. Euphrosyna (s. Art. Euphrosyna) — Paphnutius Cephala, Abt, von Palladius als kenntnißreicher Interpret der hl. Schrift gepriesen — Paphnutius, Schüler des hl. Abtes Macarius) hinweist, sondern auch Dinge berichtet, welche, wie sie erzählt werden, kaum glaubbar und eines demüthigen Heiligen unwürdig sind. Vielleicht wird man wenig irren, wenn man annimmt, ein ziemlich ungeschickter Legendist, der sich mit dem Namen Paphnutius schmückte, habe zur Erbauung der Einsiedler und Mönche bei dem Mangel an sichern Nachrichten über Onuphrius Mehreres aus

den Leben der Altväter auf Onuphrius übergetragen, wie die Bollandisten vermuthen. Die Erzählung des Legendisten ist der Hauptsache nach folgende: Paphnutius faßte den Entschluß, in das Innere einer der ägyptischen Wüsten zu reisen, und fand nach einer Reise von 17 Tagen einen Mann „specie terribilem, hirsutum capillis, quibus totum corpus tegebatur, ferae adinstar, cingebatur enim circum lumbos herba ceophyllorum.“ Dieser Mann war Onuphrius. Seit 60 Jahren, erzählte er dem Paphnutius, bewohne er diese Einöde, irre wie ein Wild in den Bergen herum, lebe nur von Kräutern und wilden Früchten, und habe seitdem nie mehr einen Menschen gesehen; in seiner Jugend Mönch in einem Kloster der Thebais habe er, angefeuert durch das Beispiel des Elias und Johannis des Täufers und durch die Vorzüge des Einsiedlerlebens vor dem der Mönche diese Einöde bezogen, eine Menge von Kämpfen und Beschwerden ausgestanden, durch einen Engel täglich seine Nahrung empfangen und sei gleichfalls durch einen Engel mit der Eucharistie an Sonntagen beschert worden, eine Gnade, die allen Einsiedlern, welche aus Liebe zu Gott die Gesellschaft der Menschen meiden, zu Theil werde, nebst der andern Gnade, daß sie, wenn sie einmal Menschen zu sehen wünschen, von einem Engel zum Himmel getragen werden, wo sie dann die Heiligen sähen und von himmlischem Licht und Jubel erfüllt würden! Nachdem Onuphrius des andern Tags dem Paphnutius noch geoffenbart, welch' außerordentliche Gnaden er für Jene erbeten habe, welche ihn (Onuphrius) anrufen werden, gab er seinen Geist auf. Die Engel stimmten Lobgesänge an, Paphnutius begrub den hl. Leichnam und kehrte wieder in sein Kloster zurück. So die Acten des hl. Onuphrius bei den Bollandisten (12. Jun.), welche bemerken, man wisse nicht einmal, in welchem Jahrhunderte er gelebt habe. [Schrödl.]

Onymus, Adam Joseph, Doctor und Professor der Theologie, großherzoglicher Landesdirectionsrath und Mitglied der Schulcommission zu Würzburg, war in letzterer Stadt geboren am 29. März 1754, studirte im dortigen geistlichen Seminar und ward zum Priester geweiht 1777, worauf er in der Seelsorge und als Hofmeister diente bis 1782, wo er Subregens im geistlichen Seminar seiner Vaterstadt wurde, 1783 Professor der Bibelexegese und wirklicher geistlicher Rath, 1786 Canonicus des Stiftes zum neuen Münster, 1789 Regens des adeligen Seminars, Director der Gymnasien zu Würzburg und Münnerstadt, 1803 Landesdirectionsrath, 1807 Mitglied der Schulcommission. Onymus starb als Domdecan und Generalvicar in Würzburg. Außer Dissertationen, Arbeiten in mehreren Zeitschriften und kleinern Schriften haben wir von ihm bei 200 Homilien über Lehre, Leben und Leiden Jesu in fortlaufender, paraphrasirender Erklärung in einfacher, ansprechender Darstellung. Ferner: Die Weisheit Jesu Sirachs Sohns, aus dem Griechischen mit Anmerkungen. Würzburg 1786. Geschichte des alten und neuen Test. 1.—5. Thl. 1786—1802. Die Glaubenslehre der katholischen Kirche, practisch vorgetragen. Sulzbach 1820. Meine Ansichten von den wunderbaren Heilungen, welche der Fürst Alexander von Hohenlohe seit dem 20. Jan. d. J. in Würzburg vollbracht hat. Würzburg 1821. Onymus war übrigens nicht frei von seichter Aufklärerei der Zeit, wie er z. B. gegen den Gespensterglauben in seiner Glaubenslehre eifert. (S. Gelehrten- und Schriftsteller-Lexicon von Waitzenegger. 2 Bd. S. 82 und 83 und 3. Bd. S. 535.) [Haas.]

Opfer des neuen Bundes, s. Abendmahl, und Meßopfer.

Opfer, freiwillige, s. Oblationen, und Kirchenvermögen.

Opfer, mosaische. Ueber den Ursprung der mosaischen Opfer sind von ältern und neuern Theologen nicht selten einseitige und auch völlig unrichtige Ansichten ausgesprochen worden. So ist es z. B. wenigstens einseitig, wenn dieselben einfach nur als Abhaltungsmittel vom Götzendienst betrachtet werden (Origines, hom. 17. in Num. Tertul. adv. Marc. II. 18. 22.), denn dieß ist etwa einer der Zwecke, aber durchaus nicht der Hauptzweck, der durch sie erreicht werden soll. Völlig falsch ist aber die noch von manchen Neuern in Schutz genommene Ansicht, daß die mosai-

schen Opfer im Grunde mit dem heidnischen Opferwesen auf gleicher Linie stehen und durch Moses bloß die Beziehung und Richtung auf den wahren Gott, statt auf die Götzen, erhalten haben, daß es sich dabei um bloße freiwillige Gaben handle, zu gleichem Zweck, wie etwa ein Mensch dem andern, namentlich der Niedere dem Höheren, Geschenke gebe, und daß sie den Israeliten gestattet worden seien, damit sie nicht in Götzendienst verfallen (J. Spencer, de legibus Hebraeorum ritualibus L. III. dissert. II. c. 3). Fast jede pentateuchische Bestimmung in Betreff der Opfer dient zum Beweise, daß es sich nicht um eine bloße Gestattung, sondern um gesetzliche Vorschriften handle, und in den meisten Fällen nicht um freiwillige, sondern um nothwendige Leistungen. Die mosaischen Opfer haben, wie überhaupt die Opfer in den verschiedenen Religionssystemen, einen ganz anderen und tieferen Grund. Er liegt in dem Sünd- und Schuldgefühl des Menschen in Folge des Sündenfalles. Durch diesen wurde sein ursprüngliches Verhältniß zu Gott wesentlich alterirt. An die Stelle der Vereinigung mit Gott, die der Mensch durch das Opfer des freien Gehorsams hätte bekräftigen und besiegeln sollen, war Entzweiung und Trennung getreten, nachdem er seinen eigenen Willen eigensüchtig über den göttlichen gestellt hatte. Der Eintritt der zuvor gedrohten Todesstrafe hätte mit derselben Nothwendigkeit erfolgen müssen, wie der Sturz der abtrünnigen Engel, wenn nicht die göttliche Liebe in's Mittel getreten wäre und durch die beschlossene göttliche Erlösung der strengen Folge des Sündenfalles Einhalt gethan hätte. Der Mensch aber seinerseits fühlte sich Gott gegenüber straf- und todeswürdig, und Furcht war an die Stelle kindlicher Liebe getreten. Anstatt diese durch freien Gehorsam zu bethätigen, mußte er jetzt vielmehr die Trennung aufzuheben und zu diesem Zwecke die Sünde zu sühnen suchen. Weil aber auf die letztere der Tod als Strafe gesetzt war, so mußte zu ihrer Sühne ein Leben hingeopfert werden, wenn auch zunächst nur in symbolischer Weise. Deßwegen ist gleich das erste gottgefällige Opfer ein blutiges, ein Thieropfer. Ob die Menschen durch das ihnen gebliebene natürliche Licht, oder durch eine besondere göttliche Offenbarung zu dieser Einsicht gekommen seien, kann hier dahingestellt bleiben. Es sind jedenfalls blutige Opfer, welche auch später die Patriarchen zur Sühne darbrachten und sind blutige Opfer, welche auch im Bereiche des Heidenthumes den Götzen gebracht worden, wobei man sich aber allerdings bald nicht mehr auf das Thierreich beschränkte, sondern selbst in den Kreis der Menschen hereingriff und Menschenopfer brachte. Uebrigens lassen wir das Heidenthum hier außer Betracht und beschränken uns auf das mosaische Opferwesen. Dieses, wie schon aus dem Gesagten erhellt, war nichts wesentlich Neues. Moses hatte die Opfer, die er als alte Uebung bei seinem Volke schon vorfand, in seine theocratische Gesetzgebung aufgenommen und nach Maßgabe ihrer Zwecke vermehrt und geregelt. Die von ihm vorgeschriebenen Opfer sind theils blutige (זֶבַח), theils unblutige (מִנְחָה). Erstere sind aber die Hauptsache, und letztere lehnen sich fast nur wie Zugaben an dieselben an. Zu den blutigen Opfern durften als Opferthiere nur genommen werden: Rinder (בָּקָר), Schafe und Ziegen (צֹאן) und in gewissen Fällen auch Turteltauben (תּוֹר) oder sonstige junge Tauben (בְּנֵי יוֹנָה). Ueber das Alter dieser Thiere bestimmt das Gesetz, mit Ausnahme der Tauben, über deren Alter es nichts sagt, nur, daß sie wenigstens acht Tage alt sein müssen (Levit. 22, 27). Schafe und Ziegen opferte man gewöhnlich, wenn sie ein Jahr alt waren (Exod. 29, 28. Levit. 9, 3. 12, 6. 14, 10. Num. 28, 3. 9. 11. 19, 27. 5), Rinder wahrscheinlich in einem höhern Alter. Sie werden als Opferthiere zuweilen עֵגֶל oder שׁוֹר, gewöhnlich aber auch פַּר und פָּרָה genannt, mit letzterem Namen werden aber in der Regel schon ausgewachsene, starke Thiere bezeichnet; es ist daher wahrscheinlich, daß die Rinder gern dreijährig geopfert wurden (vgl. Genes. 15, 9). Gideon opferte sogar einen siebenjährigen Stier (Richt. 6, 25 ff.). Genauer sind die Vorschriften des Gesetzes über die körperliche Beschaffenheit der Opferthiere. Dieselben

sollen nämlich tadellos (תְּמִימִם), ohne Fehler (מוּם) sein, und die Fehler, die ein Thier zum Opfer untauglich machen, werden Levit. 22, 19—25. speciell aufgezählt (vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II. 297 ff.). Bei jedem Opfer mußte der Opfernde selbst das Opferthier in's Heiligthum zum Brandopferaltar bringen, ihm dort die Hände auflegen und es schlachten (Levit. 1, 3—5. 3, 2. 13. 4, 4. 15. 29 ꝛc.). Beides geschah an der Nordseite des Altares; von den Brand-, Sünd- und Schuldopfern wird dieß ausdrücklich gesagt (Levit. 1, 11. 6, 25. 7, 2.), und mit den Dankopfern wurde sicherlich keine Ausnahme gemacht. Nur Tauben wurden von den Priestern selbst geschlachtet, und hier wird das Verfahren etwas näher bestimmt (Levit. 1, 15.), während es bei den vierfüßigen Thieren unbestimmt gelassen wird. In letzterem Betreff hat jedoch die Tradition die Gesetzgebung ergänzt, und das Wesentliche ihrer Bestimmungen lautet dahin, daß das Opferthier durch einen solchen Stich oder Schnitt in die Kehle getödtet werde, durch welchen alles Blut möglichst schnell herausströmen könne. Dieses Blut in Gefäße aufzufangen, war nicht mehr Sache des Opfernden, sondern der Priester, sowie überhaupt das weitere Verfahren mit dem Blute. Dasselbe war übrigens bei verschiedenen Opferarten verschieden, wie sich nachher im Einzelnen zeigen wird. Auch das sofortige Verfahren mit dem Opferthiere selbst war nicht immer dasselbe, bei einigen Opfern wurde es ganz, bei andern nur theilweise verbrannt, immer aber mußten die zu verbrennenden Stücke mit Salz bestreut werden. Bei bloß theilweiser Verbrennung waren die gewöhnlichen Opferstücke, die auf den Altar kommen mußten: 1) das Fett der Eingeweide sammt dem sie umhüllenden Netze; 2) die Nieren sammt dem Nierenfette; 3) der Leberlappen und 4) bei einer gewissen Art von Schafen der Fettschwanz (vgl. Bähr, Symbolik des Mos. Cultus, II. 353 f.). Das Uebrige wurde bei verschiedenen Opfern wieder verschiedenartig verwendet. Das Zurichten aber des Holzes auf dem Altar und das Verbrennen der Opferstücke war wiederum Sache der Priester. Von den unblutigen Opfern, die mit den blutigen gewöhnlich verbunden wurden, wird bei den einzelnen Arten von diesen, und nachher noch besonders, die Rede sein. Die blutigen Opfer sind wiederum theils gewöhnliche und regelmäßige, theils ungewöhnliche und außerordentliche. Von den ersteren gibt es drei Hauptarten, nämlich a) Sünd- (חַטָּאת) und Schuldopfer (אָשָׁם), b) Brandopfer (עוֹלָה, כָּלִיל) und c) Dankopfer (זֶבַח שְׁלָמִים). Wir werden in Betreff derselben zuerst die rituellen Bestimmungen des Gesetzes zugeben, und dann ihr gegenseitiges Verhältniß und ihren Zweck auszumitteln haben. Das Ritual für das Sündopfer findet sich Levit. 4, 1—5. 13. und 6, 24—30. Es gab ihrer mehrere Classen und sowohl die Opferthiere als die Darbringung derselben richteten sich nach den Personen, für welche sie gebracht wurden, nicht etwa nach den Uebertretungen, die durch sie gesühnt werden sollten. Letztere waren übrigens immer nur aus Unwissenheit und Uebereilung begangene Gesetzesübertretungen, denn vorsetzliche Uebertretungen wurden mit dem Tode bestraft (vgl. Kurtz, das mos. Opfer, S. 157 ff.). Bei öffentlichen Sündopfern an Festtagen oder festlichen Gelegenheiten, die sich auf das ganze Volk bezogen, war das Opferthier immer ein Ziegenbock (שָׂעִיר). Bei privaten Sündopfern dagegen für bestimmte Vergehen einzelner Personen fand eine gewisse Abstufung statt. War ein Sündopfer für den Hohenpriester nöthig, so mußte er einen jungen Stier (פַּר בֶּן־בָּקָר) darbringen, die Hand auf dessen Kopf legen und ihn dann schlachten, etwas von seinem Blute in's Heilige bringen und siebenmal gegen den Vorhang des Allerheiligsten sprengen und die Hörner des Rauchopferaltares damit bestreichen, das übrige Blut aber am Fuße des Brandopferaltares ausgießen, dann auf diesem Altar die gewöhnlichen Opferstücke (das Fett der Eingeweide ꝛc.) verbrennen, alles Uebrige aber hinaus, an den Ort, wo die Asche vom Altar hingeschüttet wurde, tragen und dort verbrennen lassen. War für die ganze Gemeinde wegen eines bestimmten

Vergehens ein Sündopfer nöthig, so mußte das Volk ebenfalls einen jungen Stier opfern und die Aeltesten im Namen des Volkes demselben die Hände auf den Kopf legen, worauf er geschlachtet wurde. Das Blut und die Opferstücke und alle übrigen Theile des Thieres mußten vom Hohenpriester eben so behandelt werden, wie im vorigen Falle. Hatte ein Stammfürst ein Sündopfer zu bringen, so war das Opferthier ein Ziegenbock (שְׂעִיר עִזִּים). Er mußte ihm die Hand auf den Kopf legen und ihn schlachten, der Priester dann etwas von seinem Blute an die Hörner des Brandopferaltares streichen, das übrige am Fuße desselben ausgießen und die gewöhnlichen Opferstücke auf dem Altar verbrennen. Hatte endlich Jemand vom gemeinen Volke ein Sündopfer zu bringen, so war das Opferthier eine Ziege oder ein weibliches Lamm; der Opfernde mußte demselben die Hand auf den Kopf legen und es schlachten, der Priester etwas von dem Blute an die Hörner des Brandopferaltares streichen, das übrige am Fuße desselben ausgießen und die gewöhnlichen Opferstücke auf ihm verbrennen. Wessen Vermögen jedoch zu einer Ziege oder zu einem Lamme nicht hinreichte, konnte statt dessen auch zwei Turteltauben oder sonstige junge Tauben darbringen (Levit. 5, 7—10). Was nach Verbrennung der Opferstücke noch übrig war, gehörte den Priestern und mußte von ihnen am heiligen Orte gegessen werden, jedoch nur bei denjenigen Sündopfern, von deren Blut nichts in's Heilige gekommen war, im andern Falle mußte alles übrige Fleisch hinausgebracht und verbrannt werden. Ein unblutiges (Speis- und Trank-) Opfer war mit dem Sündopfer nicht verbunden, wohl aber durfte, wessen Vermögen selbst zur Anschaffung von Tauben nicht zureichte, ein Zehntel Epha Mehl ohne Oel und Weihrauch als Sündopfer darbringen (Levit. 5, 11—13; die Stelle Levit. 5, 1—13. handelt nämlich nicht vom Schuldopfer, wie Bähr meint, sondern vom Sündopfer, vgl. Kurtz a. a. O. S. 229 ff.). Das Schuldopfer ist nur eine Nebenart des Sündopfers und hat es mit der Sühnung solcher Vergehen zu thun, bei denen es sich zugleich um irgend eine Veruntreuung handelt, für welche Restitution eintreten muß. Die einzelnen Fälle werden in den drei Stellen Levit. 5, 15. 17. 21 f. (vulg. 6, 2 f.) ausdrücklich angegeben. An der ersten handelt es sich um Veruntreuungen an dem Geheiligten Jehova's, also um Schmälerung oder Vorenthaltung dessen, was man an das Heiligthum und seine Diener zu entrichten hat, an der dritten um Abläugnung von etwas Anvertrautem, Gefundenem oder Entwendetem, an der zweiten (V. 17) ist zwar von einer solchen Beeinträchtigung nicht ausdrücklich die Rede, aber man muß schon vermöge des Zusammenhanges und wegen der Schätzung (בְּעֶרְכְּךָ) des zu Entrichtenden unter der Versündigung ebenfalls eine solche denken, die zugleich eine Beeinträchtigung fremden Eigenthums war. In solchen Fällen nun mußte der dem Heiligthum oder einem Nebenmenschen zugefügte Schaden ersetzt und ein Fünftel darüber gegeben und zugleich ein Widder als Schuldopfer dargebracht werden. Ueber den Darbringungsritus wird nur gesagt, das Blut müsse ringsum an den Altar gesprengt, die Opferstücke auf demselben verbrannt und das Uebrige von den Priestern am heiligen Orte gegessen werden (Levit. 7, 2—6). Mehr war nicht nöthig, wenn noch die ausdrückliche Bestimmung gegeben wurde, daß in dieser Hinsicht für das Sündopfer und Schuldopfer einerlei Vorschrift gelte (Levit. 7, 7. 14, 13.). Die häufigsten Opfer waren die Brandopfer. Das Rituale für dieselben findet sich Levit. 1, 3—17 und 6, 8—13. Es durften zu ihnen bloß männliche Thiere genommen werden, jedoch von all den Thierarten, die überhaupt zu Opfern zulässig waren. Das Herbeibringen des Opferthieres, das Handauflegen und Schlachten war bei allen blutigen Opfern dasselbe, mithin hier nicht anders als im vorigen Falle. Das Blut aber wurde bei den Brandopfern anders verwendet, als bei den Sünd- und Schuldopfern; man mußte es nämlich immer ringsum an den Altar sprengen und bei Taubenopfern an der Wand des Altares ausfließen lassen. Dann zog der Opfernde dem Thiere die Haut ab, die sofort den Priestern gehörte (Levit. 7, 8.), und zerstückte das Thier. Hierauf legten die Prie-

ster die Stücke, den Kopf und das Fett, über das auf dem Altar brennende Feuer, wuschen die Eingeweide und die Schenkel mit Wasser und verbrannten alles auf dem Altar. Auf diese gänzliche Verbrennung deuten auch schon die Namen dieses Opfers: עוֹלָה und כָּלִיל, bei den LXX. *ὁλοκαύτωμα* oder *ὁλοκαύτωσις*, bei Philo *ὁλόκαυστον* (Holocaustum est, quod totum offertur Deo et sacro igne consumitur. Hieron. in Ezech. 45, 15.). Mit dem Brandopfer war immer zugleich ein unblutiges Opfer verbunden, bestehend in Mehl oder Brod, Oel, Wein und Weihrauch, dessen Größe sich nach dem Thiere richtete, das geopfert wurde. Das Mehl und Oel sammt dem Weihrauch bildeten das Speisopfer (מִנְחָה), das immer auch gesalzen werden mußte (Levit. 2, 13.), der Wein das Trankopfer. Bei Schafen und Ziegen war das unblutige Opfer ein Zehntel Epha Mehl, ein Viertel Hin Oel und eben so viel Wein; bei einem Widder zwei Zehntel Epha Mehl, ein drittel Hin Oel und ebensoviel Wein; bei einem Rinde drei Zehntel Epha Mehl, ein halber Hin Oel und eben so viel Wein (Num. 15, 1—12). Von diesen Speiseopfern wurde immer nur ein kleiner Theil wirklich geopfert, nämlich eine Hand voll Mehl mit einem verhältnißmäßigen Theil Oel sammt dem Weihrauch, und das Uebrige gehörte den Priestern (Levit. 2, 2 f.); nur die Speiseopfer, welche Priester zu bringen hatten, mußten ganz verbrannt werden (Levit. 6, 22 f.). Nächst den Brandopfern waren die Dankopfer die häufigsten, die gewöhnlich זֶבַח שְׁלָמִים, zuweilen auch einfach שְׁלָמִים (Levit. 7, 14.) und sogar bloß שֶׁלֶם (Amos 5, 22.) genannt wurden, bei den LXX. gewöhnlich *εἰρηνική* (sc. *θυσία*), auch *σωτήριον* oder *θυσία σωτηρίας*, in der Vulgata victima pacifica oder pacificum. Es gab ihrer drei Arten, nämlich Lobopfer (זֶבַח תּוֹדַת הַשְּׁלָמִים, LXX: *θυσία τῆς αἰνέσεως* Levit. 7, 12. 15. oder kürzer זֶבַח הַתּוֹדָה V. 12.), Gelübdeopfer (נֶדֶר, LXX. *εὐχή*, Levit. 7, 16. 22, 21.) und freiwillige Opfer (זֶבַח נְדָבָה, LXX. *ἑκούσιον* oder *κατὰ αἵρεσιν* Levit. 7, 16. 22, 18. 23.). Das Rituale für ihre Darbringung findet sich Levit. 3, 1—7. 7, 11—21. 28—36. Es konnte zu denselben jedes der Thiere, die überhaupt zu den Opfern erlaubt waren, ohne Unterschied des Geschlechtes gebraucht werden. Zum נְדָבָה war sogar ein Opferthier tauglich, das ein paar Fehler hatte, die es für andere Opferarten (schon für's נֶדֶר) unbrauchbar gemacht hätten, bei dem nämlich ein Glied etwas zu lang oder zu kurz war (שָׂרוּעַ וְקָלוּט Levit. 22, 23). Bei der Darbringung wurde das Thier von Anfang an bis zum Blutsprengen auf dieselbe Weise behandelt, wie das Thier des Brandopfers. Nach der Blutsprengung aber wurde nicht, wie beim Brandopfer, das ganze Thier verbrannt, sondern nur die Opferstücke, dieselben wie beim Sünd- und Schuldopfer. Außerdem wurde noch die Brust (חָזֶה) und die rechte Schulter (שׁוֹק הַיָּמִין) abgesondert, und jene zur Webe, diese zur Hebe verwendet, weßhalb jene auch die Webebrust (חֲזֵה הַתְּנוּפָה), diese die Hebeschulter (שׁוֹק הַתְּרוּמָה) genannt wurde. Worin die Webe und Hebe bestanden habe, wird nicht näher angegeben. Der jüdischen Ueberlieferung zufolge legte der Priester die Brust auf die Hände des Opfernden und unter dieselben seine eigenen Hände und bewegte sie vorwärts und rückwärts (מוליך ומביא), dann verfuhr er ebenso mit der rechten Schulter, nur daß hier die Bewegung aufwärts und abwärts (מעלה ומוריד) ging (vgl. Bähr, Symbolik II, 355). Zuweilen scheinen aber beiderlei Bewegungen mit einander verbunden worden zu sein; denn nach Exod. 38, 24. wurde die Webe mit den nämlichen Dingen vorgenommen, wie nach Num. 31, 52. die Hebe. Nachher gehörten beide Stücke den Priestern, die sie an einem reinen Orte (בְּמָקוֹם טָהוֹר) essen mußten. Das übrige Fleisch wurde zu einer Opfermahlzeit verwendet und von dem Opfernden selbst mit seinen Angehörigen, soweit sie levitisch rein waren, am Orte des Heiligthums und noch am Tage des Opfers selbst verzehrt. Was übrig blieb mußte am andern

Tag verbrannt werden; nur vom Gelübde- und freiwilligen Opfer durfte noch am zweiten Tage gegessen werden, und mußte erst, was am dritten Tage noch übrig war, verbrannt werden. Mit dem Dankopfer wurde, wie mit dem Brandopfer, immer auch ein unblutiges Opfer verbunden, welches zum blutigen in demselben Verhältniß stund, wie beim Brandopfer; nur kamen, wenn das Opfer ein Lobopfer war, noch ungesäuerte Kuchen mit einer Zugabe sogar von gesäuertem Brode hinzu (Levit. 7, 12.). — Was das gegenseitige Verhältniß dieser Opfer betrifft, so kommt dabei vor Allem die Verwendung des Blutes in Betracht. Das Blut ist als Sitz der Seele oder des animalischen Lebensprincips (Levit. 17, 11) bei allen blutigen Opfern das sühnende Element. Daher heißt es ausdrücklich das Blut sühne durch die Seele (Levit. 17, 11). Dennoch haben alle blutigen Opfer das Moment der Sühne gemeinsam, nur tritt dasselbe nicht bei allen auf gleiche Weise hervor. Am meisten tritt es hervor bei den Sündopfern, bei diesen erscheint die eigenthümliche bedeutungsvolle Verwendung des Blutes als die Hauptsache. Das Blut wird gewöhnlich an die Hörner des Brandopferaltars, als die wichtigsten Theile desselben, gestrichen, und in einigen Fällen sogar in's Heilige und Allerheiligste gebracht, während es bei den übrigen blutigen Opfern nur an die Seitenwände des Altars gesprengt, oder am Fuße desselben ausgegossen wurde. Bei diesen Opfern ist also die Sühne das Hauptmoment, sie sind im eigentlichsten Sinne die Sühnopfer, und es handelt sich dabei in der Regel um Sühnung bestimmter Uebertretungen. Beim Brandopfer dagegen tritt das Verbrennen des Opferthieres als Hauptsache hervor. Die gänzliche Verbrennung, also die völlige Hingabe desselben an Jehova, soll das Verhalten des Opfernden zu Jehova symbolisiren und Zeichen und Ausdruck seiner völligen Hingegebenheit an Jehova sein, also Zeichen und Ausdruck jener innern Gesinnung und Stimmung, die dem wahren Theocraten immer eigen sein muß. Deßwegen ist dieses Opfer auch das häufigste und allgemeinste und wird täglich zweimal am Morgen und Abend dargebracht, und das Abendopfer muß bis zum Morgen, und das Morgenopfer bis zum Abend verbrannt werden und das Feuer darf auf dem Altare nicht erlöschen (Levit. 6, 2. [9.]); deßwegen wird dieses Opfer auch das immerwährende Brandopfer genannt (עֹלָה תָּמִיד Num. 28, 3. עֹלַת תָּמִיד Exod. 29, 42. Num. 28, 6. עֹלַת הַתָּמִיד Num. 28, 10. 15. 23. 24. 31). Das sühnende Moment tritt hier zurück und die Sühne bezieht sich nicht auf einzelne bestimmte Sünden, sondern auf Versündigung und Sündhaftigkeit überhaupt. Daß aber den Brandopfern ein sühnendes Moment gar nicht zukomme, ist mit Unrecht behauptet worden (vgl. Kurtz, das Mosaische Opfer. S. 125), wie genugsam daraus erhellt, daß allem Opferblut überhaupt (Levit. 17, 11), und dazu noch dem Brandopfer insbesondere (Levit. 1, 4) ausdrücklich sühnende Kraft zugeschrieben wird. Das Dankopfer hat die Blutsprengung mit dem Brandopfer und die Verbrennung der Opferstücke mit dem Sündopfer gemein; ihm eigenthümlich aber und als Hauptsache hervortretend ist das Essen des Opfernden selbst von dem Opferthiere, und dieses eben macht den eigenthümlichen Charakter des Dankopfers aus. Da nämlich das Dankopfer sich auf bereits empfangene oder gehoffte und in Aussicht stehende göttliche Wohlthaten bezieht, so liegt ihm schon die Voraussetzung zu Grunde, daß der Opfernde Gottes Wohlgefallen habe und in seiner Gnade und einer gewissen Lebensgemeinschaft mit ihm stehe, und eben dieß wird dadurch angedeutet, daß er von dem Opfer das er Jehova darbringt, auch selbst genießen und so gleichsam Tischgenosse Jehova's sein darf. (Oblatio munerum et participatio sacrae mensae multam fiduciam praestat appropinquationis et de familia Dei efficit participantes. Ejus enim censetur esse familia, a quo pascitur et de cujus mensa vivit. Quare manifestum est hujus modi sacrificia participantibus imprimere familiaritatem et proximitatem ad Deum, dum eos Dei commensales quodammodo efficiebant. Guillelm. Paris., de legibus c. 2. Edit. princ. fol. 226.) Nun ist auch klar, warum in den Fällen, wo

zwei oder alle drei der besprochenen Opferarten mit einander dargebracht werden, immer das Sündopfer dem Brandopfer und dieses dem Dankopfer vorangeht (vgl. Kurtz a. a. O. S. 111). Die Sühne, wo sie nöthig war, mußte zuerst vorgenommen werden, dann konnte erst die Selbsthingabe an Gott und die Lebensgemeinschaft mit ihm sich bethätigen. — Die Hauptfrage ist aber hier, wie es zu verstehen sei, wenn der Pentateuch den blutigen Opfern so wiederholt sühnende Kraft zuschreibt, während doch Jehova schon im alten Bunde sagt: Das Blut der Stiere und Lämmer und Böcke will ich nicht (Jes. 1, 11), und der Apostel ausdrücklich erklärt, es sei unmöglich, daß das Blut der Stiere und Böcke Sünden tilge (Hebr. 10, 4). Schon diese sich entgegenstehenden Ausdrücke zeigen, daß den fraglichen Opfern eine sühnende Kraft in gewissem Sinne müsse abgesprochen, in gewissem Sinne aber auch zugeschrieben werden könne. Das Opferthier war zwar stellvertretend für den Opfernden, und dieses wurde durch die jedesmalige Handauflegung des Letztern auf den Kopf des Opferthieres angezeigt. Der Mensch kann nämlich sich nicht für sich selbst zum Opfer bringen, schon weil er durch seine Sünden Gott mißfällig geworden ist, und darum sein Opfer als ein Gott mißfälliges keine Sühne bewirken könnte. Deßwegen tritt an die Stelle seiner schuldbeladenen Seele eine schuldlose und wird statt seines schuldhaften Blutes ein unschuldiges Blut für ihn vergossen und geopfert. Allein diese Stellvertretung ist keine wesenhafte, sondern nur eine symbolische, und „die Schuldlosigkeit des Opferthieres steht zur Schuld des Menschen in keinem positiven Gegensatze“ (Veith, Eucharistia &c. S. 32), weil jene mit Naturnothwendigkeit vorhanden ist und keinen moralischen Charakter hat. Es kann daher auch, wie schon Wilhelm von Paris bemerkt, zwischen den Seelen der Opfernden und der Opferthiere keine solche Verbindung und Wechselbeziehung bestehen, quae naturaliter cogat vel exigat, ut propter mortem animalium sequatur mors peccati (De legibus. Edit. princ. fol. 71 a.). Insofern kann also den mosaischen Opfern für sich betrachtet eine sühnende Kraft nicht zugeschrieben werden. Es kommt ihnen aber doch eine solche zu, sofern jene Stellvertretung nicht bloß eine rein symbolische, sondern zugleich auch eine typische ist, und die mosaischen Opfer als göttlich angeordnete Vor- und Abbilder des einen wahren Opfers, das einst die Sünden der Welt hinwegnehmen sollte, mit diesem selbst in einem gewissen Zusammenhang stunden und von ihm, göttlicher Anordnung zufolge, sühnende Kraft erhielten. Sie erscheinen jetzt für die alte Theocratie als die göttlich angeordneten Mittel, sich die Früchte jenes großen und ewigen Sühnopfers anzueignen. Und daß sie auch schon von den Israeliten selbst in dieser ihrer wahren Bedeutung wenigstens theilweise erkannt wurden, leidet keinen Zweifel (vgl. Kurtz a. a. O. S. 41 ff.). Außer den bisher besprochenen Opfern, welche zugleich auch die periodischen täglichen und festlichen Opfer waren, nur daß dieselben, namentlich die Brandopfer, an den Festen vervielfältigt wurden, schreibt das Gesetz noch einige außerordentliche Opfer vor. Dahin gehören zunächst die Weihopfer, die nur je einmal dargebracht wurden, nämlich das Opfer bei der Schließung des Bundes (Exod. 24, 3—11), das Einweihungsopfer der Priester (Exod. 29, 1—37. Levit. 8) und das Weiheopfer der Leviten (Num. 8, 5 ff.). Das erstere bestund aus Brandopfern und Dankopfern, die aber nach dem Zwecke dieses Opfers eigens modificirt waren, namentlich in Betreff der Blutsprengung (vgl. Hebr. 9, 18—21). Das zweite bestund in einem Sündopfer, einem Brandopfer und einem Dankopfer, aber ebenfalls wieder mit besonderen Modificationen, die dem eigenthümlichen Zwecke des Opfers entsprachen (s. Priester). Das dritte bestund in einem Sündopfer und einem Brandopfer, bei deren Darbringung wiederum einzelne sonst nicht vorkommende Ceremonien Statt fanden (s. Leviten VI. 502). Andere außerordentliche Opfer waren die Reinigungsopfer, nämlich das Opfer der rothen Kuh (Num. 19) und das Reinigungsopfer des Aussätzigen (Levit. 14, 1—32). Wer sich durch Todtenberührung verunreinigt hatte, mußte durch ein eigens dazu bereitetes Reinigungswasser

gereinigt werden. Eine fehllose rothe Kuh nämlich, die noch kein Joch getragen, mußte als Sündopfer außerhalb des Lagers geschlachtet, von ihrem Blute sieben Mal gegen die Stiftshütte gesprengt und dann die ganze Kuh sammt dem Blute und der Haut verbrannt und noch Cedernholz, Carmesin und Ysop in den Brand geworfen werden. Die dadurch gewonnene Asche wurde dann an einem reinen Orte aufbewahrt, und mit ihr das Reinigungswasser, wenn man dessen bedurfte, einfach dadurch bereitet, daß man etwas von ihr in ein Gefäß that und Quellwasser darauf goß. Mit diesem Wasser mußte dann der durch Todtenberührung Unreingewordene am dritten und siebenten Tage mittelst eines eingetauchten Ysopbüschels besprengt werden. Die große Verschiedenheit dieses Sündopfers von den gewöhnlichen Sündopfern hat ihren Grund in der Bestimmung desselben. Weil es sich um symbolische Aufhebung der zu Tod und Verwesung eingetretenen engen Beziehung handelt, so sind die Erfordernisse an dem Opferthiere solche, welche auf Leben und frische ungeschwächte Lebenskraft hindeuten, wie das weibliche Geschlecht, die rothe Farbe, und daß sie noch kein Joch getragen haben durfte. Die Schlachtung und Verbrennung geschieht aber nicht beim Heiligthum, sondern außerhalb des Lagers eben wegen der engen Beziehung des Opfers zu Tod und Verwesung, wegen welcher auch alle mit der Darbringung Beschäftigten bis auf den Abend unrein wurden (vgl. Kurtz S. 302 ff.). Das Reinigungsopfer der gesund gewordenen Aussätzigen bestund in einem eigens modificirten Schuldopfer, einem Sündopfer und einem Brandopfer mit dem dazu gehörigen unblutigen Opfer. Die Verschiedenheit des Schuldopfers von den gewöhnlichen Schuldopfern hat wieder in der Bestimmung desselben ihren Grund. Dem Aussätzigen war nicht nur das Heiligthum unzugänglich, sondern er war auch von allem theocratischen Verbande ausgeschlossen und nicht mehr actives Mitglied des theocratischen Volkes. Sein Schuldopfer mußte die Wiederaufnahme in diese Mitgliedschaft vermitteln und erhielt daher manches Eigenthümliche, was sich bei den sonstigen Schuldopfern nicht findet. Weitere außerordentliche Opfer, die zwar periodisch wiederkehrten, aber einen eigenthümlichen ungewöhnlichen Charakter hatten, waren das Paschalamm (Exod. 12, 3 ff. Deut. 16, 1—8. siehe Feste IV. 45) und das Opfer der beiden Böcke am Versöhnungstage (Levit. 16, 1—34. s. Feste IV. 50). Ersterem hat man sogar in polemischem Eifer gegen die katholische Lehre vom Meßopfer den Opfercharakter abgesprochen, obgleich ihm derselbe in der Schrift ausdrücklich zugeschrieben wird (vgl. Kurtz S. 225). Dasselbe war aber ein eigenthümlich modificirtes Dankopfer, wie schon daraus erhellt, daß es mit Ausnahme der Opferstücke von den Opfernden gegessen werden mußte und bezog sich auf die Verschonung der israelitischen Erstgeburt, während die ägyptische durch den Würgengel getödtet wurde (Exod. 12, 27). Von den beiden Böcken am Versöhnungstage erscheint nur der eine, der durch das Loos dem Jehova zugefallen war und als Sündopfer dargebracht wurde, als ein wirkliches Opfer im eigentlichen Sinne; der andere aber, der dem Azazel (s. d. A.) zugefallen war und in die Wüste entlassen wurde, war kein eigentliches Opfer und hatte mehr nur symbolische Bedeutung. Ein außerordentliches Opfer war endlich noch das Eiferopfer (מִנְחַת קְנָאֹת oder מִנְחַת הַקְּנָאֹת Num. 5, 11—31). Wenn nämlich ein Mann gegen seine Frau eifersüchtig und sie ihm des Ehebruchs verdächtig war, ohne daß er jedoch die That selbst beweisen konnte, so mußte er die Frau mit einem Speisopfer von einem Zehentel Epha Gerstenmehl, ohne Oel und Weihrauch, vor den Priester bringen. Dieser nahm heiliges Wasser in ein irdenes Gefäß, that etwas Staub vom Fußboden des Heiligthums hinein, entblößte das Haupt des Weibes, legte das Speisopfer auf ihre Hände und sprach für den Fall ihrer Schuld einen schweren Fluch über sie aus. Dann schrieb er den Fluch auf, wusch die Schrift in das genannte Wasser ab, brachte das Speisopfer dar und gab endlich dem Weibe das Wasser zu trinken. War sie schuldlos, so sollte ihr der Fluch nicht schaden, war sie aber schuldig, so sollte er sich an ihr erfüllen. Die Eigenthümlichkeiten des in diesem Falle zu bringenden

Opfers erklären sich wieder aus seiner Bestimmung. Weil keine Sünde gesühnt werden durfte, da ja das Verbrechen ungewiß, und falls es wirklich Statt gehabt haben sollte, durch kein Opfer zu sühnen war, so wurde kein blutiges Opfer, sondern bloß ein Speisopfer gebracht, und zwar von geringer Qualität (Gerstenmehl statt des sonst üblichen Waizenmehles), ohne Zweifel mit Rücksicht auf den wenigstens verdächtigen Charakter der Frau. — Von den **unblutigen Opfern** war bei Gelegenheit der Brand- und Dankopfer schon die Rede. Sie bestunden in Mehl und Oel nebst Weihrauch und Wein. Das Mehl (סֹלֶת) war feines, gereinigtes Mehl, wie schon aus der Benennung סֹלֶת erhellt, da סַלֵּת im Chaldäischen „Mehl reinigen" bedeutet; es war also Mehl von bester Qualität, und darum ohne Zweifel auch Waizenmehl, als das beste. Dieses Mehl wurde aber nicht immer als solches, sondern oft auch als schon zubereitete Speise, nämlich als Brod oder Kuchen dargebracht. Der pentateuchische Text erwähnt dreier Arten derselben. Die eine heißt מַאֲפֵה תַנּוּר (im Ofen Gebackenes), und diese Kuchen waren wieder entweder sehr dünne fladenartige (רְקִיקִים), oder etwas dickere und durchlöcherte Kuchen (חַלּוֹת); erstere wurden mit Oel überstrichen, bei letzteren schon der Teig mit Oel vermischt. Von der zweiten Art wird der Ausdruck מִנְחָה עַל-הַמַּחֲבַת gebraucht. Es waren also auf der Pfanne gebackene Kuchen. Auch hier wurde der Teig mit Oel geknetet, die Kuchen hart gebacken und dann in Stücke gebrochen und mit Oel begossen. Die dritte Art heißt מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת; unter מַרְחֶשֶׁת verstehen die LXX und Vulg. einen Rost (ἐσχάρα, craticula), die Rabbinen dagegen ein tiefes Gefäß, und dafür spricht die Bedeutung des Wortes רָחַשׁ (aufwallen, aufsprudeln); es sind dann Kuchen gemeint, die in einem topfartigen Gefäß in heißem Oel gekocht oder gebacken wurden (vgl. Levit. 2, 4 ff.). Demnach erscheinen als die wichtigsten Bestandtheile des unblutigen Opfers das Mehl oder Brod, als Hauptbestandtheil des Speiseopfers und der Wein als Trankopfer. „Beide sind zunächst die Frucht und das Erzeugniß menschlicher Arbeit und Sorgfalt, und zwar, für das Bundesvolk, in einem Lande, dessen unmittelbarer König und Gebieter Jehova war. Sie sind daher sehr bezeichnende Symbole für das, was dem Gläubigen, nachdem er in die göttliche Gnade aufgenommen, als einem Diener Gottes zur Lebensaufgabe gesetzt ist, indem er nämlich im Reiche und Dienste Jehova's auch seine sittlichen Kräfte üben, und mit den Früchten geistiger Arbeit, also mit guten und heilvollen Werken vor Gott erscheinen soll. Von den übrigen Zugaben, die das Brandopfer begleiteten, war das Oel ein symbolischer Hinweis auf die Gnade des hl. Geistes; der Weihrauch ein Ausdruck der zu Gott gerichteten Gesinnung, der Andacht und des Gebetes; das Salz ein Zeichen der Weisheit oder heilvollen Erkenntniß, die, im Denken wie im Handeln, Wahres vom Falschen, das sittlich Gute und Rechte vom Selbstischen und Bösen unterscheidet, und den geistigen Menschen vor dem Verderben bewahrt" (Veith, Eucharistia. S. 57 f.). Das unblutige Opfer ist also symbolische Darstellung der fortwährenden Bethätigung des Gnadenverhältnisses mit Gott, in welches der Mensch durch die blutigen Opfer symbolisch eingesetzt wird, durch Gesetzeserfüllung und Tugendübung. — Uebrigens schreibt das Gesetz außer den unblutigen Opfern, die nur Zugaben zu blutigen bilden, noch einige vor, die unabhängig für sich und nicht als solche Zugaben dargebracht wurden. Diese waren theils ungewöhnliche und ausnahmsweise, wie das vorhin erwähnte Eiferopfer und das Sündopfer eines völlig Armen, theils regelmäßige und periodische. Letztere sind die Erstlingsgabe am Paschafeste, die Erstlingsbrode am Pfingstfeste und die verschiedenen Erstlingsgaben, welche die Israeliten an das Heiligthum zu entrichten hatten. Am zweiten Tage des Paschafestes mußte nämlich beim Heiligthum eine Garbe von der um diese Zeit reif werdenden Gerste als Erstlingsopfer dargebracht werden, und dieß war die feierliche Eröffnung der Getreideernte (s. Feste IV. 47). Am Pfingst-

feste dagegen mußten Erstlingsbrode von dem neugeernteten Waizen dargebrach werden, und dieß war das Dank- und Schlußopfer der Getreideernte (s. Fest a. a. O.). Ueber die Erstlingsgaben s. d. Art. Erstlinge. Vgl. außer den gele genheitlich angeführten Schriften über die mos. Opfer noch: Scholl, über di Opferideen der Alten, insbesondere der Juden (in Klaibers Studien der evange lischen Geistlichkeit Würtembergs, Bd. IV. u. V. Jahrg. 1832 u. 1833). — J. de Maistre, éclaircissement sur les sacrifices, als Anhang zu Les Soirées de Saint-Pétersbourg. Lyon, 1836 (tom. II. p. 321 sqq.). — A. Stöckl, Liturgie u. dogmatische Bedeutung der alttestamentlichen Opfer insbesondere in ihrem Verhältnis zur neutestamentlichen Opfertheorie. Regensb. 1848. [Welte.]

Opferbrod ist dasjenige aus reinem und feinem Waizenmehl bereitete Brod welches bei dem Offertorium der heil. Messe zur geheimnißvollen Verwandlung in den Leib Jesu Christi dem himmlischen Vater dargebracht und auf dem Altare niedergelegt wird. Dieses Brod, gegenwärtig in doppelter Größe vorhanden (das für den Priester bestimmte hat drei Zoll, das für die Laien einen Zoll im Durchmesser) hatte in den frühesten Zeiten, wo alle dem heiligsten Opfer Beiwohnenden mit den Priester die hl. Communion empfingen, die Gestalt des gewöhnlichen Brodes. Di Hebräer sowohl als Römer und Griechen machten zu ihrem täglichen Gebrauch runde, höchstens einen Finger dicke Brode. Ehe sie dem Feuer übergeben und ge backen wurden, machte man mehrere Einschnitte darein, wodurch mehrere Theil entstanden, die man leicht abbrechen konnte. Jeder Theil machte gleichsam einen Bissen aus, der beim Essen nicht abgeschnitten, sondern abgebrochen wurde (dahe erklärt sich der biblische Ausdruck des Brodbrechens und die Art und Weise, wie di Communion ertheilt wurde). Die hebräischen Brode hatten mehrere Einschnitte al die römischen, obschon die runde Form an Größe und Dicke sich gleich blieb. Be den Römern waren nur zwei Einschnitte mitten durch gebräuchlich; dieser doppelt Einschnitt bildete die Gestalt des Kreuzes, daher sie auch Kreuzbrode (panes cruc signati) hießen. Später, als der Eifer der Gläubigen erkaltete, und die Opfergaben seltener, oder doch nicht so dargebracht wurden, wie zu einem so erhabenen Geheimnisse erfordert wird, so wurde statt des Brodes Mehl zur Opferung verlangt, von welchem die Geistlichen selbst das für die hl. Messe und die Communicanten nöthige Brod backen konnten. Dieß scheint schon im sechsten oder im Anfange des siebenten Jahrhunderts geschehen zu sein. Man behielt auch hier die alt Form bei, nur mit dem Unterschiede, daß die Brode zugleich mit verschiedenen hei ligen Zeichen und Buchstaben versehen wurden. Für die kleineren Communicanten wurden kleine Hostien gebacken, die nicht gebrochen wurden. Endlich im zwölften Jahrhunderte, wo die Naturalien-Opferung ganz aufhörte und nur eine kleine Geldmünze von den Gläubigen geopfert wurde, geschah es, daß man die noch heut zu Tage übliche und zur Aufbewahrung bequeme Form der Hostien wählte, die aber immer noch den alten Namen particula behielten, wie er noch jetzt üblich ist. — Vgl. die Art. Abendmahlsfeier, Brodbrechung, hochwürdigstes Gut Messe. [Vater.]

Opfergang bestand ehemals in der Darbringung der zum heiligsten Meßopfer nothwendigen Elemente, nämlich des Brodes, Weines und Wassers, wobei auc andere für die Kirche, ihre Diener und für die Armen benöthigten Gaben von den Gläubigen dargebracht wurden; dieß geschah beim Offertorium der heil. Mess (s. d. A.). Die Art und Weise dieser Darbringung läßt sich nicht so genau be stimmen, da sie an verschiedenen Orten verschieden war; man richtete sich gewöhnlic nach den Localitäten und nach dem Nationalgebrauche. In einigen Kirchen brachte die Gläubigen die Opfer am Gitter oder am Altare dar, in andern ging der Dia con herum, und empfing dieselben aus den Händen der Opfernden. Im Ordo Ro manus geschah diese Darbringung auf folgende Weise: Der Bischof oder der cele brirende Priester in seiner Vertretung übernahm von den Gläubigen die Opfergaben

welche sie in ein weißes Linnentuch gewickelt hatten, oder in weißen Schalen darbrachten; die Diaconen waren hiebei behilflich, sie übernahmen den Opferwein und goßen ihn in einen Becher, wobei sie die Subdiaconen unterstützten. Die Priester und der übrige Clerus brachten ihre Opfer, welche in Brod bestanden, selbst zum Altare, die Laien bis zum Chore, wohin sich der fungirende Bischof mit den Assistenten begab, ein Subdiacon nahm auch von den Sängern auf dem Ambon Wasser als Opfer in Empfang. Nach dieser Einsammlung der Opfergaben begab sich der Celebrant wieder zum Altare zurück, wo dann die zur Communion bestimmten Gaben sowohl an Brod als an Wein auf den Altar zur Consecration gelegt wurden. Alle andern Opfer wurden in vier Theile getheilt, wovon zwei dem Bischofe, einer der Geistlichkeit und einer der Kirche zur Reparatur und den Armen zufiel. — Diese Art der Opferdarbringung hat seit dem achten Jahrhundert ganz aufgehört, und es sind gegenwärtig nur Opfergänge als Umzüge um den Altar üblich, welche entweder eine ganze Versammlung der Gläubigen, oder ein Theil derselben oder auch nur einzelne Personen bei dem Offertorium oder einem andern Theile der heiligen Messe oder auch außerdem bei andern kirchlichen Veranlassungen halten, um einzelne Geldbeträge zum Frommen der Kirche und ihrer Diener, oder der Armen auf den Altar niederzulegen. Dieß geschieht in Teutschland gewöhnlich an den Begräbnißtagen der Verstorbenen, bei Ausspendung des hl. Sacramentes der Taufe, bei Aussegnung der Wöchnerinnen, bei kirchlichen Trauungen, an einzelnen Gelübdnißtagen und bei außerordentlichen Anläßen; die Stelle der Opfergänge bei dem Gottesdienste vertritt dermalen der Klingelbeutel und Opferkasten, oder Opferstock. [Vater.]

Opferkasten sind diejenigen an einem geeigneten Orte in der Kirche aufgestellten, in verschiedener Form und aus verschiedenem Materiale verfertigten, fest geschlossenen Behältnisse, in welche die Gläubigen beliebige Spenden zu frommen oder wohlthätigen Zwecken niederlegen. Solche Opferkästen befanden sich nach Marcus 12, 41—44. schon im Tempel zu Jerusalem, und waren durch alle Jahrhunderte hindurch in den christlichen Tempeln im Gebrauche. So macht der heil. Cyprian (lib. de operibus et elemos.) einer reichen Matrone den Vorwurf, daß sie nicht auf den Opferkasten der Kirche schaue und für denselben beitrage; und Innocenz III. fordert in einem Schreiben die Geistlichkeit auf, in allen Kirchen einen Kasten aufzustellen, worin Jeder seine Gabe (für den zu unternehmenden Kreuzzug) legen könne.

Opferstock wird gewöhnlich als gleichbedeutend mit Opferkasten genommen, daher gilt hierüber das unter Artikel: Opferkasten Gesagte; zuweilen bezeichnet man auch mit diesem Namen ein eisernes Leuchtergerüste, woran fromme Gläubige brennende Wachskerzen zu stecken pflegen, um bei dem Lichte derselben für das ewige Licht, d. i. für die ewige Seligkeit der Abgestorbenen die Gabe des Gebetes zu opfern.

Ophir, s. Arabien.

Ophiten (Ophianer, Serpentini, Schlangenbrüder) ist der Name einer bedeutenden gnostischen Partei, deren Wiege in Rücksicht auf ihre nahe Verwandtschaft mit den Valentinianern und ihre ganz ägyptische Symbolik höchst wahrscheinlich in Aegypten zu suchen ist, von wo sie sich, in mehrere Secten zerfallend, in andere Länder, vornehmlich nach Syrien und Kleinasien verbreitet und von einer dieser Secten, welche der Schlange (ὄφις) hohe Verehrung widmete, ihren auf die ganze Partei nicht passenden Namen erhalten hat. Ihrer Verwandtschaft mit dem Valentinianismus wegen hat man die Ophiten schon für einen Zweig dieser Schule halten wollen, aber richtiger ist die Ansicht, welche ihnen einen unabhängigen, übrigens auf eine gemeinsame Quelle hinweisenden Ursprung zuschreibt. Unverbürgt ist die Nachricht des Origenes (c. Cels. l. VI. § 28), der zufolge ein gewisser Euphrates Stifter der Secte gewesen wäre; ebenso beruht die Hypothese Mosheims, daß es eine specifisch jüdische Ophitensecte gegeben und diese schon in einer vorchristlichen

Zeit bestanden habe, nur auf einer unrichtigen Auffassung einer Stelle bei Origenes (a. a. O.). Die Zeit ihrer Entstehung kann indessen nicht genau angegeben werden, darf aber schwerlich vor das Jahr 150, aber auch nicht viel später gesetzt werden, da schon Irenäus sie kennt (adv. haer. l. I. c. 34. 35.). — Das ophitische System, eine abentheuerliche Mischung aus christlichen, jüdischen, ägyptischen und altorientalischen Elementen, ist folgendes. Das erste Princip, das höchste Wesen, aus dem Alles ausgeflossen, ist, wie bei den Valentinianern, der Bythos, dem sie auch die (an den Zoroastrismus und die Kabbala erinnernden) Namen Quelle des Lichts und Urmensch geben. Von diesem emanirt der Gedanke (ἔννοια), auch das Schweigen (σιγή) und, als erster Schöpfungsact des ersten Menschen, der zweite Mensch genannt, und aus diesem sofort das Pneuma, das auch die Namen Mutter alles Lebens (μήτηρ τῶν ζώντων), Weisheit Gottes (ἡ ἄνω σοφία) führt. Unter diesem alle Lebenskeime in sich fassenden und aus sich weiter verbreitenden Geiste, der deßhalb auch das erste Weibliche, die erste Frau genannt wird, liegt das zweite ewige Princip, die Materie, in Wasser, Finsterniß, Abyssus und Chaos sich gliedernd. Entzückt von der Schönheit der himmlischen Sophia, verbanden sich mit ihr die beiden ersten Wesen, befruchteten sie mit göttlichem Lichte, und aus dieser Verbindung gingen zwei neue Wesen hervor, ein vollkommenes, männliches, der himmlische Christos, und ein unvollkommenes, weibliches, das nur einen überfließenden Thau des Lichtes (ἰκμὰς τοῦ φωτός) erhalten, die Sophia-Achamoth, προύνεικος, ein unvollendeter Keim des göttlichen Lebens. Der Kern dieses Mythus ist, wie aus dem Folgenden erhellt, der Gedanke, daß das höchste Wesen, um den in seinen Gedanken entworfenen Weltplan durch seine Weisheit zu verwirklichen, zwei Wesen habe hervorgehen lassen, die, ein jedes in der ihm zugefallenen Sphäre, seine Endzwecke in den himmlischen sowohl als in den irdischen Welten realisiren sollten. Die Sophia-Achamoth stürzte sich in das Chaos hinab, dessen Natur sie nicht kannte, um eine eigene unabhängige Welt sich zu bilden, und während nun Christos gleich seiner Mutter sich in das Urlicht erhebt und mit den zwei ersten Principien die hl. Kirche (das Urbild der Kirche der Pneumatischen) bildet, setzte die gefallene Achamoth die träge chaotische Masse, erst frei über dem Wasser schwebend, in Bewegung, zog durch die anziehende Kraft ihres Lichtes alles Materielle an sich, vermischte sich dadurch aber so sehr mit der Materie, daß sie sich selbst in ihr verdunkelte und, vom Lichtreiche losgerissen, das Bewußtsein ihrer höhern Abkunft und des verwandten Lichtreiches verlor. Man erkennt hierin den gnostischen Gedanken, daß das Höhere, Göttliche in seiner Berührung mit dem Niederen, Materiellen, statt dieses bewältigen und beherrschen zu können, vielmehr selbst seiner Natur nach sich verschlechtere, und wieder ächt gnostisch tritt uns in dem sogleich Folgenden das Streben entgegen, das Reine, Göttliche in eine möglichst weite Entfernung vom Unreinen, Materiellen zu bringen. Nicht die Sophia-Achamoth selbst nämlich, die trotz ihres Falles immer noch einen bedeutenden Fond göttlichen Lichtes in sich hat, bringt die Welt hervor, sondern erzeugt in diesem ihrem gottentfremdeten Zustande, in welchem sie vom Höhern nichts mehr weiß und sich selbst für die höchste Macht hält, um ihre Schöpferkraft auszuüben, den ihrem damaligen Zustande entsprechenden Demiurgos Jaldabaoth (den Judengott). Dieser, ein boshaftes, herrschsüchtiges Wesen, wollte nun, zufolge der den Gnostikern gemeinsamen Idee der Neigung des Niedern, vom Höhern sich loszureißen, auch seinerseits von seiner Mutter sich unabhängig machen und für den höchsten Gott ausgeben. Zu diesem Zwecke brachte er einen Engel als sein Ebenbild hervor, und dieser wieder einen u. s. f., bis es deren sechs waren (zusammen die sieben Planetenfürsten, Sterngeister), die nun ihrerseits den Menschen, eine ungeschlachte, auf der Erde kriechende Masse hervorbrachten, der Jaldabaoth die Seele mittheilte. Gegen sein Wissen und Willen ging aber dabei der geistige Same, der Strahl des Lichtes, den er von seiner Mutter erhalten, aus seinem Wesen in die Natur des Menschen

über. Es war dieß durch geheime Veranstaltung eben seiner Mutter geschehen, und hier schürzt sich der Knoten, dessen Lösung die von aller gnostischen Theosophie streng geforderte Zurückführung alles Reinen und Göttlichen aus seiner Verschlungenheit mit dem Materiellen, Bösen in seinen ursprünglichen Zustand ist. Die Sophia-Achamoth hatte nämlich unterdessen, im Gefühle der drückenden Last, die ihr Körper ihr auferlegte, ihre Verirrung eingesehen und nach gewaltiger Anstrengung, gestärkt durch den Schein des verwandten Lichtes, zu ihrer ursprünglichen Höhe sich wieder erhoben, an einen gewissen Mittelort (*τόπος μεσότητος*), wo es ihr durch Zuströmen reinern Lichtes nach und nach gelang, von ihrem Körper sich gänzlich loszumachen, der nun, als das Lichtverwandteste der Materie, oben schwebt und die Scheidewand zwischen der materiellen und Geister-Welt bildet. Um nun den Jaldabaoth, zur Strafe seiner Empörung gegen sie, des ihm zugeflossenen Lichtes zu berauben und dasselbe allmählig zu läutern und zurückzuführen, hatte sie selbst ihm, ohne daß er es bemerkte, den Gedanken der Menschenschöpfung eingegeben. Der Mensch, in den das Licht übergegangen war, zog nun das Licht der ganzen Schöpfung an sich und stellte so bald nicht mehr das Bild seines Schöpfers, sondern das Ebenbild des Urmenschen, des höchsten Gottes selber dar. Hierüber von Bestürzung und Ingrimm außer sich, warf der Demiurg schreckliche Blicke bis auf den Grund der Materie hinab, und indem sich darin sein Bild abspiegelte, entstand als Abbild von ihm in diesem Zustand ein Wesen voll Haß, Bosheit und Neid, Satan in schlangenförmiger Gestalt, *ὀφιόμορφος*, der Schlangengeist, der listige *νοῦς* — im ophitischen Systeme eine Combination des persischen Ahriman, des ägyptischen Phtha, des jüdischen Samael und des griechischen Hephaistos. Im gleichen Zorne rief der Demiurg die übrigen irdischen Dinge, die drei Reiche der Natur mit all' ihren Mängeln und Fehlern in's Dasein, in der Absicht, den Menschen in denselben gefangen zu halten. Um ihn von der Sophia und dem Zusammenhange mit der höhern Welt loszureißen, verbot er ihm, von dem Baume der Erkenntniß zu essen. Der Mensch jedoch, durch den von der Sophia im zu Hilfe gesandten Genius Ophis überredet, genoß von der verbotenen Frucht und gelangte dadurch zur Erkenntniß seiner Abkunft und höheren Bestimmung, wurde aber dafür von Jaldabaoth aus der ätherischen Region des Paradieses, wo sich das erste Menschenpaar in ätherischen Leibern befand, auf die finstere Erde herabgestürzt und in die finsteren Körper eingeschlossen. Während dieß geschah, hatte Sophia den göttlichen Lichtsamen aus ihm zurückgezogen, theilte von nun aber unaufhörlich dem Menschen wieder davon mit. Zugleich mit den Menschen war auch der Geist Ophis in den Abgrund geschleudert worden, hatte sich in seinem Falle materialisirt und wurde dadurch ein Satan im Kleinen, ein Abbild des großen Teufels Ophiomorphos (mit dem er von manchen Ophiten verwechselt wurde) und erzeugte aus Hochmuth, Eifersucht und Rachsucht gegen die Menschen, die die Ursache seines Falles gewesen, gleichfalls sechs Geister (die sieben archontischen Geister, Regenten der Erde und der materiellen Welt), die das Menschengeschlecht beständig befeinden, zur Materie herabzuziehen suchen und zum Götzendienste und Abfall von Jaldabaoth anreizen, um dessen Strafgerichte über sie herbeizuziehen, während dieser und seine 6 Geister den freien Aufschwung des göttlichen Lichtes im Menschen aus allen Kräften zu hemmen suchen. Wenn ihnen dieß auch mit der Mehrzahl der Menschen gelang, so wußte doch die Sophia, welche beständig über das Geschlecht wachte, sich jederzeit eine kleine Zahl Auserwählter zu erhalten, welche den Samen des göttlichen Lichtes bewahrten. Unter diese rechneten die Ophiten den Seth, den Noe, welchen Sophia aus der von Jaldabaoth wegen des Götzendienstes verhängten Sündfluth rettete, namentlich aber die Propheten, die zwar der Demiurg ursprünglich zu seinem Dienste bestimmt hatte, die aber von der Sophia, ohne daß sie oder Jaldabaoth sich dessen recht bewußt waren, dazu benützt wurden, Vieles über den Urmenschen, den himmlischen Christos und seine Herabkunft vorauszusagen und so die Menschen auf dessen Ankunft vorzu-

bereiten. Ueber das troß alle dem stets zunehmende Elend der Mensch tief betrübt, wandte sich endlich die Sophia flehend an ihre Mutter, das Pneumaweib, und auf dringendes Bitten der letztern sandte der höchste Gott den Christos. Dieser vereinigte sich zur Zeit, da Jaldabaoth Johannes den Täufer auftreten und den Menschen Jesus als den psychischen Messias von einer Jungfrau geboren werden ließ, mit der Sophia, stieg sofort mit dieser durch die Welten der sieben Engel, in jeder derselben unter verwandter Gestalt sein eigenes Wesen verhüllend und alles in ihnen befindliche Licht an sich ziehend, herab und vereinigte sich mit dem Menschen Jesus bei seiner Taufe im Jordan. Nun erst konnte Jesus Wunder wirken und den unbekannten Gott verkünden. Der getäuschte Jaldabaoth aber ließ ihn durch die Juden kreuzigen; beim Beginn seiner Leiden schwangen sich Christos und Sophia in's Lichtreich auf, belebten aber Jesus wieder und gaben ihm statt des grobsinnlichen einen ätherischen Leib, weßhalb ihn seine Jünger nicht mehr erkannten. Noch 18 Monate blieb Jesus nach der Auferstehung auf Erden, während welcher Zeit er durch Eingebung der Sophia eine vollkommene Erkenntniß der höhern Wahrheiten erhielt und diese nur wenigen seiner Jünger, die dafür empfänglich waren, mittheilte. Hierauf wurde er von dem himmlischen Christos in den Himmel erhoben, wo er zur Rechten des Jaldabaoth, von diesem unbemerkt, sitzet und alle durch die Erkenntniß des Christenthums geläuterten Seelen an sich zieht und in sich aufnimmt. Sobald alles Pneumatische im Reiche des Jaldabaoth angezogen und alles Licht wieder im Pleroma gesammelt ist, ist auch die Erlösung vollendet und das Ende der Welt vorhanden. Die bloß psychischen Naturen dagegen werden mit Jaldabaoth ihren Aufenthalt in der Gehenna oder dem Tartarus erhalten. — Von der oben dargestellten Lehre über den Genius Ophis gab es indessen unter den Ophiten eine abweichende Ansicht. Einige derselben betrachteten nämlich Ophis als einen guten Geist, als ein Symbol der Sophia, und diese selbst hinwiederum in pantheistischer Weise als die belebende Allseele, die nicht nur in der Menschheit, sondern in der ganzen Natur verbreitet sei, von der Alles ausgeflossen und in die wieder Alles geläutert zurückkehre. Die Ophiten dieser Richtung, die eigentlichen Ophiten, ohne Zweifel aber nur ein kleiner Theil der Secte, hatten einen dem marcionitischen ähnlichen Schlangencult unter sich eingeführt. Sie unterhielten nämlich eine lebendige abgerichtete Schlange in einem Kasten oder einer Höhle, ließen das auf den Tisch gestellte Abendmahlsbrod von ihr belecken und so gleichsam consecriren, worauf dann erst die Austheilung erfolgte und jeder die Schlange küßte. So berichten wenigstens Epiphanius (haer. 37. § 5), Augustinus (de ver. relig. c. 5; de haer. c. 7) und Theodoret (de haeret. fab. l. I. c. 14). Auch im practischen Theile ihrer Religionslehre wichen die Ophiten sehr von einander ab. Während nämlich die Einen aus ihren theoretischen Grundlehren eine strenge physicalische Ascese, namentlich die Empfehlung des Cölibates ableiteten, so Andere antinomistisch (s. d. Art.) eine wilde Zügellosigkeit, die in den unnatürlichsten Ausschweifungen zu Tage trat und von mehreren christlichen Kaisern, so noch im J. 530 — denn bis dahin scheint sich die Secte wenigstens sporadisch erhalten zu haben — strenge Edicte gegen sie hervorrief. Eine Abart der Ophiten sind die Sethianer und die berüchtigten Kainiten (s. d. Art.) — Noch besitzen wir durch Origenes (c. Cels. VI. c. 25 sqq.) sieben schwülstige ophitische Gebetsformeln, welche den pneumatischen Seelen, die sich durch die sieben Reiche der Sterngeister in's Pleroma erheben, bei ihrem Eintritte in jedes dieser Reiche in den Mund gelegt werden, nebst einem merkwürdigen Diagramma, d. i. einer mit seltsamen Namen beschriebenen und mit symbolischen Thierbildern bemalten Zeichnung von verschlungenen Kreisen, die als eine Art bildlicher Darstellung oder symbolischen Abrisses der ophitischen Glaubenslehren anzusehen ist. Neander (genet. Entw. d. gnost. Syst. S. 231 ff.) und Matter (krit. Gesch. d. Gnost. Bd. I. S. 121 ff.) haben deren schwierige Deutung versucht. Vgl. außerdem Mosheim (Vers. einer unp. u. gr. Ketzergesch. 1. Thl.), Walch,

(Entwurf einer vollst. Hist. der Ketzer. Thl. I. S. 447 ff.), Augusti (Denkw. Bdd. III., IV. u. VIII.), Neander (allg. Gesch. d. chr. Rel. I. Bd. 2. Abth. S. 746 ff.). [Hitzfelder.]

Ophra (עָפְרָה). 1) Jos. 18, 23. LXX *Ἀφρά* Vulg. Ophera (1 Sam. 13, 17 *Γοφερά*, Ephra), eine Stadt im Stamme Benjamin, unweit Michmas und der Wüste Bethaven, nach dem Onomast. *Ἄφρα* oder *Ἀφρήλ* (es hat auch *Ὀφρά*) fünf röm. Meilen von Bethel ostwärts. Die Umgegend hieß das Gebiet Schual (1 Sam. 13, 17) oder Schaalim (1 Sam. 9, 4). Daß es das heutige Dorf el Tayibeh sei, vermuthet Robinson II. 338., er ist aber in der Umgegend von Bethel nicht ganz zuverlässiger Führer; vgl. Keil, Comment. über Jos. 112 ff. 332 und Art. Ephraim (Stadt). — 2) Nach Richt. 6, 11. 8, 27. 32. (LXX *Ἐφραθά* Vulg. Ephra) Geburts- und Wohnort Gedeons im Stamme Manasses, wahrscheinlich diesseits des Jordan.

Optatus, der hl., stammte aus Africa, war um die Mitte des vierten Jahrhunderts Bischof zu Mileve oder Milevium in der Provinz Numidien, und gehörte neben Augustin zu den eifrigsten Gegnern der Donatisten (s. d. A.). Daß er früher Heide gewesen, sagt Augustin (de doctrina christ. lib. II. c. 4) und zählt ihn zugleich unter jene, welche wie Cyprian und Lactantius ꝛc. das Gold und Silber Aegyptens, d. i. die weltlichen Wissenschaften, der Kirche zu ihrem Nutzen zugebracht hätten. Wie angesehen er gewesen, beweist Fulgentius, wenn er ihn neben Augustin und Ambrosius stellt (Fulgent. Rusp. lib. II. ad Monimum, c. 13) und als einen Heiligen betitelt (l. c.); Augustin aber nennt ihn „einen Hirten ehrwürdigen Andenkens, und eine Zierde der Kirche“ (Augustin. Lib. I. contra Parmen. c. 3. und de unitate eccl. contra Petilian. c. 19). Auch die Kirche ehrt ihn als einen Heiligen und begeht sein Gedächtniß am 4. Juni. — Unter den donatistischen Lehrern zur Zeit des Optatus ragte besonders Parmenianus hervor, welcher, obgleich ein Fremder, nach dem Tode des Donatus d. Gr. (c. 360) Bischof von Carthago und damit oberstes Haupt der Donatisten geworden war. Zur Vertheidigung seiner Partei hatte er ein besonderes (jetzt verlornes) Werk geschrieben, das er mit großem Eifer überall ausbreitete, und worin er namentlich zu zeigen suchte, daß nur bei den Donatisten die wahre Kirche Christi zu finden sei. Zu seiner Widerlegung verfaßte nun Optatus um's J. 370, zur Zeit des Papstes Damasus, sein alsbald sehr berühmt gewordenes Werk de schismate Donatistarum, zunächst in 6 Büchern, denen er etwa 15 Jahre später, unter Papst Siricius (c. 384), noch einige Beisätze gab und namentlich ein ganzes Buch, das siebente, beifügte (vgl. über die chronol. Frage besonders Tillemont, mémoires etc. T. VI. p. 61 u. 307. ed. Brux. 1732). Auch hängte er zur Erhärtung seiner Angaben verschiedene Urkunden an, auf die er sich im Verlaufe seiner Erzählung öfters berief, die aber jetzt verloren gegangen, jedoch insoferne ersetzt sind, als Du-Pin seiner Ausgabe der Schrift des Optatus eine große Urkundensammlung beigefügt hat. (Welche Urkunden Optatus seiner Schrift angeschlossen habe, zählen Du-Pin, nouvell. Biblioth. etc., T. II. p. 119. Paris 1693, und Tillemont, l. c. p. 62 auf). Sein Werk ist historisch und didactisch zugleich, indem er darin nicht nur den Ursprung und die Geschichte der Donatistenspaltung erzählt, sondern auch die Irrthümer und falschen Behauptungen dieser Partei ausführlich und theilweise sehr treffend widerlegt, mit dem deutlich hervortretenden Zwecke, die Donatisten wieder für die Kirche zu gewinnen. Er schreibt darum in der Regel mit großer Mäßigung, und schon Schröckh (K. G. XI, 381) bemerkt, daß seine irenischen Aeußerungen wirklich oft rührend seien. Augustin aber schätzte diese Schrift so hoch, daß er Alle, die sich über den Donatismus des Genaueren unterrichten wollten, auf dieselbe verwies (Lib. I. contra Parmen. c. 3). Einen Auszug davon gab Schröckh (K. G. XI, 374—381) und Du-Pin (nouv. Bibl. T. II. p. 109—118). Letzterer charakterisirt auch den Styl Optat's als noble, vehement et serré; mais il n'est pas assez poli ni assez net. (l. c. p. 120). Vgl.

auch Tillemont, l. c. p. 62. In der That hat der Styl des Optatus mehr Aehnlichkeit mit dem des Tertullian, als mit dem des hl. Augustin. — Wir bemerken noch, daß Du-Pin anfangs (in s. nouvelle Biblioth. l. c. p. 118) die Aechtheit des siebenten Buches beanstandete, später aber in seiner Ausgabe der Schrift des Optatus dieß nicht nur wieder zurücknahm, sondern sogar auf's Bestimmteste zu beweisen suchte, daß das siebente Buch den gleichen Verfasser habe, wie die andern. Nicht nur die Gleichheit des Styls beweist dieß, sondern auch der Umstand, daß der Verfasser des siebenten Buchs sich selbst als den Autor der sechs andern angibt. Unächt (interpolirt) ist nur jene Stelle in cap. 1 des siebenten Buchs, worin das Vergehen der Traditoren für ein bloß geringes erklärt wird. Du-Pin hat in seiner Ausgabe, auf alle guten Handschriften gestützt, diese Stelle gestrichen (p. 103 ed. Paris. 1700), weil sie „exulat ab omnibus manuscriptis, orationis seriem interrumpit, et a doctrina Optati aliena est." Ueber die Ausgabe Dupin's selbst (alle frühern sind voll Fehler) haben wir schon am Schlusse des Artikels über die Donatisten gesprochen; eine sehr kurze und inhaltsleere Biographie des Optatus aber, dessen nähere Lebensumstände überhaupt unbekannt sind, geben die Bollandisten, T. I. Junii p. 396 sq. [Hefele.]

Optimismus. I. Ist von Optimismus als einer philosophischen Weltanschauung, aber ohne weitern Zusatz oder nähere Bestimmung, die Rede, so meint man die von Leibnitz ausgebildete Theorie von der besten Welt. Es verhält sich damit folgendermaßen: Von jeher haben in Denen, die das Weltall denkend betrachteten, zwei Gedanken mit einander gekämpft; einerseits erscheint die Welt als einheitliches Ganzes, als ein in allen Theilen harmonirendes System, und weist so, inwiefern sie sich zugleich als ein Gewordenes zeigt, auf ein Princip zurück, durch welches sie geworden; andererseits umfaßt sie offenbar nicht nur verschiedene, sondern gegensätzliche und einander aufhebende Elemente — Gegensätze, die, in höchster Spannung als Gut und Bös bezeichnet, der Zurückführung auf Eins zu widerstehen und zwei Principien zu fordern scheinen. Gewährt man letzterm Gedanken die Oberhand, so hat man die Schwierigkeit, um welche es sich handelt, für einen Augenblick — nicht überwunden, sondern umgangen, ist aber dafür der Ungereimtheit verfallen, zwei Absolute zu setzen (s. den Art. Dualismus, Emanation, Parsismus und Gnosticismus). Hält man dagegen an ersterem Gedanken fest, so hat man sich zu dem schwierigen Beweis verpflichtet, daß die in der Welt vorhandenen Gegensätze wie die Einheitlichkeit der Welt, so auch die Einheit des Princips nicht aufheben. Diesen Beweis kann man auf zweifache Art versuchen. Entweder nimmt man an, die Gegensätze in der Welt seien nicht wirkliche Gegensätze, sondern nur verschiedene Gestalten einer und derselben Sache, mehrfache Erscheinungen des Einen Seins, oder man anerkennt sie als wirkliche Gegensätze, die sich mit einander nicht vertragen, sondern einander gegenseitig aufheben, sucht aber dann sie so zu begreifen, daß trotz ihrer die Welt nicht aufhöre, ein einheitliches Ganzes zu sein und sich auf Ein Princip zurückzuführen. Im erstern Falle hat man ebenso wie beim Dualismus die Schwierigkeit umgangen, ist aber dafür nicht nur in Widerspruch mit der offenbaren und nicht abzuläugnenden Wirklichkeit gerathen, sondern auch der Ungereimtheit verfallen, ein Gewordenes als Princip seiner selbst zu nehmen. Nur derjenige gibt sich von vorneherein das Zeugniß, die vorhandene Schwierigkeit nicht umgehen, sondern lösen zu wollen, der dieselbe damit anerkennt, daß er die Gegensätze in der Welt als wirkliche Gegensätze gelten läßt. Dieß findet sich bei Denen, deren Weltanschauung das christliche Bewußtsein zur Unterlage hat, während die andern Lösungsversuche dem Heidenthume zufallen. Es wird gut sein, wenn wir uns das Geschichtliche kurz vergegenwärtigen. — Das civilisirte Heidenthum, das hier allein in Betracht zu nehmen ist, tritt uns in zwei Gestalten entgegen. Die eine ist der Orientalismus, die andere der Hellenismus. Hier wie dort begegnen wir einer drei Stufen umfassenden Entwicklung der Welt-

anschauung, um welche es sich hierorts handelt. Im Orientalismus steht an erster Stelle jene Weltanschauung, deren vollständigste Ausbildung den Hindus zugefallen und deren Wesentliches dieß ist, daß man die Welt als Selbstentäußerung einer Einen allgemeinen Grundsubstanz und das Einzelne der Welt als die Gestalten betrachtet, in welchen jenes Eine zu flüchtiger und verschwindender Erscheinung kommt, indem es ewig fließend, jetzt heraustretend, jetzt zurückgehend, sich entwickelt. Hiernach erscheint die Welt entweder ganz als vollkommen und gut, oder ganz als unvollkommen und schlecht: Ersteres, wenn man darauf sieht, daß sie mit der Einen Grundsubstanz identisch, Letzteres, wenn man darauf sieht, daß sie von derselben unterschieden sei. Feste Gegensätze gibt es nicht. Die Gegensätze sind nichts Anderes, als die mannigfachen, in einander übergehenden, jetzt erscheinenden, jetzt verschwindenden Momente des ewigen Processes. Für diese Weltanschauung also ist die Eingangs erwähnte Schwierigkeit nicht vorhanden. — Der Parsismus, welcher zunächst auf die indische Weltanschauung folgt, setzt zwei Welten, ein Reich des Lichtes und ein Reich der Finsterniß. Die Erde ist der Punct, in welchem sie zusammenstoßen und mit einander kämpfen; d. h. der Parsismus sieht die Gegensätze in der Welt für so unverträgliche und zugleich so feste Gegensätze an, daß er genöthigt ist, jeden derselben auf ein eigenes Princip zurückzuführen. Damit ist er der Mühe überhoben, sich mit der hier erörterten Frage zu beschäftigen. Consequent muß er für die Zukunft postuliren, daß die in der Mitte geschehene Berührung oder vielmehr Vermischung beider Reiche aufgelöst und der Kampf dadurch beendigt werde, daß jedes der beiden Entgegengesetzten rein für sich, unberührt vom andern, sei. Wenn deßungeachtet der zur Grundanschauung gar nicht passende Gedanke ausgesprochen wird, daß das Licht einen Sieg über die Finsterniß erringen und diese verschwinden werde, so ist darin nur die Macht der Wahrheit zu erblicken, welche durch den Irrthum nur verdeckt, nicht vernichtet werden kann und immer selbst durch die verkehrtesten und unwahrsten Meinungen hervorleuchtet. — Die letzte Gestalt des Orientalismus ist das Thierbewußtsein, dessen volle Ausbildung den Aegyptiern anheim gefallen. Wie nun das Mangelhafte und Gebrechliche des Thiers in dessen Beschränktheit nach Außen liegt und das Ueble, Böse, Verderbliche für dasselbe von Außen kommt, d. h. in der Existenz eines Andern begründet und durch dieses Andere verursacht ist, so erkennt der Aegyptier das Uebel, das auch ihm die Harmonie zerstört und den Genuß verbittert, deren er sich erfreut, als Etwas, das von Außen komme, das nicht inner-, sondern außerhalb der Landesgrenzen seinen Ursprung habe. Dasselbe ist durch den Typhon, dieser aber vorzugsweise durch den Chamsin (s. den Art. Aegypten I. 109) repräsentirt, der von Aethiopien kommend sengend und verheerend in das Land hereinbricht. Existirte außer Aegypten nichts, d. h. wäre das, was dem Aegyptier als das Universum gilt, nicht beschränkt, so gäbe es kein Uebel, so gäbe es keine die Einheit störenden Gegensätze. Mit andern Worten: das wahrhaft Wirkliche ist ohne Uebel, mithin ohne störende Gegensätze; diese zugleich mit jenem sind darin begründet, daß außer dem wahrhaft Wirklichen noch Etwas ist. — Der Hellenismus hat seine Repräsentation in der griechischen Philosophie. Diese entwickelt sich in drei Perioden, und die in denselben ausgebildeten Formen der Weltanschauung, soweit sie hier in Betracht kommen, entsprechen genau den Formen, welche uns im Vorigen begegnet sind. Von Thales bis zu Leucipp wird die concrete Welt als Selbstentäußerung und Erscheinung irgend eines zu Grunde Liegenden, theils der stofflichen, theils der Formen-Elemente, theils des Werdens, theils des Seins schlechthin, begriffen. In allen Fällen erscheint sie insofern als mangelhaft, beschränkt, an Widersprüchen aller Art und Uebeln leidend, als sie nicht das Grundwesen selbst, sondern dessen Entäußerung, gleichsam das zersplitterte Absolute ist, insofern dagegen als ganz vollkommen und gut, als sie eben doch nichts Anderes ist, als das Absolute, nichts Anderes, als das existente concrete Göttliche. Mithin stellen sich genannte Philosophen (die ältern Jonier, die Pythagoräer, Heraclit, die Eleaten,

Empedocles und die Atomisten) zu unserer Frage ganz ebenso wie die Indier. Später wurde diese Weltanschauung — die Welt als das in ewigem Kreislauf sich entwickelnde und äußernde Göttliche — durch die Stoiker auf's Vollkommenste ausgebildet; woher es kommen mag, daß man gern von einem Optimismus der Stoiker spricht. — Die zweite Periode der griechischen Philosophie beginnt mit Anaxagoras. Anaxagoras hat erkannt, die bisherigen Philosophen haben das Gewordensein der Welt aus dem angenommenen Absoluten ganz und gar nicht richtig begriffen und genügend erklärt, sondern lediglich behauptet, und zwar haben sie damit streng genommen etwas Unmögliches behauptet, denn die materiellen Elemente enthalten, wie später Aristoteles so oft bemerkte, keine Bewegung, die Formen-Elemente keinen Stoff, alles von jenen Physiologen der Welt zu Grund Gelegte kein Princip zweckmäßiger Ordnung und Gestaltung. Darum hat er dem Urstoff, aus welchem die Welt geworden, als bewegendes und zweckmäßig gestaltendes und ordnendes Princip Vernunft zur Seite gegeben, den *νοῦς*, der so als zweites Princip erscheint, durch welches die Welt geworden. Gelänge nun dem Nus, die Weltgestaltung so zu vollziehen, daß die Welt der vollkommene Ausdruck seiner wäre, dann wäre jene vollkommen gut, durchaus wohlgeordnet und harmonisch. Allein es kann ihm nicht gelingen, denn an dem ersten Principe hat er einen Gegenstand für sein Wirken, so auch eine Schranke, so daß er außer Stande ist, dasselbe je vollständig zu bewältigen. Es bleibt nothwendig stets ein undurchdrungener und folglich ungestalteter oder mangelhaft gestalteter Rest der Urmaterie. Damit ist das Mangelhafte, Fehlerhafte, Böse neben dem Guten in der Welt als nothwendig begriffen und somit erklärt. Also erklärt vermittelst dualistischer Weltanschauung — ein Dualismus, welcher sich vom persischen zwar bedeutend unterscheidet, aber in Betreff der hier erörterten Frage den gleichen Gedanken an die Hand gibt. Dieser Dualismus ist nun die Grundform der griechischen Philosophie bis zum Neuplatonismus herunter geblieben. Zwar haben schon die nächsten Nachfolger des Anaxagoras, Plato und Aristoteles, die Ueberwindung desselben angestrebt, indem sie die Vernunft als absolut und die Materie als nichtseiend zu begreifen suchten. Allein sie haben weder Jenes, noch Dieses erreicht. Die Vernunft, ihr Gott, blieb stets die menschliche Vernunft, welche nur Vorhandenes bilden, nicht wahrhaft schaffen kann; und eben deßhalb blieb die Materie, wenn auch noch so oft das Nichtseiende genannt, doch immerhin als Dasjenige, dessen Gott zur Weltbildung bedurft habe, aus welchem die Welt geworden. Das Aristotelische Möglichseiende bekundet ebenso wie das Platonische Allempfängliche, Aufnahmsfähige u. dgl. das ernste, aber erfolglose Streben des Dualismus los zu werden. Man ist, wie bereits bemerkt, desselben bis zur Zeit des Neuplatonismus nicht los geworden. Selbst der Stoicismus, der zur altjonischen Physiologie zurückgekehrt, ist ganz von dualistischem Gedanken getragen, denn es ist ja von dem Leidenden und Thuenden, *πάσχον* und *ποιοῦν*, daß die Welt- oder Gottes-Entwicklung ausgeht. So erkennt man also in der zweiten Periode der griechischen Philosophie, dem Parsismus entsprechend, das Dasein störende Gegensätze in der Welt, des Uebels und des Bösen, kurz die Mangelhaftigkeit der Welt als darin begründet, daß diese nicht auf Ein, sondern auf zwei Principien zurückzuführen sei. (Vgl. Plato Tim. p. 56; Pol. 269; Theaet. 176; Aristot. Met. VII, 8. X, 9. XII, 2). — Im Neuplatonismus (s. d. A.), womit die griechische Philosophie abschließt, erscheint auf den ersten Anblick der Dualismus überwunden, indem von einer schlechthinigen Einheit, *μονὰς*, ausgegangen und die Welt als aus derselben emanirt begriffen wird. Aber mit dieser Emanation verhalt es sich näher so, daß das später Emanirende immer weiter und weiter von der Quelle abzustehen kommt und in demselben Grade, als dieß der Fall, unvollkommen, weniger göttlich, weniger an dem Wesen des Einen participirend ist, so daß endlich ein Letztes entsteht, ein *ἔσχατον*, welches Nichts mehr von dem Göttlichen enthält, *μηδὲν ἔτι ἔχον αὐτοῦ*, geradezu ungöttlich ist. Dieses Letzte nun ist die Materie,

$\breve{\upsilon}\lambda\eta$, und diese das Böse, $\tau\grave{o}$ $\varkappa\alpha\varkappa\grave{o}\nu$, der Grund der Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit der Welt (vgl. Plat. Ennead. I. lib. VIII. c. 7). Also ist der Dualismus in Wahrheit nicht vermieden. Im Anfang ferne gehalten hat er sich am Ende eingedrängt und geltend gemacht; Gott, anfangs allein seiend, hat zuletzt an Demjenigen eine Schranke gefunden, was aus ihm selbst geflossen. Hätte er sich gegen diese Schranke verwahren können, so existirte nur Gutes, Schönes, Harmonisches, d. h. existirte nur das wahrhaft Wirkliche, nicht außer demselben noch Etwas, ein Anderes, Nichtwirkliches, so gäbe es kein Uebel, kein Böses, keine Unordnung. Man sieht also, der Neuplatonismus steht zur zweiten Periode der griechischen Philosophie in demselben Verhältniß, als die ägyptische Weltanschauung zum Parsismus. — Der ganze Ueberblick aber, welchem wir hiemit die heidnische Weltanschauung unterworfen, hat, zur Bestätigung des Eingangs Vorgetragenen, dargethan, daß der Paganismus die Gegensätze in der Welt entweder nicht als wirkliche Gegensätze anerkenne, weil er, keinen Gott erkennend, dieselben als naturgemäße wechselnde Erscheinungen einer sich entwickelnden Grundsubstanz betrachtet, oder keinen Anstoß daran nehme, sei es weil er sie geradezu auf zwei Principien zurückführt, sei es weil er den vermeintlichen Gott als beschränkt durch ein Außergöttliches begreift; d. h. der Paganismus kennt die Schwierigkeit, die uns hier beschäftigt, nicht, weil ihm der Begriff des wahren Gottes fremd ist. — Den Christen ist dieser Begriff zu Theil geworden. Dafür haben sich aber auch mit ihrer Weltanschauung Schwierigkeiten, wie es scheint, verbunden, wovon die Heiden nichts gewußt. Was solche Schwierigkeiten bereitet, ist nicht das Dasein von Gegensätzen, selbst störenden, in der Natur, sind nicht die Mangelhaftigkeit, Schwäche und Gebrechlichkeit des Weltlichen; all' das erklärt sich, da die Creatur eben nicht Gott, sondern Creatur, nicht absolut, sondern endlich ist, von selbst; und glauben wir auch dann und wann, weit entfernt die Zweckmäßigkeit eines Einzelnen und das Zusammenstimmen Mehrerer einzusehen, vielmehr ein Recht zu gegentheiliger Ueberzeugung zu besitzen, so kostet doch wohl jeden unbefangenen und bescheidenen Menschen das Bekenntniß wenig oder keine Ueberwindung, jenes Nichteinsehen sei lediglich in den Schranken begründet, welche unserm Blicke gesetzt sind; kann doch Jeder täglich an sich selbst erfahren, daß überall mit der Erweiterung des Gesichtskreises Verminderung des vorher Anstößigen verbunden sei (vgl. August. de civit. Dei XII, 4). Was wirklich anstößig ist und unsere Weltanschauung schwierig macht, ist das Dasein des Bösen in der Welt, der Sünde, die geradezu auf Zerstörung der Weltordnung ausgeht, dem im Weltplan wie im positiven Gesetze offenbaren Willen Gottes einen widersprechenden, ja feindlichen Willen entgegenstellt und geltend zu machen sucht. Daß die hiemit genannte Thatsache wirklich sei, anerkennt das Christenthum ebenso entschieden, wie der Dualismus. Wie nun aber weiter? Gäbe es zwei Principien, so erklärte sich die Thatsache von selbst; sie wäre einfach der Beweis, daß sich der eine Gott gegen den andern geltend mache. Nun aber ist im christlichen Bewußtsein schlechthinige Einheit Gottes dermaßen festgehalten, daß Gott als absoluter Schöpfer und alles außer ihm Seiende als Product seines Willens begriffen ist. Wenn sich also irgend ein Wille gegen den göttlichen geltend macht, muß man dann nicht sagen, der Eine göttliche Wille widerspreche sich selbst? Das Geschaffene ist freilich, wie sich von selbst versteht, nicht Gott selbst, sondern ein Nichtgottseiendes, denn Gott kann nicht sich selbst, den Ewigseienden, sondern nur ein Anderes, ein Nichtseiendes, schaffen; allein was von Gott geschaffen ist, ist nothwendig, gerade weil es absolut geschaffen ist, Ausdruck des göttlichen Willens, und darnach scheint es, dessen Aeußerungen müssen, sofern sie Willensäußerungen sind, einen Willen offenbaren, der mit dem göttlichen übereinstimmt, dermaßen, daß, wenn das Gegentheil stattfindet, der göttliche Wille in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen scheint. Hierauf antworten die christlichen Lehrer: Gott hat allerdings Solches geschaffen, dessen Aeußerungen (Bewegungen, Wirkungen) stets unfehlbar dem göttlichen Willen

gemäß sind und anders gar nicht sein können; aber er hat auch Anderes geschaffen, bei welchem solche Nothwendigkeit nicht stattfindet, die freien Geister, Engel und Menschen, denen er eigenen Willen und damit von selbst die Macht verliehen hat, sich ebenso in Widerspruch wie in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen zu setzen; und diese nun, die freien Geister, sind die Quelle des Bösen, die Schöpfer der Sünde. Allein es ist leicht zu sehen, mit dieser Antwort sei die Schwierigkeit nur weiter hinausgeschoben. Einerseits ist offenbar, daß Gott das Böse nicht nur nicht wollen, sondern hassen und vernichten müsse, andererseits aber nicht minder, daß er dessen Wirklichkeit vorausgesehen, indem er es mit der Erschaffung freier Geister möglich gemacht. Warum hat er es also dennoch möglich gemacht? Warum insbesondere hat er jene bestimmten Geister geschaffen, welche er als sündigende erkannt hat? Dazu kommt noch, daß die Sünder sich selbst unglückselig machen. Wie stimmt also deren Erschaffung zu der Güte Gottes, von welcher für die Creatur nur Wohlsein und Glückseligkeit abzuleiten ist? Hier nun liegt die Schwierigkeit. Die christlichen Lehrer begegnen derselben mit Folgendem: Erstens, daß Gott mit der Erschaffung freier Geister die Sünde möglich gemacht, kann Anstoß nicht erregen, denn soll Gott schaffen, so muß er Vollkommenes schaffen, soll aber die Welt vollkommen sein, so muß sie alle Arten des Nichtgottseienden in sich fassen, also nicht bloß Solches, was nicht sündigen kann, sondern auch Solches, was es kann, wie der hl. Thomas sagt, nicht bloß Solches quod non potest, sondern auch Solches quod potest deficere (Sum. I. qu. 48. art. 2). Man kann vielleicht noch weiter gehen und sagen: wollte Gott schaffen, so mußte er freie Geister schaffen, weil er nur ein wahrhaft Seiendes nicht ein bloß Scheinendes konnte schaffen wollen, die Welt aber ein bloß Scheinendes wäre, wenn sie nur die Natur, nicht auch freie Geister in sich faßte. Zweitens ist der böse Wille, der sich gegen den göttlichen geltend zu machen sucht, so weit entfernt, sich wirklich zur Geltung zu bringen und den göttlichen Weltplan zu zerstören, daß er vielmehr dazu dient die ewige Unveränderlichkeit des göttlichen Willens (= die göttliche Gerechtigkeit) in recht klares Licht zu stellen. Nec mala voluntas, quia naturae ordinem servare noluit, ideo justi Dei leges omnia bene ordinantis effugit. . . . Deus sicut naturarum bonarum optimus creator est, ita malarum voluntatum justissimus ordinator; ut cum male illae utuntur naturis bonis, ipse bene utatur etiam voluntatibus malis (Aug. de civ. D. XI, 23. 17.). Gott findet an dem Bösen so wenig als an dem Guten eine Schranke; an diesem, weil es dem göttlichen Willen gemäß ist, an jenem aber, weil ihm nicht die Geltung eines Seienden, sondern eines Nichtseienden zukommt. Eben deßhalb kann endlich drittens überhaupt das Dasein des Bösen darum nicht anstößig sein, weil Gott nicht nur trotz desselben, sondern geradezu vermittelst desselben den ewigen Weltplan zur Ausführung bringt, d. h. das von Ewigkeit her beschlossene Gute wirkt. Das Böse ist so weit entfernt ihn daran zu hindern, daß es ihm vielmehr dabei als Werkzeug dient. In diesem Sinne sagt der hl. Augustin, Gott würde diejenigen Engel und Menschen nicht geschaffen haben, von welchen er vorausgewußt, daß sie sündigen werden, wenn er nicht ebenso vorausgewußt hätte, wie er das von ihnen zu setzende Böse zum Guten wenden werde (Neque enim Deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominem crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret, atque ita ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret. l. c. c. 18). Am schönsten und kräftigsten ist dieser Gedanke in den Worten ausgesprochen, welche die Kirche am Charsamstag singt: O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemtorem. In der That sind hiemit alle Schwierigkeiten überwunden, alle Fragen gelöst, die vernünftiger Weise aufgeworfen werden können. Das Christenthum als solches, als diese Wirklichkeit, gibt befriedigende Antwort auf die Fragen, wie sich die Gegensätze in der Welt mit

der Einheit (und Absolutheit) Gottes vertragen, und wie trotz jener Gegensätze, resp. trotz des Bösen in der Welt, behauptet werden könne, die Welt sei ganz gut und erscheine als göttliches Werk (vgl. bes. Aug. de civ. Dei XI, 16—18. 22. 23; XII, 3 f.; XXII, 22—24; S. Thom. s. I, qu. 48 et 49). — So viel aber mußte vorausgeschickt werden, um Leibnitzens Optimismus zu verstehen. Jetzt ist uns dieß Verständniß genugsam nahe gelegt. Leibnitz (s. d. A.) hat sich in der Theodicee die Aufgabe gestellt, die im obigen Vorgeführte christliche Ueberzeugung gegen Bayle zu rechtfertigen und festzuhalten, welcher an vielen Orten seines Dictionnaire den Dualismus als unwiderlegliche und unabweisliche Weltanschauung bezeichnet hatte, und dabei geht er von dem Satze aus, man müsse von vornherein überzeugt sein, die Welt wie sie ist, sei die bestmögliche. Gott, sagt er, konnte unter unzähligen möglichen Welten, die vor seinem allsehenden Blicke lagen, wählen; und beachten wir nun, daß er die absolute Güte und Weisheit sei, so können wir keinen Augenblick bezweifeln, er habe unter jenen unzähligen möglichen Welten die beste gewählt und sofort geschaffen (Il demeure... vrai,... qu'il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison). Mag es daher noch so viele Uebel in der Welt geben, jede andere mögliche Welt würde davon vielmehr enthalten, und auch diese gegenwärtige Welt würde nicht so vollkommen, nicht so gut sein, wenn irgend eines ihrer Uebel nicht vorhanden wäre (Ainsi si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde; qui tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le createur qui l'a choisi). Die Schwierigkeiten, sagt Leibnitz mit Augustin und Thomas, die wir in dieser Beziehung machen, kommen lediglich von unserer Beschränktheit her, die uns unfähig macht, das Ganze zu überschauen, das Unendliche zu durchdringen. Wären wir solcher allumfassender Kenntniß fähig, so würden wir sehen, wie alles Einzelne genau zusammenstimme, wie das was uns als übel und bös erscheint und auch in Wahrheit ist, zur Vollkommenheit und Güte des Ganzen beitrage ꝛc. (vgl. Leibn. Theodicée P. I. c. 7 sqq.; II, c. 201 sqq.; III, 413 sqq.). Das ist nun der Optimismus des Leibnitz. — Wie alle hervorstehenden Sätze der Leibnitzischen Philosophie, so hat auch die Theorie von der besten Welt zahlreiche Erörterungen veranlaßt. Hierüber vgl. F. Ch. Baumeister, historia de doctrina de mundo optimo. Corlitii, 1741; Wolfart, controversiae de mundo optimo. Jenae. 1743; Kant, Betrachtungen über den Optimismus. Königsberg, 1759; Sammlung der Schriften über die Lehre von der besten Welt. Rostock, 1759; Creutzer, Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examine denuo revocata. Lips. 1795. Daß die moderne, sogenannte pantheistische Philosophie zu den Anschauungen der Alten zurückgekehrt sei, genügt einfach zu erwähnen. II. Von dem philosophischen Gebiete ist der Begriff Optimismus auf das Gebiet des gewöhnlichen Lebens und der Sittlichkeit übergetragen worden. Man nennt im gewöhnlichen Leben Denjenigen einen Optimisten, der überall Gutes oder doch das Beste voraussetzt, vermuthet und erwartet, jeder Sache, wie man zu sagen pflegt, gute Seiten abzugewinnen sucht ꝛc. Die entgegengesetzte Anschauung nennt man Pessimismus und deren Träger Pessimisten. Auf sittliche Anschauungen oder Beurtheilungen übergetragen können diese Begriffe oder Ausdrücke in doppeltem Sinne gebraucht werden und sind also zweideutig. Man nennt es nämlich Optimismus, wenn Einer sowohl an der handelnden Person als an dem verrichteten Werke Alles ohne Weiteres gut findet, auch mit dem Schlechtesten zufrieden ist. Aber auch das gerade Gegentheil kann man Optimismus nennen, nämlich jene Strenge im Urtheil, welche nur dann zufrieden ist, wenn Intention und Handlung sich als die bestmöglichen oder gar als an sich vollkommen gut erweisen. Optimismus im ersten Sinne erzeugt Laxismus; Optimismus im zweiten Sinne Rigorismus (s. d. A.). Ganz diesem entsprechend verbindet sich auch mit Pessimismus ein doppelter Sinn. Pessimist nämlich heißt zunächst der, der überall nicht nur das Bestmögliche, sondern absolut Gutes fordert und deßhalb

Schlechtes sieht, wo immer nicht schlechthin Gutes vorhanden ist; aber eben so ist auch gerade umgekehrt Derjenige Pessimist, der das Schlechte für gut nimmt und mit dem Schlechtesten zufrieden ist. Man sieht, diese Zweideutigkeit der Begriffe kommt daher, daß man diesen eine doppelte Beziehung, das eine Mal auf das beurtheilte Object, das andere Mal auf das beurtheilende Subject gibt; und dieses wiederum hat seinen Grund darin, daß ein Richter in moralischen Dingen nicht bloß über das zu beurtheilende Object, sondern zugleich auch über sich selbst ein Urtheil fällt. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß Optimismus und Pessimismus nicht als Extreme, wie man die sittliche Entschiedenheit oft zu benennen pflegt, sondern nur dann verwerflich seien, wenn sie sich mit falschem Urtheil verbinden, wenn man Gutes für schlecht und Schlechtes für gut ansieht. Aeußern sie sich aber einfach als Entschiedenheit, welche darin besteht, daß man das Gute für gut, das Schlechte für schlecht hält und an die Erreichung jenes wie an die Abwehr dieses alle Kraft setzt, so sind sie so weit entfernt, einem verflachenden juste milieu oder Indifferentismus weichen zu müssen, daß vielmehr nichts so sehr zu wünschen ist, als daß überall solcher Optimismus und solcher Pessimismus möge gefunden werden. [Mattes.]

Optionsrecht (jus optionis) heißt in der Kirchenrechtssprache 1) das Recht eines Doppelt- oder Mehrfachbepfründeten, von den zwei oder mehreren das eine oder aber das andere Kirchenamt, je nach eigener Wahl zu behalten, da er beide zugleich, wenn sie incompatibel sind, ohne besondere Dispens nicht besitzen kann. Diese Wahlbefugniß ist aber schon durch das IV. lateranische Concil aufgehoben, und bei Uebernahme einer zweiten Dignität oder Seelsorgspfründe der Verlust der ersteren ipso jure ausgesprochen (s. Cumulation der Kirchenämter, Bd. II. S. 941). Man versteht aber unter Optionsrecht auch 2) den Anspruch der Dom- und Collegiat-Stiftscanoniker, nach ihrem Amtalter in immer bessere Canonicalhäuser als Nutznießer derselben einzurücken, sobald nämlich eines um das andere durch Ableben oder Beförderung ihrer zeitherigen Besitzer ledig wurde (s. Canonicalhäuser, Bd. II. S. 309).

Opus operatum. In der Lehre von den Sacramenten nimmt eine vorzügliche Stelle die Frage ein, auf welche Weise die Sacramente wirken. Der Kirchenrath von Trient hat diese Frage in 6 Canones behandelt, nämlich Sess. VII, c. 2 u. 4—8 de sacram. in gen. Der erste dieser Canones, can. 2., enthält die allgemeine Bestimmung, daß die Sacramente des neuen Bundes von denen des alten Bundes wesentlich unterschieden seien; can. 4 bezeichnet, ebenfalls noch allgemein, fragliche Wirksamkeit damit daß er lehrt, die Sacramente des N. B. seien zum Heile unentbehrlich; can. 5 u. 6 erklären, im Gegensatze zu den damals geltend gemachten Irrthümern, die Sacramente des N. B. wirken unmittelbar (sc. die Rechtfertigungsgnade); can. 7 lehrt, diese Wirkung werde allen Empfängern der Sacramente zu Theil, wofern nur wirklicher Empfang stattfinde: can. 8 endlich lautet, diese Lehre abschließend, wörtlich so: „wer da sagt, die Gnade werde nicht durch die Sacramente des N. B. als solche ex opere operato mitgetheilt, sondern zur Erlangung der Gnade genüge der bloße Glaube an die göttliche Verheißung, der sei im Banne — si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: a. s." Da ist uns also der berühmte Begriff des opus operatum gegeben, womit wir uns hier zu beschäftigen haben. Eine Zergliederung des vorgeführten can. 8 wird uns genügende Erkenntniß dieses Begriffs gewähren. Schon die Stellung dieses Canon deutet an, derselbe wolle die Puncte zusammenfassen, die in den vorangehenden Canones einzeln vorgetragen sind. So ist es in der That. Wir finden in dem 8. Canon drei Wahrheiten ausgesprochen. 1) Wenn der Nachsatz erklärt, der Glaube an die göttliche Verheißung sei zur Erlangung der Gnade nicht genügend, d. h. es sei nicht schon derjenige gerechtfertigt, welcher bloß glaube, daß uns Gott um Christi willen gerecht machen oder gar nur für gerecht erklären werde: so ist der

Sinn des Vordersatzes von selber dahin bestimmt, daß zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade auch der Empfang der Sacramente erforderlich, daß folglich die Sacramente als solche, als diese bestimmten Werke, unentbehrlich seien. Demnach ist in unserm Canon zunächst das Nämliche gelehrt als in can. 4, nur bestimmter und positiver, denn während can. 4 nur sagt, die Sacramente des N. B. seien nicht überflüssig, non esse superflua, sondern zum Heile unentbehrlich, ad salutem necessaria, da wir ohne dieselben, durch bloßen Glauben, die Gnade der Rechtfertigung nicht erlangen — et sine eis... per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis non adipisci: so bestimmt unser Canon näher, es sei nicht nur nicht ohne, sondern gerade vermittelst der Sacramente, daß wir der Rechtfertigungsgnade theilhaftig werden, die Sacramente seien Werke oder Verrichtungen, die als solche die Rechtfertigung schaffen, opera operantia justificationem. 2) Damit ist bereits die zweite Wahrheit berührt, welche unser Canon ausspricht. Es ist nämlich hiernach ausgeschlossen, daß die Sacramente mittelbar wirken, sei es durch Andeutung einer künftigen Rechtfertigung, nach Art der alttestamentarischen Sacramente (can. 2), oder durch Weckung und Stärkung rechtfertigenden Glaubens, oder als Zeichen empfangener Gnade, nach lutherischer und calvinischer Dichtung (can. 5 u. 6), oder wie man sich sonst eine mittelbare Wirksamkeit der Sacramente vorstellen möge; und damit ist von selbst die Wahrheit ausgesprochen, die Sacramente wirken unmittelbar, sie seien als solche die Ursache der Gnade, welche in den äußern Zeichen angedeutet ist, causas esse gratiae quam significant, d. h. das die Rechtfertigung Wirkende seien die Sacramente als diese Werke — quod operatur gratiam justificationis, opus esse sacramentale. 3) Wird der Satz: „die Sacramente wirken unmittelbar“ im strengen, d. h. im eigentlichen Sinn genommen, so spricht er noch bestimmter den Gedanken aus, daß den Sacramenten die wirkende Kraft nicht durch diese oder jene Beschaffenheit des Spenders und Empfängers verliehen werde, sondern an sich zukomme, dermaßen, daß sie nur wirklich vorhanden, also einerseits wirklich gespendet, andererseits wirklich empfangen zu sein brauchen, um zu wirken, was sie zu wirken bestimmt sind (can. 7. vgl. can. 11). Mit dieser Bestimmung ist der Gedanke vollendet, daß die Sacramente als solche, als diese wahrnehmbaren Zeichen, Worte und Verrichtungen, wirken; und in dieser Vollendung ist es, daß can. 8. den Gedanken ausdrückt, indem er sagt, per sacramenta n. l. ex opere operato conferri gratiam. Dieses ist nun der Begriff des opus operatum. Man sagt, die Sacramente vermitteln den Empfang der Rechtfertigungsgnade ex opere operato, weil die genannte Wirkung 1) nicht nur nicht ohne, sondern positiv durch die Sacramente, und zwar näher 2) nicht mittelbar, sondern unmittelbar, ja noch bestimmter 3) nicht durch irgend etwas mit den Sacramenten Verbundenes, nicht durch ein Accidens, wie Glaube, Devotion rc., sondern durch die Sacramente als solche hervorgebracht wird. Nehmen wir, der gewöhnlichen Auffassung folgend, das Wort operatum als Passivum, so haben wir can. 8. etwa so zu übersetzen: die Gnade wird durch die Sacramente als solche (per ipsa sacr.), und zwar schon dadurch mitgetheilt, daß das Werk als solches vollzogen ist (unter welcher Vollziehung beides, Empfang wie Spendung, zu verstehen). Nehmen wir aber grammatisch richtig operatum als Activum, so ist zu übersetzen: die Gnade wird durch die Sacramente als solche mitgetheilt, inwiefern diese den Charakter eines Werkes haben, das als solches wirkt. Wir würden letztere Fassung vorziehen, wenn ihr nicht der Umstand ungünstig zu sein schiene, daß es nicht opus operans, sondern opus operatum heißt. Es ist indessen möglich, daß sich im Folgenden dieser Anstoß hebe. Hier haben wir nur zu bemerken, daß der Sinn des Satzes der gleiche sei, ob man auf diese oder jene Weise übersetze. Weil die Sacramente Werke sind, die als solche die Rechtfertigungsgnade wirken, so wird diese Gnade durch dieselben schon dadurch mitgetheilt, daß sie als diese Werke vollzogen werden. Jedenfalls ist unter opus das Sacrament als solches gemeint, und die von Möhler (Symbol. S. 254. 4. A.) versuchte Erklärung zurückzuweisen,

wornach opus operatum so viel hieße, als opus a Christo operatum i. e. opus quod operatus est Christus. Wahr ist freilich, wie wir noch im Folgenden sehen werden, daß den Sacramenten die rechtfertigende Kraft aus dem Werke Christi (Leiden und Tod) zugeflossen; wie der hl. Thomas sagt: „sacramenta ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi;“ allein davon ist, abgesehen von der Mangelhaftigkeit der Erklärung, hier nicht die Rede. Woher die Sacramente ihre Kraft empfangen haben, hat das Tridentinum an andern Orten erklärt (Sess. VI. cap. 7 u. Sess. VII. can. 1 de sacr. in gen.); hier nun, in can. 8, lehrt es, unter Voraussetzung jener Erklärungen, dieselben seien Werke, welche als solche rechtfertigend wirken; wie auch der hl. Thomas auf Grund des vorhin angeführten Satzes des weitern ausspricht: „sacramentum operatur ad gratiam causandam (per modum instrumenti). Sum. III. qu. 62. art. 5. Möhler steht denn auch mit seiner Erklärung ganz allein (vgl. Bellarmin de sacr. in gen. lib. II. c. 1 ff., dem alle spätern Theologen mit Recht gefolgt sind). Ja in den neuen Untersuchungen, wo er näher auf die Sache einzugehen hatte, hat er sie selbst vollkommen — obwohl nicht ausdrücklich — aufgegeben (N. Unters. S. 336 ff. 2. A.). — Die dogmatisch-wissenschaftliche Rechtfertigung dieses Begriffes nun hat der Art. Sacrament zu geben. Hier ist nur zur Erläuterung des Ausdrucks das Nöthige beizubringen, einmal durch Aufdeckung der Mißverständnisse und Verläumdungen, welche der Begriff des opus operatum erfahren, sodann durch kurze Nachricht über die Geschichte des Ausdruckes, nebst einigen weitern Bemerkungen, welche sich hieran knüpfen werden. 1) Die Protestanten haben schon im 16ten Jahrhundert angefangen und bis heute nicht aufgehört zu behaupten, das Dogma von dem opus operatum schließe a) von der Mitwirkung im Rechtfertigungswerke aus den Glauben, die Liebe, die Buße, kurz das Dabeisein, das eigene Thun des Menschen, und setze b) eben damit einen rein mechanischen Proceß, genauer eine magische Wirkung. In beiden Behauptungen ist gänzliches Mißverständniß, wenn nicht eher absichtliche Verläumdung unseres Dogma zu erblicken. Wenn das Conc. Trident. in den oben erwähnten Canones der 7ten Session, wo es die Unentbehrlichkeit der Sacramente behauptet (can. 4 u. 8), die Erklärung gibt, der Glaube allein reiche zur Rechtfertigung nicht hin, solam fidem promissionis divinae ad gratiam consequendam non sufficere, so ist ja offenbar der Glaube nicht ausgeschlossen, sondern als Factor mitgesetzt; und wenn je hierüber noch ein Zweifel walten könnte, so müßte er doch wohl in den Augen eines jeden auch nur halbwegs Unbefangenen durch den in mehrfacher Wendung wiederholten Satz, der Glaube sei die Grundbedingung der Rechtfertigung und des Heils, fidem esse humanae salutis initium, fundamentum et radicem omnis justificationis (Sess. VI. cap. 8), sowie nicht minder durch die Thatsache gehoben werden, daß Sess. VI. cap. 6, Glaube, Furcht, Liebe und Buße als dasjenige genannt sind, wodurch die Erwachsenen zur Taufe disponirt werden (vgl. auch Sess. XIV. cap. 4). — Nicht minder erscheint auch die zweite der erwähnten Behauptungen als grundlos und unberechtigt. Nie ist der Kirche oder irgend einem Katholiken eingefallen, noch wird ihnen je einfallen, die Wirkung der Sacramente ex opere operato so zu verstehen, als ob diese sinnlichen Stoffe, Wasser, Oel, Brod ꝛc. und diese wahrnehmbaren Worte und Handlungen rein als solche den Empfang der Rechtfertigungsgnade bewirken, so daß als Ursache und Product zwei Dinge gesetzt würden, die in keinerlei Causalverhältniß zu einander stehen. Die Endursache der Rechtfertigung, erklärt das Tridentinum (Sess. VI. cap. 7), causa finalis, ist die Verherrlichung Gottes und das ewige Leben, die principaliter wirkende Ursache, causa efficiens, ist Gott, misericors Deus, die die Rechtfertigung verdienende Ursache, causa meritoria, ist das Leiden Christi, die Eine formale Ursache die Gerechtigkeit Gottes, jene Gerechtigkeit, vermöge welcher uns Gott gerecht macht, wie er selbst gerecht ist, d. h. unsern Willen dem seinigen, der ewig gleich ist, conformirt. Dazu kommt noch die Institution

durch Christus, wovon Sess. VII. can. 1. die Rede ist. Wenn nun alle diese Momente zusammenwirken und durch dieses Zusammenwirken unsere Rechtfertigung verursachen, wo ist dann eine magische Wirkung, wo ein Mißverhältniß zwischen Ursache und Product! Aber wo bleiben denn hiebei die Sacramente als causa justificans ex opere operato? Die Sacramente sind die Instrumente, durch welche oder in welchen die genannten Ursachen wirken. Causa instrumentalis, heißt es an der citirten Stelle, sacramentum baptismi; und was hier von der Taufe gesagt ist, gilt von den Sacramenten überhaupt. Demnach erscheinen die Sacramente als diejenigen Werke, in welchen alle vorhin genannten und, wie bereits bemerkt, nichts weniger als magischen Ursachen zusammenlaufen und zur Wirksamkeit kommen, so daß diese letztern verborgen bleiben und nur die Sacramente als das Wirkende erscheinen. Die Sacramente sind, nach scholastischer Ausdrucksweise, die causae secundae, in welchen jene übrigen Ursachen als causa prima wirken. Es ist ebenso genügend wie verständlich, wenn die Theologen sagen, Gott habe die in seiner Liebe und Barmherzigkeit, in dem Leiden Christi rc. objectiv begründete, subjectiv aber durch den Glauben, die Liebe, Buße rc. bedingte Mittheilung der Rechtfertigungsgnade an den Gebrauch der Sacramente gleichsam als handbarer Instrumente ebenso geknüpft, wie die Wirkung jeder geistigen Kraft auf Erden durch Organe und Instrumente vermittelt sei; und es ist also die Wirkung der Sacramente ex opere operato ebenso wenig magische Wirkung, als es die Wirkung des Meißels ist, wenn dieser eine Gestalt schafft, die der Ausdruck eines Gedankens ist. Bildete der Meißel, rein als solcher, eine derartige Gestalt, dann wäre die Wirkung eine magische. Nun aber derselbe bloß das Instrument der geistigen Kraft ist, welche in ihm und durch ihn wirkt, so ist keine Magie vorhanden, obgleich die Wirksamkeit des Meißels ein Wirken ex opere operato ist, indem ja nur durch das Meißeln und durch nichts Anderes die ungeformte Masse eine bestimmte Gestalt empfängt. Genau so verhält es sich nun auch mit den Sacramenten. Vgl. Bellarmin l. c. — 2) So viel mag genügen zur Erläuterung und Beschützung des Begriffes opus operatum. Hiebei drängt sich aber die Frage auf: ist mit dem Ausdruck opus operatum immer derselbe Begriff verbunden und dieser Begriff immer in der bestimmten Fassung vorhanden gewesen, worin er uns im Obigen erschienen? Der Antisymboliker Baur (Möhlers Gegner) hat in der ersten Auflage seines Buches (S. 387) mit der Entstellung des Begriffes die Behauptung verbunden, Duns Scotus sei der Schöpfer des Ausdrucks opus operatum. Das hat Möhler veranlaßt, in den Neuen Untersuchungen näher auf die Sache einzugehen, als in der Symbolik geschehen war; und sofort hat er nachgewiesen 1) daß der Ausdruck opus operatum nicht von D. Scotus geschaffen sei, sondern aus dem 13ten Jahrh. stamme und sich bereits bei Bonaventura, und zwar mit einer Bemerkung finde, aus welcher hervorgehe, daß auch Bonaventura den Ausdruck nicht geschaffen, sondern vorgefunden oder von andern, gleichzeitigen Theologen angenommen habe; und 2) daß nicht nur mit dem Ausdrucke von jeher der gleiche Begriff verbunden gewesen, sondern auch die frühern Theologen ganz denselben Begriff gehabt haben, der von Bonaventura an mit dem Ausdruck opus operatum bezeichnet worden. Alles dieses hat Möhler durch Citate so festgestellt, daß ihm nicht mehr beizukommen war. Darum hat Baur in der zweiten Auflage seines Buches eine Strategie zur Anwendung gebracht, welche auf Täuschung der der Quellen Unkundigen und der unvorsichtig Lesenden berechnet war. Seine Ausführung nimmt nämlich folgenden Gang: Jene Scholastiker, welche sich des Ausdrucks opus operatum noch nicht bedienten, hatten allerdings noch den rechten christlichen Begriff; ja dieses gilt sogar auch noch von den Früheren unter denjenigen, die sich jenes Ausdruckes bedienen, wie von Bonaventura; nun aber geht es schnell abwärts; der Ausdruck als solcher hat nach und nach einen falschen Begriff erzeugt; dieß tritt uns zuerst in Duns Scotus entgegen, welcher von der Wirksamkeit der Sacramente einen Begriff gege-

ben, an welchem nichts Christliches mehr zu finden ist; und dieser scotische Begriff ist es, was fortan unter dem Ausdrucke opus operatum festgehalten und von den Vätern zu Trient angenommen und als Kirchenlehre ausgesprochen wurde; mithin behält die erste Ausgabe trotz der historischen Unrichtigkeit im Wesentlichen Recht (S. 430 ff.). Im Nähern läßt Baur den angedeuteten Entchristlichungsproceß durch drei Stadien hindurch gehen: Alexander von Hales bezeichne das erste, Bonaventura das zweite, Duns Scotus das dritte und abschließende. Alexander von Hales sage: sacramenta novae legis signa sunt et causae invisibilis gratiae ex sua virtute; alia vero sunt signa et non causae. Da liege die Sache noch ganz im Objectiven, es sei nur der Unterschied der alt- und neutestamentlichen Sacramente an sich angegeben; was das Subject haben oder nicht haben müsse, sei noch nicht gesagt. Bonaventura aber drücke sich so aus: sacramenta novae legis justificant ratione operis operati, sed sacramenta veteris legis ratione operis operantis non operati, et opus operans est fides. Damit sei um einen Schritt weiter gegangen, es sei bereits der Unterschied zwischen den alt- und neutestamentlichen Sacramenten gesetzt, daß bei jenen die subjective Thätigkeit in den Vordergrund (und ebendeßhalb bei diesen in den Hintergrund) trete; doch sei allerdings, wie man gestehen müsse, das Subject noch als mitwirkend gedacht. In Wahrheit aber liegt in den angeführten Worten gar nicht eine Aeußerung Bonaventura's vor. Bonaventura referirt, der Unterschied zwischen den alt- und neutestamentlichen Sacramenten werde verschieden bezeichnet, von Diesen so, von Jenen anders, unter Andern auch damit, daß man sage, jene wirken ratione operis operantis, worunter man den Glauben verstehe, diese aber ratione operis operati, was das Sacrament als solches sei, quod est sacramentum (Bonav. ad lib. IV. Dist. I. P. I. art. I. qu. 5). Er selbst stimmt dieser Unterscheidung nicht bei, hält vielmehr die ältere und einfachere fest, wornach die alttestamentlichen Sacramente bloß Zeichen, die neutestamentlichen aber Zeichen und Ursache der Gnade sind. (Vgl. Breviloqu. P. VI. c. 2, wo es unter anderm heißt: sacramenta medii temporis (i. e. veteris legis) fuerunt sicut figura seu imago, im Gegensatze zu den sacramenta gratiae (i. e. novae legis), welche sind sicut corpus, quia intra se veritatem et gratiam curatricem continent, quam praesentant, et praesentialiter conferunt, quod promittunt). Er argumentirt nämlich so: Wenn man sagt, die alttestamentlichen Sacramente wirken opere operantis, d. i. durch den Glauben des Empfängers, so hat man die Frage, um welche es sich handelt, verlassen und an deren Stelle eine andere beantwortet. Jener Glaube nämlich ist nicht das Sacrament, sondern etwas zu dem Sacrament Hinzukommendes. Die Frage aber betrifft, wo es sich um den Unterschied des alt- und neutestamentlichen Sacramentes handelt, die Sacramente als solche, und hält man nun streng an der so gefaßten Frage fest, so kann man den Unterschied nicht anders angeben, als damit, daß man sagt, die alttestamentlichen Sacramente wirken gar nicht, seien bloße Zeichen, die neutestamentlichen aber bewirken, was sie bezeichnen. Es ist also klar, daß Baur die Schriften Bonaventura's entweder nicht gelesen oder nicht verstanden habe. Das beigebrachte Citat aus dem Breviloquium beweist auf's evidenteste, Bonaventura's Anschauung sei mit der des Alex. v. Hales geradezu identisch und mithin der statuirte Fortschritt in der Entchristlichung erdichtet. Nach diesem geht Baur auf Scotus über, citirt folgende Worte: „sacramentum ex virtute op. operati confert gratiam, non requiritur bonus motus, qui mereatur gratiam" und ruft dann aus: „Was ist klarer, als daß hiemit gesagt wird, von Seite des Menschen sei zur Wirksamkeit nichts positives erforderlich?" Er hat aber das Argument des Scotus verstümmelt. Dasselbe lautet wörtlich so: „Sacramenta Judaeorum (die circumcisio ausgenommen — eine Ausnahme, welche alle Scholastiker gemacht haben) non erant proprie sacramenta. Sacramentum enim ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus, qui mereatur gratiam, sed sufficit quod suscipiens non ponat obicem; sed in illis actibus (in den

altteſtamentlichen Sacramenten) non conferebatur ex hoc solo, quod offerens non poneret obicem, sed tantum conferebatur ex virtute boni motus interioris tanquam meriti (in lib. IV. Sent. Dist. I. qu. 6. n. 10. Edit. Lugd. 1639. T. VIII. p. 125). Faßt man ſo die ganze Stelle in's Auge, ſo iſt auf den erſten Blick unzweifelhaft klar, daß Scotus genau daſſelbe ſage als Bonaventura und Alexander. Was bei den altteſtamentlichen Sacramenten wirkt, iſt ein motus interior als meritum, alſo gar nicht das Sacrament als ſolches, ſondern etwas zu demſelben Hinzukommendes. Was mithin dieſen Sacramenten als ſolchen obliegt, iſt nur das significare, weßhalb ſie nicht wahre Sacramente ſind. Im Gegenſatze hiezu iſt in den neuteſtamentlichen Sacramenten das Wirkende das Sacrament als ſolches. Alſo ſind dieſe nicht bloß signum, ſondern auch causa — ganz wie bei Bonaventura und Alexander. Aber auch die Verſtümmlung hat Baur nichts genützt. Denn die Worte „non requiritur ibi bonus motus qui mereatur gratiam" ſagen ſo deutlich als es geſagt werden kann, Alles was als bonus motus zu bezeichnen, ſei nicht nur nicht ausgeſchloſſen, ſondern geradezu gefordert; nur ſei es nicht das Wirkende, da die Wirkung vielmehr dem Sacrament als ſolchem, der äußern Handlung, zukomme. Ein bonus motus (fides, charitas, poenitentia etc.) muß vorhanden ſein, aber nicht ein ſolcher, qui mereatur gratiam; das iſt nicht nöthig, da ex institutione Christi das Sacrament als ſolches die Gnade vermittelt. Deßhalb iſt genauer geſagt „ibi non requiritur", d. h. in dieſem Momente, denn da wirkt das Sacrament. Alſo doch wohl alibi; und darunter wird man nichts Anderes verſtehen können, als das, was wir oben nach dem Tridentinum als Dispositio oder allgemeiner als die Bedingungen kennen gelernt haben, unter welchen ein Sacrament wirklich vorhanden iſt, einerſeits wirklich geſpendet, andererſeits wirklich empfangen wird. Auch des Scotus Schriften kann Baur nicht geleſen haben; er hätte ohne Zweifel den entgegengeſetzten Gebrauch davon gemacht. Scotus iſt ſo weit entfernt, die Anſicht zu haben, welche Baur ihm andichtet, daß er vielmehr, und zwar nicht ganz mit Unrecht, in den Verdacht gekommen iſt, nach der entgegengeſetzten Seite etwas von der Kirchenlehre abgekommen zu ſein. Seine Commentatoren beklagen ſich hierüber l. c. pag. 100. Vgl. Sarpi, Histor. conc. Trid. p. 211. Edit. Corinch. 1658, wo zu erſehen, daß ſelbſt in Trient die Ausdrucksweiſe der Scotiſten — Franciscaner — anſtößig geweſen und als Ausdruck einer sententia Lutheranae affinis bezeichnet worden. — So iſt es mit den Angaben Baurs beſtellt. — Wir haben jetzt nur noch, um die Erörterung zu beendigen, Weniges über den Urſprung des Ausdrucks opus operatum beizubringen. Möhler gibt an, wie wir geſehen, derſelbe ſtamme aus dem 13ten Jahrhundert. Dieß wird richtig ſein. Wenn aber Möhler zugleich erklärt, derſelbe finde ſich nicht nur bei früheren Theologen, wie Peter von Poitiers, Petrus Lombardus, ſondern auch bei ſpätern, wie Alexander von Hales, Thomas von Aquin, noch nicht, nur Bonaventura habe ſich deſſelben bedient, ohne übrigens ihn zu ſchaffen, ſo iſt das eine unrichtige Angabe. Bei Thomas findet ſich der Ausdruck (und zwar nicht von andern Dingen, ſondern von den Sacramenten gebraucht) zu wiederholten Malen, ſo ad lib. IV. Sent. D. I. Qu. I. art. 5. qu. 1. und ebendaſelbſt D. I. Qu. II. art. 4. qu. 2. Edit. Par. 1660. T. X. p. 16 et 22. Ja die erſte Spur deſſelben findet ſich bei Albertus Magnus (ad lib. IV. Sent. D. I. art. 9), und zwar ſo, daß man vermuthen kann, gerade dieſer große Lehrer der größten Scholaſtiker habe die Bildung des Ausdrucks als eines Terminus technicus veranlaßt. Im Uebrigen iſt ganz richtig, was Möhler im Allgemeinen angibt, daß nämlich, von Perſonen abgeſehen, die eigentliche Quelle des Ausdrucks die Vergleichung der neuteſt. Sacramente mit den altteſtamentlichen ſei. Von jeher haben die Theologen, und ſo denn auch die mittelalterlichen, die Frage aufgeworfen, welches Verhältniß zwiſchen den alt- und neuteſtamentlichen Sacramenten beſtehe; und von jeher iſt dieſe Frage dahin beantwortet worden, daß jene (immer mit Ausnahme der Circumcisio, die den neuteſtamentlichen Sacramen-

ten gleichgesetzt wurde) nur andeuten oder bezeichnen, was diese bezeichnen und bewirken. Dabei hielten jedoch die Scholastiker, und gewiß mit Recht, die Ueberzeugung fest, es müsse mit den alttestamentlichen Sacramenten doch auch eine Gnadenwirkung verbunden gewesen sein. Die Frage war, wie man dieß zu denken habe. Diese Frage wurde verschieden beantwortet. Die Einen sagten: die alttestamentlichen Sacramente haben mittelbar gewirkt, indem durch sie die in ihnen vorgebildeten neutestamentlichen Sacramente wirkten; die Andern dagegen sagten: sie haben weder mittelbar noch unmittelbar gewirkt; was — nicht sowohl durch sie oder in ihnen, als vielmehr mit ihnen wirkte, ist die Gesinnung, die innerliche Thätigkeit der Empfänger, nämlich der Glaube an die Verheißung und die Hoffnung auf das künftige Heil. Wie verschieden auch diese beiden Erklärungen lauten, sie sprechen doch einen und denselben Gedanken, nämlich den Gedanken aus, die alttestamentlichen Sacramente haben nicht als solche, nicht propria virtute, sondern per accidens gewirkt, also streng genommen, das Wirkende seien nicht die Sacramente als solche, sondern etwas Anderes, zu ihnen nur Hinzukommendes oder mit ihnen Verbundenes gewesen. Dieses Accidens aber ist, wie Jedermann sieht, nicht nur nach der zweiten, sondern ebenso auch nach der ersten Anschauung Dasjenige, was der Empfänger der Sacramente zu diesen hinzuthut, also das Werk des mit den Sacramenten, während des Empfanges derselben, wirkenden Menschen, opus operantis. Eben darum aber, weil dieß opus operantis das Wirkende ist, ist es auch als opus operans zu bezeichnen: das opus operantis ist das opus operans bei den alttestamentlichen Sacramenten. Folglich ist es gleichgeltend, ob man die Wirksamkeit dieser Sacramente in das opus operantis oder in das opus operans verlege. Beide Ausdrücke besagen dasselbe. Darum bedienen sich die Scholastiker derselben promiscue. Zum ersten Mal begegnen wir dieser Fassung der Sache bei Albertus Magnus. Derselbe behandelt a. a. O. die Frage, ob die Sacramente des Alten Bundes wenigstens Nachlaß der läßlichen Sünden bewirkt haben. Die Antwort lautet: Nein. Denn, heißt es zur Begründung, nunquam a Deo peccatum dimittitur sine gratia. Nullam autem virtute propria gratiam illa sacramenta contulerunt. Ergo virtute propria nunquam peccatum aliquod curaverunt. Quod videtur esse concedendum, nisi per accidens, scilicet per opus operans. War aber einmal die Sache so gefaßt, war einmal ausgesprochen, das Wirkende bei den alttestamentlichen Sacramenten sei das wirkende Werk des Empfängers oder das Werk des wirkenden Empfängers, oder, wie Thomas sagt, der usus sacramenti im Gegensatz zu sacramentum ipsum: so war für die Bezeichnung der Weise, wie die neutestamentlichen Sacramente wirken, der Ausdruck opus operatum auf die Zunge gelegt und kaum mehr zu umgehen. Hier wie dort ist das Wirkende ein opus. Bei den alttestamentlichen Sacramenten aber ist dieses opus das Werk des Empfängers, bei den neutestamentlichen dagegen das Sacrament als solches. Folglich erscheint jenes als gerade gegenwärtig und subjectiv Wirkendes, mithin als opus operans, dieses dagegen als ein Werk, welches zwar gleichfalls gegenwärtig, aber objectiv wirkt, nämlich entweder in Folge davon, daß es gewirkt oder gesetzt ist, oder in Folge davon, daß es bereits gewirkt hat, mithin jedenfalls als opus operatum. Damit ist der Ursprung des in Frage stehenden Ausdruckes nachgewiesen, und damit zugleich von selbst die Einsicht gewährt, durch den Gebrauch desselben habe der Begriff als solcher keine Aenderung erlitten. Im Gegentheile gerade durch den Ausdruck opus operatum, den er sich gleichsam als Form, in der angegebenen Weise, geschaffen, hat sich der Begriff, daß nämlich die neutestamentlichen Sacramente als solche wirken, gegen jede Aenderung und Entstellung gesichert. Darum hat auch das Tridentinum den Ausdruck beibehalten. Kein anderer Ausdruck vermöchte den uralten dogmatischen Begriff von der Wirkungsweise der kirchlichen Sacramente präciser auszusprechen. Dennoch hat der Ausdruck etwas Anstößiges; ist operatum als Passivum gesetzt, was nach dem soeben Vorgetragenen denkbar, und nach dem

Auffassung der spätern Theologen sogar wahrscheinlich ist, so ist ein Verstoß gegen die Grammatik gemacht, worüber denn auch die Gegner als über eine Barbarei gewaltigen Lärm zu erheben nicht unterlassen haben; und ist gleich den Theologen beizustimmen, wenn sie mit Augustinus sagen, es sei so gar großer Lärm nicht zu erheben über einen grammatischen Verstoß, der im Interesse der Deutlichkeit des Begriffes gemacht sei (die von einigen Theologen versuchte grammaticalische Rechtfertigung wird als mißlungen anzusehen sein), so wird man doch auch nicht Mißbilligung zu fürchten haben, wenn man noch weiter über den Ursprung des vielbesprochenen Ausdrucks nachforscht, um zu erfahren, ob nicht vielleicht ursprünglich unter dem Ausdruck opus operatum ein Werk verstanden gewesen, welches gewirkt hat, so daß er eine Verletzung der Grammatik nicht enthalten hätte. Ein solches Werk sind in Wahrheit die neutestamentlichen Sacramente in gewisser Weise, und so sind sie gerade von den Scholastikern sehr bestimmt begriffen worden. Es ist bereits angemerkt, daß nie einem Katholiken eingefallen, den Elementen als solchen, dem Wasser, Oel, Wein &c. und ebenso den Handlungen und Worten als solchen wirkende Kraft zuzuschreiben; was in diesem Wahrnehmbaren wirkt, ist die, wie wir oben gesehen, mehrere Momente umfassende göttliche Kraft, virtus divina, wie St. Thomas (S. III. qu. 62. art. 6) sagt, qua sacramenta operantur ad conferendam gratiam justificantem. Diese göttliche Kraft nun, welche das eigentlich Wirkende in den Sacramenten ist, ist ein Werk im eigentlichen Sinn, nicht ein Gewirktes, sondern ein Wirkendes, aber ein Werk, welches nicht erst jetzt, während des Empfangs der Sacramente, wirkt, sondern bereits gewirkt hat, indem es ja eben den Sacramenten die Kraft verliehen hat, welche sie besitzen. Hören wir darüber, um ganz in's Klare zu kommen, die Scholastiker selbst. Hugo v. St. Victor führt aus, zur Bildung der Sacramente wirken drei Werke, tria opera, zusammen, nämlich die Schöpfung, die Institution und die Segnung, und demgemäß auch drei Wirkende, nämlich der Schöpfer, der Erlöser und der Priester. Dedit primo natura habilitatem (sc. elementis materialibus etc.), ut hoc esse possent (sc. signa und causae bestimmter Gnaden); adjunxit secundo institutio auctoritatem, ut hoc fierent; superaddidit tertio benedictio sanctitatem, ut hoc essent. Primum creator per majestatem vasa formavit; postea salvator per institutionem eadem proposuit; postremo dispensator (natürlich nicht in eigener, sondern in göttlicher Kraft) per benedictionem haec ipsa mundavit et gratia implevit. (de sacram. I. P. 9. c. 4. Edit. Rothom. p. 561). Diese drei Werke nun zusammen sind ein Werk als Wirkendes, daher von Hugo ebendas. c. 6. p. 563 ganz richtig operatio genannt, und zwar ein Werk, welches nicht erst gegenwärtig wirkt, also nicht ein opus operans, sondern gewirkt hat, das eben verwaltete Sacrament geschaffen hat, also opus operatum. Wiederholen wir nun, daß das eigentlich Wirkende in den Sacramenten eben diese vorausgegangene operatio, dieses opus sei, welches gewirkt hat; so müssen wir grammatisch richtig das Sacrament, nämlich das eigentlich oder innerlich oder als causa prima Wirkende in ihm, opus operatum, und dessen Wirksamkeit ein Wirken ex opere operato nennen. Nehmen wir nun hiezu die Thatsache, daß sich die spätern Scholastiker Hugo's Darstellung, zum Theil wörtlich angeeignet haben (vgl. z. B. Bonov. Breviloqu. VI, 1), wie denn dieselbe dem kirchlichen Begriffe durchaus entsprechend ist, so sehen wir den Ausdruck opus operatum nicht nur begrifflich, sondern auch sprachlich auf's Vollkommenste gerechtfertigt. Es kann demgemäß nur noch die Frage sein, wie es doch gekommen, daß die folgenden Theologen, schon die spätern Scholastiker, wie Gabriel Biel (in lib. IV. Sent. D. I. qu. 3) und ohnehin die nachscholastischen Theologen durchgängig das operatum sensu passivo genommen haben. Dieß erklärt sich sehr leicht. Erstens ist die Form so täuschend, daß man sich wundern müßte, wenn die Täuschung ausgeblieben wäre, und zweitens geben, wie wir bereits nachgewiesen, die Worte den gleichen Sinn, ob man operatum als Passiv oder als Activ nehme. — Nach diesen Auseinandersetzungen, welche hier

genügen müssen, bleibt nur noch die Frage mit wenigen Worten zu berühren, ob denn nur die Sacramente, nicht aber auch andere Verrichtungen und Werke, wie das Gebet, das Meßopfer, die Sacramentalien, ex propria virtute, ratione operis operati, wirken. Diese Frage ist ebenso zu bejahen wie zu verneinen. Zu bejahen, inwiefern die fraglichen Werke oder Verrichtungen Rechtfertigungsgnade nicht bloß andeuten, sondern wirklich vermitteln, und zwar ebenso wie die Sacramente zu Folge göttlicher Institution, die ihnen besondere Kraft verliehen hat. So schreiben wir dem Gebete Erhörung zu, d. h. wir glauben, gemäß der Kirchenlehre, das Gebet, weit entfernt, das Gute, welches dessen Ziel ist, bloß zu bedeuten oder anzudeuten, besitze vielmehr die Kraft, dasselbe zu bewirken. Dasselbe gilt von den Segnungen und Exorcismen und ohnehin vom Meßopfer. Daß die Sacramente in dem Augenblicke der Administration, jene andern Verrichtungen dagegen öfter erst nach längerer Zeit, jene gerade das, was sie bezwecken, diese dagegen oft etwas ganz Anderes als das vom verrichtenden Subject Bezweckte wirken u. dgl., bildet einen zwar sehr großen, aber insofern nicht wesentlichen Unterschied, als derselbe nicht die Objectivität der Wirksamkeit als solche berührt. Ueberdieß wirken ja auch die Sacramente, werden sie unwürdig empfangen, statt zum Heile, vielmehr zum Verderben. Deßungeachtet aber ist die Frage doch auch zu verneinen. Die rein objective Wirksamkeit der Sacramente ist darin begründet, daß die beiden concurrirenden Momente, das Aeußere und das Innere, das objective Werk und das von Seite des Subjects Zugeschehende, bis zur Selbstständigkeit eines jeden geschieden sind. Solche Geschiedenheit nun findet beim Gebet, bei dem Meßopfer (soweit es nicht Sacrament ist) und den Sacramentalien nicht Statt. So ist z. B. Gebet gar nicht vorhanden, wenn mit der äußern Handlung nicht gleichzeitig eine innerliche positive Thätigkeit des Betenden verbunden ist. Daher kommt's, daß das Aeußerliche nicht wirkt, ohne daß zugleich und in ihm das Innerliche und Subjective wirksam ist, daß also kein conferi gratiam ex opere operato, sondern nur ex opere operantis cum opere operato stattfindet. Demnach beschränkt sich die Anwendung des vollen Begriffs des opus operatum auf die Sacramente des neuen Bundes. [Mattes.]

Opus supererogatorium, s. Werke, gute.

Orach-Chajim, s. Schulchan aruch.

Orange (Arausicum), eine alte Stadt in der Provence, ist in der Kirchengeschichte bekannt durch zwei dort gehaltene Synoden. Die erste wurde im November des Jahres 441 in der justinianischen Kirche gehalten; Hilarius von Arles, S. Eucherius von Lyon und vierzehn andere Bischöfe waren zugegen. Die 30 Canones, welche beschlossen wurden, betreffen nur Disciplinarsachen, wie das Bußwesen (1. 3. 4), das kirchliche Asylrecht (5—7), die Sacramentenspendung, das Verhältniß der einzelnen Diöcesanbischöfe zu einander, die Ehen der Cleriker (22 bis 25) u. dgl. — Wichtiger ist die zweite Synode, welche im Juli des Jahres 529 bei Gelegenheit der Einweihung einer von Liberius, dem Präfecten von Gallien, erbauten Kirche gehalten wurde. Das Aufsehen, welches die in den Schriften des Faustus von Rhiez (s. d. Art.) enthaltenen semipelagianischen Ansichten erregten, veranlaßte die Bischöfe, sich darüber in 25 Canones auszusprechen. Dieselben sind ganz in Worten des hl. Augustinus abgefaßt. Die beiden ersten handeln von der Erbsünde, die folgenden meist von der Gnade. Schon die erste Regung des Glaubens an den Erlöser, die Anrufung der göttlichen Gnade und das Verlangen nach der Sündenvergebung sind Wirkungen der Gnade und Eingebungen des heil. Geistes (3—5). Mit seinen natürlichen Kräften kann der Mensch nichts denken und wählen, was zur Seligkeit gehört; die Gnade kann durch nichts verdient werden, sondern muß allen verdienstlichen Werken vorhergehen (6—8); aus sich hat jeder nur Sünde, das Gute, was der Mensch thut, thut Gott durch ihn (9). Auch die Wiedergeborenen und Heiligen müssen Gott unaufhörlich um Hilfe anrufen, um im Guten zu verharren und zu einem guten Ende zu gelangen (10). Die Canones

sind von Cäsarius von Arles (s. d. A.), welcher den Vorsitz führte, und 13 andern Prälaten und außerdem von dem Präfecten Liberius und andern angesehenen Männern unterschrieben. Sie wurden von Papst Bonifacius II. 530 in einem Schreiben an Cäsarius bestätigt und haben seitdem in der Kirche allgemeine dogmatische Geltung erlangt. (S. die Beschlüsse des ersten Concils bei Harduin I, 1187, die des zweiten ib. II, 1098, und das Schreiben des Papstes ib. II, 1110. Vgl. Döllingers Lehrb. I., 114.) [Reusch.]

Oranien, Moritz von, s. Arminianer.

Oranien, Wilhelm von, s. Niederlande.

Orarium. Dieses Wort wird bei den Kirchenschriftstellern a) als eine allgemeine Bezeichnung eines leinenen Tuches gebraucht ohne Rücksicht, ob es zu weltlichen oder geistlichen Zwecken angewendet wurde. So sagt der hl. Ambrosius (Lib. de resurrectione) vom Lazarus: Et facies ejus orario ligata erat, nennt aber auch in der Kirchenrede auf seinen Bruder Satyrus das Tuch, in welchem derselbe das heilige Abendmahl an seinem Halse trug, orarium. b) Bei den Römern war das Orarium ein leinwandener Streif in länglicher Form, und scheint mehr als Zierde und Schmuck gedient zu haben. So lesen wir vom Kaiser Aurelian, er habe dergleichen Oraria als Geschenke unter das Volk vertheilt. c) In der Kirchensprache wird mit diesem Worte ein vorzügliches Kleidungsstück bezeichnet, welches den Bischöfen, Priestern und Diaconen zukömmt und mit unserer Stola gleichbedeutend erscheint. Das Concilium von Toledo leitet den Namen von orare, praedicare ab, weil es beim Predigen angelegt und auch hiemit das Zeichen zum Gebete gegeben wurde. Alcuin, in seinem Werke de div. officiis sagt: Orarium id est stola dicitur, eo quod oratoribus i. e. praedicatoribus concedatur. Die erste Erwähnung geschieht davon im Concil von Laodicäa im vierten Jahrhunderte, can. 22 und 23, wo es sowohl den Subdiaconen als Lectoren und Sängern untersagt wird. Das Orarium, schreibt der Kirchenrath von Toledo can. 40., soll der Levit auf der linken Schulter tragen, weil er predigt, die rechte aber frei halten, auf daß er ungehindert sei im kirchlichen Dienste. — „Die Priester, befiehlt das dritte Concil von Braga can. 3. 4, sollen das Orarium so tragen, daß es des Kreuzes Bild auf der Brust darstellt“, wodurch auf das kreuzweise Uebereinanderlegen auf der Brust hingedeutet wird, was wir auch immer mit der Stola beobachten. Dieser letztere Name kömmt erst im siebenten oder achten Jahrhunderte zur Bezeichnung dieses kirchlichen Kleidungsstückes vor, und selbst die Schriftsteller des Mittelalters setzen immer, wenn sie von unserer Stola reden, Orarium als gleichbedeutend, ja als die ursprüngliche Benennung hinzu. Wie es jedoch gekommen ist, daß man dem Orarium den Namen Stola beigelegt habe, darüber führt Cardinal Bona mehrere Meinungen an, die jedoch die Sache weniger aufklären, und ihm auch selbst nicht genügen. Vgl. den Art. Kleider, heilige, und Messe. [Vater.]

Orate fratres, s. Messe.

Oratio Manassae, s. Apokryphen-Literatur.

Oratorianer, s. Neri, und Berylle, Dreieinigkeit (Congregation von der), und Missionsanstalten u. Stationen.

Oratorium, s. Bethaus.

Ordalien, s. Gottesurtheile.

Orden, geistliche. In der Reihe von großartigen Erscheinungen, die der Geist des Christenthums im Laufe der Zeit in's Leben gerufen, nehmen die geistlichen Orden eine der ehrenvollsten Stellen ein. Hervorgegangen aus einer bewunderungswürdigen, nur dem Christenthume möglichen Begeisterung für Gott und die höheren Zwecke des menschlichen Daseins entfaltete sich das Mönchthum (s. d. A.) zuerst in Aegypten, wo Pachomius im vierten Jahrhundert die Einsiedler zu einem gemeinsamen Leben in einem gemeinschaftlichen Wohngebäude — coenobium — sammelte. Aus dem Oriente, wo es sich alsbald weithin verbreitet hatte, wurde es

nach dem Occidente — nach Italien durch den hl. Ambrosius, nach Gallien durch den hl. Martinus, nach Africa durch den hl. Augustinus verpflanzt und breitete, nachdem der hl. Benedict im sechsten Jahrh. ihm eine sehr weise und ausgebildete Regel gegeben hatte, in wunderbarer Gliederung und der reichsten Mannigfaltigkeit seine Aeste und Zweige bald über alle Theile des Abendlandes aus. Dem Mönchthume, namentlich dem Benedictinerorden verdanken die Wissenschaften ihre Erhaltung und Verbreitung, viele Völker das Licht des Christenthums, ganze Länder ihre Urbarmachung und Tausende von Leibeigenen milde und gesittete grundherrliche Einrichtungen (vgl. Walter, Kirchenrecht, § 331). Ursprünglich bestanden die Klöster einzeln für sich, erst seit dem 10ten und 11ten Jahrhundert bildeten sich Verbindungen unter denselben, an deren Spitze gewöhnlich der Abt des Stammklosters stand — und von hier aus entwickelte sich der Begriff eines Ordens (congregatio, ordo regularium, religiosorum), d. h. einer kirchlichen Corporation, deren Glieder sich durch ein feierliches Gelübde zur vita religiosa oder zum Leben nach einer bestimmten von den Kirchenobern approbirten Regel verpflichtet haben. Mit Ausnahme des Jesuitenordens hatten alle älteren Congregationen auch Frauenklöster, deren Mitglieder, soweit möglich, nach derselben Regel lebten. — In den frühern Zeiten bedurfte die Stiftung eines neuen Ordens und die Gründung eines Klosters bloß der Zustimmung des betreffenden Bischofs (c. 10. C. XVIII. p. 2), aber schon im 13ten Jahrh. wurde es allgemeiner Grundsatz, daß kein neuer Orden ohne specielle Erlaubniß des Papstes gestiftet werden dürfe, „ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesiam Dei confusionem inducat“ (c. 9. X. de relig. dom. 3. 36). — Die Ordensmitgliedschaft (status regularis) wird erworben durch die Profeßleistung (professio religiosa), d. h. durch ein von dem Ordensobern abgenommenes feierliches Gelübde, das jedenfalls auf Armuth, Gehorsam und Keuschheit gerichtet ist, aber sich auch noch weiter erstrecken kann, je nachdem der specielle Zweck eines Ordens dieß nöthig macht. Wer in ein Kloster tritt, wird rechtlich einem Todten gleichgeachtet; er kann daher vorher über sein Vermögen disponiren und die Erben succediren wie bei einem Todesfalle; hat er nicht disponirt, so tritt das Kloster in das Vermögen ein (Auth. ingressi Cod. de sacros. eccles. 1. 2), nur haben Kinder oder Eltern Anspruch auf den Pflichttheil (Auth. nunc autem Cod. de episcop. et cleric. 1. 3), jedoch kann der Vater auch noch nach seinem Eintritte, mit Vorbehalt eines Kindestheils, der dem Kloster bleibt, alles übrige Vermögen unter seine Kinder vertheilen (Nov. 123. c. 38); Erbschaften und Vermächtnisse aber, die einem Regularen nach der Profeßleistung zufallen, kommen an das Kloster (L. 56. Cod. de episc. et cleric. 1. 3). — Zur Ablegung der Professio wird erfordert a) das Noviziat, d. h. eine Probezeit von mindestens einem Jahre (Trid. Sess. XXV. c. 15. de regul.), um dadurch einerseits Uebereilungen von Seiten der Eintretenden zu verhindern und andererseits der Kirche ein Mittel an die Hand zu geben, Unwürdige abzuhalten; b) das gesetzliche Alter; nach älterm Rechte die Pubertät (c. 8. X. de regular. 3. 31), nach dem neueren das zurückgelegte 16. Lebensjahr (Trid. Sess. XXV. c. 15. 17 de regular.); c) Abwesenheit jedes Zwanges: weßhalb der Eintretende erst in den 2 letzten Monaten des Noviziats zu Gunsten des Klosters über sein Vermögen verfügen kann (Trid. l. c. c. 16), ein erweislich aus Zwang oder Furcht abgelegtes Gelübde ist ungültig (c. 1. X. de his, quae vi 1. 40); endlich wird erfordert die Nichtverletzung der Rechte eines Dritten: daher kann ein Gatte nach consummirter Ehe nicht einseitig in's Kloster treten, ohne daß der andere Theil einwilligt und den ehelosen Stand gelobt (c. 4. X. de convers. conjug. 3. 32), ebenso wenig kann ein bereits confirmirter Bischof ohne päpstliche Erlaubniß die Professio ablegen. — Da aber die Kirche bei dem Eintritte in's Kloster voraussetzt, daß Jeder, der den Stand der Regularen wählt, dieses mit ernster Selbstprüfung thue und die übernommenen Verpflichtungen mit männlichem Muthe erfüllen werde, so erklärt sie das einmal abgelegte Ge-

lübde für unwiderruflich (c. 8. C. XX. p. 1), die Gültigkeit desselben kann nur fünf Jahre lang nach seiner Ablegung angefochten werden (Trid. l. c. c. 19), die Dispensation ist ausschließlich dem Papste reservirt. — Der Uebertritt eines Regularen von einem Kloster in ein anderes unterlag in den frühern Zeiten, wo noch sämmtliche Klöster die Regel des hl. Benedictus befolgten, keiner Schwierigkeit (Regula St. Benedicti c. 61), es bedurfte bloß der Erlaubniß des Obern (c. 5. X. de regular. 3, 31); als aber später verschiedene Orden von bald milderer, bald strengerer Observanz sich bildeten, so wurde der Grundsatz geltend, daß der Uebertritt von einem mildern in einen strengern Orden von dem betreffenden Obern gestattet werden könne (c. 18. X. de regular. 3. 31), daß dagegen der transitus ex una religione ad alteram laxiorem nur mittelst päpstlicher Dispens zuzulassen sei (vgl. Trid. Sess. XXV. c. 19. de regular.): die Mendicanten können bloß in den Carthäuser-Orden übertreten (c. 1. de regular. Extrav. comm. 3. 8). — Durch die professio religiosa erlangen die Regularen das Recht auf lebenslänglichen Unterhalt im Kloster (Trid. l. c. c. 3) und die Privilegien des geistlichen Standes (L. 52. Ord. de episc. et cleric. 1. 3); sie annullirt alle frühern einfachen Gelübde (c. 4. X. de voto 3. 34), sowie die Sponsalien (c. 16. X. de sponsal. 4. 1), selbst das matrimonium ratum nondum consummatum (Trid. Sess. XXIV. c. 6. de refr. matrim.); sie ergänzt die Defecte der Geburt, jedoch nur Behufs der Weihen (c. 1. X. de filiis presbyt. 1. 17) und hebt die patria potestas auf. Dagegen verpflichten sich die Regularen zum Gehorsam gegen die Obern, soweit kein höheres Gesetz im Wege steht, zur Keuschheit und zur Armuth; nur das Kloster als solches kann Eigenthum besitzen, das einzelne Individuum ist hiezu unfähig; wer diese Verpflichtung nicht beobachtete, verlor nach dem ältern Rechte das active und passive Wahlrecht für immer und das kirchliche Begräbniß (c. 2. 6. X. de statu monach. 3. 35), das Tridentinum jedoch milderte diese Bestimmung dahin, daß der proprietarius nach seiner Ordensregel bestraft werden und das Wahlrecht nur auf zwei Jahre verlieren solle (Sess. XXV. c. 2. de regular.); überdieß sind die Regularen verpflichtet, die Ordensregel unbedingt zu beobachten, den Klosterhabit zu tragen und die Clausur zu halten. Die letztere Bestimmung ist sehr strenge, nach der allgemeinen Regel soll kein Regulare die Klostermauern verlassen (Trid. l. c. c. 4) und in jedem einzelnen Falle, wo dieß geschieht, ist die Erlaubniß des Obern nothwendig, der nach freier Wahl einen Begleiter beigibt. Laien dürfen das Kloster gleichfalls nur mit Erlaubniß des Obern und mit Beschränkungen in Beziehung auf Ort und Zeit betreten. — Die Localobern eines Klosters heißen, je nachdem sie einem bestimmten Orden angehören, bald Aebte, bald Prioren, bald Rectoren, bald Pröpste, bald Guardiane; die ihnen zustehende Gewalt ist eine schon freie, der väterlichen Gewalt ähnliche (c. 16. C. XVIII. p. 2), in ihr liegt die Disciplinargewalt über die Professen und das Recht, die Klostergüter zu verwalten; sie allein sind befugt, Novizen aufzunehmen, ihre Untergebenen zu rügen und zu strafen (c. 8. X. de statu monach. 3. 35. Trid. l. c. c. 14); gegen Widerspänstige die Suspension und gänzliche Ausstoßung zu verhängen (c. 3. X. de offic. jud. ordin. 1. 31; c. 10. X. de majorit. et obedient. 1. 33) und der in dieser Weise Bestrafte kann, falls keine Ungesetzlichkeit begangen wurde, an keine höhere Instanz appelliren (c. 3. 26. X. de appellat. 2. 28). Dem Klosterobern steht in Ausübung seiner Rechte ein Ausschuß der Regularen, das Capitel, zur Seite, an dessen Rath oder Zustimmung er in ähnlicher Weise gebunden ist, wie der Bischof im Verhältniß zu seinem Capitel. Ebenso wird der Vorsteher vom Capitel nach den für die canonischen Wahlen bestehenden Bestimmungen gewählt (c. 2—5. C. XVIII. q. 2; c. 42. X. de elect. 1. 6), entweder auf Lebensdauer oder nur auf bestimmte Zeit je nach den Vorschriften der einzelnen Ordensregeln. Neben den gewöhnlichen Erfordernissen, wie sie bei jeder canonischen Wahl verlangt werden, muß der Gewählte 25 Jahre alt (c. 1. § 7. de statu monach.

in Clem. 3. 10) und von ehelicher Geburt sein (c. 1. X. de filiis presbyt. 1. 17); er muß demselben Orden angehören (c. 1. de regular. in Clement. 3. 9) und bereits Profeß geleistet haben (c. 1. de elect. in Clem. 1. 3); die Wähler müssen zum Wenigsten Subdiaconen sein (Trid. Sess. XXII. c. 4. de ref.). Ueber den einzelnen Localobern stehen die Provinciale (superiores provinciales), die vom Provincialcapitel gewählt werden und die Aufsicht über sämmtliche Klöster einer bestimmten Provinz führen. An der Spitze des ganzen Ordens steht der Ordensgeneral (superior generalis), der gewöhnlich seinen Aufenthalt in Rom hat und vom Generalcapitel gewählt wird. In letzter Instanz sind alle Orden dem Papste unterworfen und ihm, soweit es die betreffenden Ordensregeln verlangen, unbedingten Gehorsam schuldig. — (Vgl. über die Orden: Van-Espen, J. E. U. P. I. tit. XXIV. sqq.; Reiffenstuel, J. C. U. Lib. III. tit. XXXI, Hurter, Innocenz III. Bd. IV. S. 1 ff.; über die Ordensregeln: Luc. Holstenii Codex regularum monasticarum et canonicarum etc. Bonnae 1661. 3 voll. August. Vindel. 1759. 6 voll. fol.; über die Geschichte und Verhältnisse der einzelnen Orden s. die betreffenden Artikel. Vgl. auch d. Art. Kloster, Mönchthum, Nonnen, Ordensgelübde, Ordensobere, Ordensprofeß, Ordensprovinz, Ordensregel, Ordensgeneral. [Kober.]

Ordensgeistlicher, s. Geistlicher.

Ordensgelübde heißt das unwiderrufliche Gelöbniß, welches der in einen geistlichen Orden Aufgenommene und Eingekleidete (s. Einkleidung) nach erstandener Probezeit (s. Noviziat) ablegt, und welches zunächst und allgemein die unverbrüchliche Durchführung der sog. evangelischen Räthe (s. Räthe, evang.) zum Zwecke hat. Die dreifache Selbstentäußerung nämlich in lebenslänglicher Uebung keuscher Ehelosigkeit, freiwilliger Verzichtleistung auf zeitliche Güter und gänzlicher Unterwerfung seines Eigenwillens unter den Willen der Obern ist als hochverdienstlich in Schrift und Tradition belobt, und jedem, der nach besonderer Gottseligkeit ringen will, als der sicherste Weg zur Erreichung seines Zieles empfohlen. Dieses Ziel evangelischer Vollkommenheit in freiwilliger Flucht vor der Welt und ihren sinnlichen Lockungen in stiller Abgeschiedenheit und seelenvoller Hingabe seines ganzen Wesens an Gott unter pünctlicher Befolgung einer nach bestimmter Vorschrift streng geregelten Lebensweise (s. Ordensregel) möglichst zu erstreben, hat sich der Mönch und die Nonne nach reifer Erwägung ihrer Neigungen und Kräfte zur Aufgabe gesetzt und als seinen um Gottes und seines ewigen Heiles willen gefaßten Entschluß (propositum) als sein gottgelobtes Versprechen (votum) erklärt (s. Gelübde). Dieses dreifache Gelübde beständiger Keuschheit, freiwilliger Armuth und unbedingten Gehorsams, abgeleistet in einem vom päpstlichen Stuhle approbirten Orden, bildet den specifischen Inhalt, den eigentlichen Kern des sog. feierlichen Ordensgelübdes; wozu indeß häufig noch andere Gelöbnisse, die sich auf den besondern Zweck oder die engere Bestimmung eines Ordens beziehen, z. B. für Predigtamt, Seelsorge, Bekehrung von Un- und Irrgläubigen, Krankenwartung, Armenpflege, Pilgerbeherbergung, Jugendunterricht, Loskaufung von Sklaven, Bewahrung unschuldiger und Besserung verführter Mädchen rc. hinzukommen. Jenes dreifache Gelübde lag auch von jeher allen Ordensregeln zu Grund, wenngleich anfangs das Ordensgelübde zunächst nur das Gelübde ewiger Keuschheit ausdrücklich und besonders hervorhob, da die beiden anderen Bestandtheile, Gehorsam und Verzicht auf Sondervermögen, schon durch das strenge Communleben, zu dem man sich verpflichtete, nothwendig bedingt erschienen. Daher wurde auch schon in den ersten Jahrhunderten die Verletzung des Gelübdes der Keuschheit mit Excommunication und schwereren oder leichteren Büßungen gestraft, je nachdem dasselbe feierlich oder einfach gelobt worden war (c. 1. 2. 7. 9. 10. 12. 22. 23. 25, c. XXVII. qu. I.); und wenn ein Mann in den Mönchsstand eingetreten war, oder eine Jungfrau oder Wittwe den Schleier genommen und die Segnung empfangen hatte, so war damit die Ungültigkeit jeder nachfolgenden Ehe herbeigeführt, und eine

solche Verbindung als Bigamie und Ehebruch betrachtet (vgl. die zahlreichen in Moy's Eherecht der Christen S. 332 in den Anmerkk. citirten Stellen päpstlicher Decretalen und Concilienschlüsse). Die Verpflichtung zur klösterlichen Armuth aber haftet nur an dem feierlichen Gelübde; daher Mitglieder solcher Orden und Congregationen, die nicht durch feierliches Gelübde sich zur gänzlichen Entäußerung jeglichen Sondervermögens verbinden, auch in erlaubter Weise Vermögen erwerben und eigenthümlich besitzen können. Aber auch das feierliche Ordensgelübde der Armuth verpflichtet nur das dem Orden angehörige Individuum, nicht den Orden oder das Kloster als Corporation; daher das Tridentinische Concil selbst den Mendicantenorden (mit alleiniger Ausnahme der Franciscaner der strengen Observanz und der Capuciner) Vermögen selbst in liegenden Gründen zu erwerben und zu besitzen gestattet (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 3. De regul. et monial.). Für das Individuum dagegen ist dieses Gelübde so streng verbindend, daß auf die Verletzung desselben ehemals der lebenslängliche Verlust der activen und passiven Wahlfähigkeit, die Ausschließung aus der Gemeinschaft und die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses gesetzt war (c. 2. 6. X. De stat. monach. III. 35); und auch das neueste Recht den proprietarius den durch die Ordensregel bestimmten Büßungen unterwirft, und ihm das active sowohl als passive Wahlrecht auf zwei Jahre entzieht (Trid. Sess. XXV. c. 2. De regul. et monial.). Uebrigens war bei den vielen und höchst mannigfaltigen Formen, die das ascetische Leben des Mittelalters geschaffen hatte, die jedesmalige Unterscheidung, ob ein solches Gelübde der Keuschheit ein einfaches (votum simplex perpetuae castitatis) oder feierliches (votum solemne) sei, in manchen Fällen sehr schwierig und unsicher, bis endlich Papst Bonifaz VIII. erklärte, daß als votum solemne nur die wirkliche Profeßleistung und der Empfang einer höheren Weihe, alle übrigen Gelübde aber als einfache betrachtet werden sollten (Sext. c. un. De vot. et vot. red. III. 15). Von da an constituirt auch regelmäßig nur das dreifache Gelübde der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams in seiner Verbindung das eigentliche Ordensgelübde; und dieser Charakter geht verloren, wenn die drei Gelübde getrennt, also nur eines oder das andere von ihnen abgelegt wird, wie dieß in verschiedenen Verbrüderungen früherer Zeit, namentlich in mehreren geistlichen Ritterorden geschah, und noch heute z. B. bei den englischen Fräulein (s. d. A.) der Fall ist, deren bloße Gelübde des Gehorsams und der Keuschheit auch nur als einfache Gelübde beurtheilt werden, im Gegensatze zum feierlichen Ordensgelübde (s. Ordensprofeß). [Permaneder.]

Ordensgenerale (superiores generales) heißen die gewissen geistlichen Orden in dritter und höchster Instanz vorgesetzten Oberen (s. Ordensobere). Sie werden durch das Generalcapitel entweder auf Lebensdauer oder auf bestimmte Zeit (gewöhnlich auf drei Jahre) gewählt, und vom Papste bestätiget, dem sie allein verantwortlich sind. Nach manchen Ordensstatuten steht dem Ordensgeneral ein geistlicher Führer (admonitor), ähnlich den Syncellen der alten morgenländischen Patriarchen, zur Seite, der als Gewissensrath seine Schritte überwacht, und nöthigenfalls ihn erinnert, aber keine Jurisdictionsgewalt hat. Unter dem Vorsitze des Generals tritt alle drei Jahre ein ordentliches, oder auch bei besonderen Veranlassungen ein außerordentliches Generalcapitel zur Berathung und Beschlußnahme in wichtigen den ganzen Orden berührenden Angelegenheiten zusammen (Conc. Later. IV. ao. 1215. c. 12). Regelmäßig auf demselben versammeln sich die Provincialoberen (s. Ordensprovinciale); aber auch die Vorsteher der Definitionen (s. Definitoren, Bd. III. S. 75) und die angesehensten Oberen einzelner Klöster, gewöhnlich alle, welche Prälatenrang haben, werden zum Generalcapitel beigezogen. Die Ordensgenerale sind von der bischöflichen und jeder anderweitigen Jurisdiction befreit, und stehen unmittelbar unter dem Papste. Sie residiren daher auch in der Regel zu Rom, und genießen, außer anderen päpstlichen Privilegien, in Anbetracht ihres großen Einflußes das ihnen schon nach dem neueren canonischen Rechte zuer-

kannte Vorrecht, gleich den Bischöfen auf den allgemeinen Concilien mit entscheidender Stimme theilzunehmen. [Permaneder.]

Ordensobere ist der weiteste und allgemeinste Ausdruck zur Bezeichnung derjenigen Vorsteher, denen die Beaufsichtigung und Regierung der Mitglieder eines geistlichen Ordens in seiner mannigfaltigen Gliederung zusteht. Die einzelnen Abteien und Klöster eines Ordens sind nämlich der unmittelbaren Leitung ihrer Localoberen, jedes seinem eigenen Vorstande, dem Abte, Prior, Guardian rc. (s. diese Art.) untergeben; der ganze Orden steht unter der obersten Leitung des Papstes, der sich die Bestätignng der Verfassung (s. Ordensregel) ausdrücklich und selbst für den Fall, wenn ein Bischof einen Orden oder ein neues Kloster errichtet, vorbehalten hat (c. 9. X. De relig. dom. III. 36; Sext. c. un. eod.; Sext. c. un. De excess. praelat. V. 6). In Folge der verschiedenen Reformen, die besonders der im Abendlande vor allen anderen meistverbreitete Orden des hl. Benedict seit dem zehnten Jahrhunderte erfahren, bildeten diejenigen Klöster, welche die eine oder andere Regel dieser reformirten Ordenszweige angenommen hatten, zusammen eine sog. Congregation (s. Congregationen, relig. lit. c. Bd. II. S. 795), deren jede unter der Oberaufsicht eines Rectors oder Visitators stand, der bisweilen auch den Titel Generalabt (abbas generalis) als Vorstand des Mutterklosters, von welchem die Reform ausgegangen, führte (s. Abt, Bd. I. S. 71), und die wichtigeren Angelegenheiten seiner untergebenen Klöster unter dem Beirath ihrer Aebte und Prioren auf den periodisch (meist von drei zu drei Jahren) abgehaltenen sog. Generalcapiteln besorgte (c. 7. X. De statu monach. III. 35). Doch war dieser Obere kein eigentliches Mittelglied jurisdictioneller Vorstandschaft zwischen den Klosteroberen und dem Papste, sondern gemeiniglich darauf beschränkt, die Mißstände, die er gewahrte, dem betreffenden Diöcesanbischofe und, wenn dieser säumig, dem Papste zu berichten. Denn in der Regel stehen die Klöster unter der Oberaufsicht des Erzbischofes oder Bischofes, in dessen Diöcese sie liegen, und ohne dessen Consens kein Kloster errichtet werden kann (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 3. De reg. et mon.). Indeß erfreueten sich schon frühzeitig manche einzelne Klöster und späterhin ganze geistliche Orden theilweiser und nicht selten gänzlicher Befreiung von der bischöflichen Jurisdiction, welchem Ausnahmswesen jedoch das Tridentinische Concil wieder heilsame Grenzen zog (s. Exemtion, Bd. III. S. 841 ff.). Nur Mendicantenorden (Dominicaner, Franciscaner, Capuciner, Carmeliter rc.) und mehrere Orden und Congregationen regulirter Cleriker (Augustiner, Jesuiten, Barnabiten, Theatiner rc.) haben gemeiniglich drei und beziehungsweise vier Stufen der Vorstandschaft. Unter dem Papste nämlich unmittelbar steht der Generalsuperior des ganzen Ordens (s. Ordensgeneral), unter diesem die Provinzoberen (s. Ordensprovincial); diesem untergeordnet sind die Vorsteher der einzelnen Klöster. Nicht selten aber sind die Ordensprovinzen selbst wieder in kleinere Bezirke oder Definitionen getheilt, über welche eigene Vorsteher (s. Definitoren) als vermittelnde Glieder zwischen den Klosteroberen und Provincialen, zunächst aber nur als aufsehende und Vollzugs-Behörden analog den Landdecanen des Säcularclerus, gesetzt sind. Die unmittelbaren Klosteroberen werden von dem Convent des betreffenden Klosters meist auf Lebensdauer, die Definitoren und Provincialen aber durch die Provincialcapitel, und die Ordensgenerale durch die Generalcapitel in der Regel nur auf drei Jahre gewählt. Ausnahmsweise wird bei den Jesuiten nur der General durch das Generalcapitel und zwar auf Zeitlebens gewählt, alle anderen sowohl Provincial- als Localoberen vom Generale und nur auf bestimmte Zeit ernannt. Die Wahl der Ordensoberen setzt zu ihrer Giltigkeit dieselben Bedingungen der activen und passiven Wahlfähigkeit und dieselbe Form des Wahlactes voraus, welche für canonische Wahlen überhaupt, z. B. eines Bischofs (s. Bischof-Wahl, Bd. II. S. 26 ff.) vorgeschrieben sind. Insbesondere müssen die Wähler, wenn sie — wie heutzutage regelmäßig — Cleriker sind, wenigstens Subdiaconen, und der Gewählte mindestens

25 Jahre alt (Clem. c. 2. De aet. et qual. praef. I. 6; Clem. c. 1. § 7. De stat. monach. III. 10) und von ehelicher Geburt (c. 1. X. De fil. presb. ord. I. 17) oder durch päpstliches Rescript legitimirt sein; beide Theile aber, sowohl Wähler als Gewählte, demselben Orden angehören (Clem. c. 1. De regular. III. 9), bereits Profeß geleistet und das Gelübde der Armuth unverbrüchlich gehalten haben (s. Ordensprofeß). Der große und wohlthätige Einfluß der geistlichen Orden hat ihnen und ihren Vorstehern mannigfache Privilegien und Auszeichnungen erworben. Abgesehen von den politischen Prärogativen, welche viele Aebte als unmittelbare oder mittelbare Reichsfürsten (daher Fürstäbte) in Teutschland genoßen (s. Aebte), haben die Vorsteher der Abteien, wenn sie Priester und feierlich benedicirt sind, theils jure scripto theils vermöge besonderen päpstlichen Indultes das Recht, die bischöflichen Pontifical-Insignien (Infel, Ring und Stab) zu führen (abbates infulati), und demgemäß auch über ihre Klosterangehörigen eine sog. jurisdictio quasi-episcopalis zu behaupten, und sich einen Gehilfen und zeitlichen Stellvertreter (früher praepositus, später prior genannt) an die Seite zu nehmen (c. 2. X. De statu monach. III. 35). Sie können ferner sich mehrere Gewissensfälle (seit Clemens VIII. jedoch deren nur mehr eilf) pro absolutione reserviren, und in einigen Fällen bezüglich ihrer Klostermitglieder dispensiren, ihre Klosterkirchen und die für dieselben nöthigen hl. Gefäße und Paramente selbst weihen und benediciren; ja sogar den Professen ihres Ordens — aber auch nur diesen — die Tonsur und die vier niederen Weihen ertheilen (c. 1. § 1. Dist. LXIX; c. 11. X. De aet. et qual. I. 14; Sext. c. 3. De privil. V. 7; Conc. Trid. Sess. XXIII. c. 10. De ref.). Das ausgezeichnetste Privilegium aber, welches den mit wirklicher oder quasibischöflicher Jurisdiction begabten Aebten zusteht, ist das Recht, an allgemeinen Concilien mit entscheidender Stimme theilzunehmen, welches Vorrecht aber bei den Mendicantenorden und regulirten Clerikern nur auf die Ordensgenerale beschränkt ist. Jeder auch nicht infulirte Klosterprälat aber ist kraft seines Amtes (jure ordinario) befugt, Anordnungen bezüglich der Disciplin seiner Conventualen und der Verwaltung des Klostervermögens (c. 8. X. De stat. monach. III. 35) zu treffen, Novizen aufzunehmen, und zu entlassen; Vergehen seiner Untergebenen, wenn im Klosterumfang begangen, zu bestrafen (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 14. De reg. et mon.) und gegen Widerspenstige die Suspension und Ausstoßung zu verhängen (c. 10. X. De maj. et obed. I. 33); und zwar greift gegen Straferkenntnisse der Klosteroberen keine Appellation Platz, wenn nicht eine ungesetzliche Ueberschreitung des Strafmaßes vorliegt (c. 3. 26. X. De appell. II. 28). Wie diese und andere Rechte der Klosteroberen, Ordensprovinciale und Generale in ihrer genaueren Begrenzung und respectiven Erweiterung gemeiniglich schon durch die Ordensregel näher bestimmt sind, so sind auch die Pflichten der verschiedenen Grade der Vorstandschaft jedes Ordens durch die betreffenden Statuten vorgezeichnet. Sie beziehen sich auf die Aufrechthaltung der Disciplin durch eigene Obsicht und Einschreitung und unter Mitwirkung der Prioren, Novizenmeister ꝛc. mittelst Mahnung und Strafen in geeigneter Abstufung; auf Weckung, Unterhaltung und Förderung der Geistesbildung und Pietät, auf gewissenhafte und seeleneiferige Ausrichtung der an den Klosterkirchen bestehenden Sacra; auf redliche und umsichtige Verwaltung des Vermögens theils in eigener Person theils durch die bestellten Oeconomen und Schaffner. Dabei ist ihnen regelmäßig öftere Berathung der Klosterangelegenheiten, theils mit den Capitelältesten, theils mit dem ganzen Convente, und Einholung ihrer Zustimmung in den von den Ordensregeln bezeichneten oder sonst wichtigen Fällen, namentlich bei Beneficienverleihungen, wenn dem Kloster oder Stifte und nicht dem Prälaten allein das Präsentationsrecht zusteht (c. 6. X. De his quae fiunt a praelat. III. 10); bei Darlehen (c. 2. X. De solut. III. 23); bei Veräußerung von Pretiosen, nutzbringenden Rechten und Renten, bei Verkauf oder längerer Verpachtung von Realitäten (c. 2. X. De his quae fiunt III. 10; Clem. c. 1. De reb. eccl. non alien. III. 4); bei Auf-

nahme von Novizen und andern zur Pflicht gemacht. Bezüglich der meisten dieser und ähnlicher Verfügungen ist bei mehrgegliederter Vorstandschaft eines Ordens der Localobere an den Consens des Ordensprovincialen und beziehungsweise des Provincialcapitels, sowie dieses in sehr belangreichen Fragen an die Genehmigung des Ordensgenerals und des Generalcapitels gebunden. — Nach dem Vorbilde der männlichen Orden bildete sich auch in ihrer fortschreitenden Entwicklung die Verfassung der weiblichen Orden, wie überhaupt so insbesondere bezüglich der Vorstandschaften solcher Nonnenvereine aus. Auch die Vorsteherinnen der einzelnen Frauenklöster (Aebtissinnen, Priorinnen, Oberinnen, s. diese Art.) werden in der Regel durch die Professen des betreffenden Klosters im geheimen Scrutin durch zwei Drittheile Stimmen, die aber bei einmal vorhandener absoluten Majorität auch per accessum supplirt werden können (Sext. c. 43. § 1. De elect. I. 6) bald auf Lebensdauer, bald auf bestimmte Zeit gewählt. Wählbar sind regelmäßig nur jene Frauen, welche vierzig oder mindestens dreißig Jahr alt sind, bereits Profeß geleistet, und von da an acht oder wenigstens fünf Jahre im nämlichen Kloster gelebt haben (Sext. c. 43. pr. De elect. I. 6; Conc. Trid. Sess. XXV. c. 7. De reg. et monial.). Auch weibliche Orden haben ihre Provincial- und Generaloberinnen, wie nämlich die Vorsteherinnen der Haupt- und Mutterklöster heißen, von denen die ursprüngliche Verbreitung oder nachmalige Reform eines ganzen Ordens oder einer Ordenscongregation ausgegangen war. Nur untersagen ihnen die bestimmtesten Kirchenverbote jegliche Ausübung von wirklichen oder quasibischöflichen Jurisdictionsrechten (c. 3. c. XX. qu. II.) oder priesterlichen Functionen (c. 10. X. De poenit. et remiss. V. 38); denn alle Nonnenklöster standen von jeher in der Regel unter der Oberaufsicht und Leitung des Bischofs, in dessen Diöcese sie gelegen sind, und der daher auch zu den jedesmaligen Wahlen einer Oberin einen Commissär abordnet, die Klosterrechnungen revidirt, jedem Frauenconvent einen ordentlichen und einen außerordentlichen Beichtvater bestellt (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 10. De regul. et monial.), und der Generalvorsteherin einen Ordenssuperior als Rathgeber und Vertreter der Ordensangelegenheiten nach außen in der Person eines Domcapitulars oder anderen erfahrenen Priesters anweist. Auch die exemten Nonnenorden sind jetzt nach der Vorschrift des Tridentinums den respectiven Diöcesanbischöfen als apostolischen Delegaten untergeben; und nur jene weiblichen Orden und Congregationen, welchen eigene Superioren aus dem Regularstande von den Generalcapiteln männlicher Orden bestellt zu werden pflegen, bleiben auch fortan unter der Oberaufsicht und Direction dieser Commissäre (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 9. eod.). [Permaneder.]

Ordens- oder Klosterpredigten sind Casualreden und werden gehalten: a) bei der Einkleidung in einen Orden und bei Ablegung der Ordensgelübde. Bei beiden feierlichen Handlungen werden zwar nicht jedesmal, jedoch in den meisten Fällen an das Individuum, welches Gegenstand der Feier ist, Anreden gehalten; sie berühren wohl zunächst nur die betreffende Person; allein sie sollen und können auch den übrigen anwesenden Ordensmitgliedern nützlich werden. Ihr Zweck ist die Anregung und Belebung des Willens, durch den Orden die christliche Vollkommenheit zu erstreben. Obwohl der Kreis der Wahrheiten, welche in einer solchen Rede dargestellt werden können, enge gezogen zu sein scheint und sich nur auf das Ordensleben beschränkt, so kann doch auch in ihnen Abwechslung und Mannigfaltigkeit herrschen; denn es läßt sich das Leben und Wirken eines Ordens in verschiedenen Beziehungen auffassen, und jede derselben dem Candidaten und übrigen Ordensmitgliedern an's Herz legen. So z. B. kann der Inhalt der Rede sein, das Wesen, die Eigenschaften, die Bedingungen eines vollkommenen Lebens, oder die Erhabenheit und Würde desselben, oder die Mittel dazu, und speciell jene Mittel, welche der Orden zur Vollkommenheit bietet, in welchen der Candidat eintritt, oder das Wirken und die Pflichten des Ordensstandes überhaupt, oder des speciellen Ordens, den der Candidat gewählt hat; oder der Zweck dieses Ordens, oder es werde das

Leben eines Heiligen desselben Ordens als Beispiel der Nachahmung aufgestellt, oder die Gefahren der Welt geschildert u. s. w. Nachdem im Eingange die Veranlassung der Rede erwähnt worden ist, hat der Redner sein gewähltes Thema so zu erläutern oder darzustellen, daß alle einzelnen Theile desselben, alle Erklärungen, Beispiele, Beweise, Beweggründe und Anwendungen auf den vom Candidaten gewählten Orden sich beziehen, und aus demselben hergenommen sind. Den Schluß kann ein Gebet, oder eine zweckmäßige Aufforderung, oder ein christlicher Wunsch für den Candidaten bilden. Der Styl kann höherer Art und mit oratorischen Zierden geschmückt sein; der Vortrag sei feierlich, ohne in Affectation auszuarten. b) Bei Errichtung oder Einführung eines Ordens an Orten, wo er nicht bestand, handelt es sich um den Zweck, den neuen Ordensmitgliedern das Vertrauen der Bewohner des Ortes und der Umgegend zu erwerben; daher kann der Gegenstand einer solchen Casualrede nur die bisherige Wirksamkeit desselben sein, die sich an andern Orten kundgegeben hat, oder die aus der Bestimmung des Ordens sich ergibt; denn je mehr der Nutzen gezeigt wird, den das Ordensleben überhaupt, als ein bestimmter Orden nach seinem speciellen Zweck, z. B. für Krankenpflege, Schulen u. s. w. stiften kann, und wirklich stiftet, desto leichter wird das Vertrauen auf denselben angebahnt. So beschränkt jedoch bei diesen Predigten der Gegenstand derselben ist, so kann er doch wieder unter verschiedener Form dargestellt werden, um so wenigstens einigermaßen in diese Reden Abwechslung zu bringen; so z. B. kann man die Vortheile und den Nutzen des Ordens im Allgemeinen als Thema aufstellen, oder den Nutzen allein und vorzugsweise, den der specielle Zweck des Ordens bringt, z. B. Aushilfe in der Seelsorge, oder die Bedingungen, welche bei den Einwohnern als nothwendig vorausgesetzt werden, damit dieser Nutzen sich ergeben könne; oder man kann die Verbreitung des Ordens als einen Beweis der Gnade Gottes darstellen, welche er der Gemeinde zufließen läßt, oder auch eine andere religiöse oder moralische Wahrheit wählen, welche für die Gelegenheit paßt, und welche man durch die Wirksamkeit des Ordens erläutern oder beweisen kann. Der Segen, den dieser Orden verbreitet, und die Früchte, die er hervorbringen kann und wirklich bringt, müssen nun das Materiale zur Darlegung des Thema bieten; nur bleibe jeder Redner bei der Wahrheit, er übertreibe selbst in wohlmeinender Absicht nicht, um nicht zu hohe Erwartungen bei seinen Zuhörern zu wecken, die bei der Schwäche des Menschen nicht befriedigt werden könnten, weil er dadurch das Vertrauen nur schwächen würde. Endlich sind noch die anwesenden Ordensmitglieder in angemessener Weise an ihre Pflichten oder an die Bedingungen eines ächten religiösen Lebens zu erinnern. Besaß der Orden an dem Ort schon ein Haus, und bezieht er nur ein neues Gebäude, so hat diese Rede den Charakter einer Bittpredigt, und es ist dasselbe zu berücksichtigen, wie bei der Einweihung eines geistlichen Hauses. [Schauberger.]

Ordensprofeß heißt die feierliche Ableistung der durch die Ordensregel vorgeschriebenen Gelübde (s. Ordensgelübde). Diese sind theils allgemeine, die in jedem eigentlichen Orden als solchem gefordert werden (Armuth, Keuschheit, Gehorsam): theils besondere, welche durch den speciellen Beruf und die engere Bestimmung der einzelnen Orden (Missionen, Seelsorge, Krankenpflege, Jugendunterricht ꝛc.) geboten sind. Wir betrachten hier nur noch die gesetzlichen Bedingungen der Gültigkeit, den kirchlich vorgeschriebenen oder observanciellen Ritus, und die rechtlichen Wirkungen der Profeß. I. Zur Gültigkeit der Profeß verlangen die Canonen, daß der Profeßleistende bereits eingekleidet sei (s. Einkleidung), die durch die Ordensregel vorgeschriebene Probezeit (s. Noviziat) erstanden, und das gesetzliche Alter habe, welches jetzt für männliche und weibliche Novizen das zurückgelegte sechszehnte Lebensjahr (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 15 De regul. et monial.), vom Tage der Geburt, nicht der Taufe, an gerechnet, ist (Declar. S. Congr. Conc. Trid. interpr. dd. 4. Dec. 1627). Nach älterem Rechte war das vollendete vierzehnte Jahr (bekanntlich auch das Jahr der gemeinrechtlichen Ehemündigkeit) gefordert

(c. 8. X. De regul. et transeunt. III. 81). Zwar konnten auch Eltern ihre noch zarten Kinder als Gottgeweihte (s. Oblati) dem Klosterstande widmen, doch war dem Frühereingeführten der nach erreichter Pubertät begehrte Austritt zu gestatten (c. 14. X. eod. III. 81). Staatsgesetze verlangen, wenn die Wirkungen der Profeß namentlich in Hinsicht auf Vermögensrechte auch staatsbürgerliche Geltung haben sollen, gemeiniglich noch ein reiferes als das canonisch vorgeschriebene Alter, so in Oestreich und Bayern das vollendete einundzwanzigste, in Preußen das fünfundzwanzigste Lebensjahr. Auch bestimmen bisweilen Landesverordnungen (wie z. B. in Bayern), daß Nonnen nach erstandenem Noviziate vorerst nur von drei zu drei Jahren das einfache, und erst nach vollendetem dreiunddreißigsten Jahre die feierlichen Gelübde ablegen dürfen, so daß sie bis zum letztgenannten Termin nach bürgerlichem Rechte Vermögen für sich erwerben, eigenthümlich besitzen und darüber frei disponiren, auch noch in den Säcularstand — jedoch salvo voto castitatis, von welchem jedenfalls nur päpstliche Dispens entbindet — zurückkehren können. Die kirchliche Gültigkeit der Profeß wird übrigens durch dergleichen landesgesetzliche Modificationen nicht irritirt. Auch nach den Regeln einzelner Orden ist manchmal ein höheres Alter (z. B. für die Minimen das achtzehnte, für die Trinitarier das zwanzigste Lebensjahr ɩc.) vorgeschrieben; gleichwohl bleibt auch die vor diesem Zeitpuncte — wenn nur nach vollendetem sechszehnten Jahre — abgelegte Profeß gültig (S. Congr. Conc. Trid. dd. 2. Nov. 1582, 2. Aug. 1631, 24. April. 1632). Die Wirksamkeit der Profeß ist ferner dadurch bedingt, daß sie in dem hiefür bestimmten Convente (S. Congr. Conc. Trid. d. 21. Septb. 1614), entweder ausdrücklich oder stillschweigend durch zweifellos freiwillige und concludente Handlungen oder Zeichen (wie die S. Congr. Conc. mehrfach declarirt), dann mit voller Freiheit der Person, des Willens und der Vermögensdisposition, und unbeschadet der Rechte Dritter abgeleistet werde. Sclaven können nicht vor ihrer Freilassung, Gatten nach vollzogener Ehe nicht mehr einseitig und ohne daß auch der andere Theil für sich den ehelosen Stand gelobt, ebenso bereits confirmirte Bischöfe nicht ohne päpstliche Dispens gültig das Klostergelübde ablegen. Die Profeß darf nicht durch Zwang und Furcht erpreßt sein (c. 1. X. De his quae vi metusve causa I. 40); dabei muß aber die Einwirkung des Zwanges so groß und unwiderstehlich gewesen sein, als die Canonen analog zur Begründung der Nichtigkeit einer Ehe erfordern. Wegen vorzeitig abgenommener oder erzwungener Profeß kann der Betheiligte innerhalb fünf Jahren vom Tage der Profeß an Nichtigkeitsklage bei seinem Oberen und dem Bischofe einbringen (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 19 De regul. et monial.), der dem Kläger aus triftigen Gründen gestatten darf, vom Tage der Beweisführung bis zur Entscheidung das Kloster provisorisch zu verlassen, jedoch unter dem eidlichen Versprechen, im Falle eines für ihn ungünstigen Erkenntnisses wieder dahin zurückzukehren. II. Den weiblichen Novizen wird die Profeß regelmäßig durch den Diöcesanbischof, den männlichen durch den betreffenden Abt oder Klosteroberen, und noch heutzutage in altherkömmlicher feierlicher Weise abgenommen. a) Der für die Nonnenprofeß im Pontificale Romanum vorgeschriebene Ritus ist im Wesentlichen folgender: Das Pontificalamt beginnt und wird bis zum Evangelium fortgesetzt. Dann werden die Novizinnen in ihren bisherigen Klosterkleidern, jede von zwei verschleierten Nonnen geleitet, aus dem Kloster in die Kirche eingeführt, und beschreiten paarweise die Stufen des Presbyteriums, wo der als Archipresbyter fungirende Priester, während die Jungfrauen sich auf die Kniee niederlassen, den am Altare auf seinem Faltstuhl sitzenden Bischof um die Einsegnung derselben bittet, der nach abgefragtem und erhaltenem Zeugnisse über deren Würdigkeit sie nähertreten heißt. Sie folgen, und stellen sich im Halbkreise um den Bischof, der nach kurzer und eindringlicher Ermahnung die laute Frage an sie richtet: Wollt ihr in dem Vorsatze heiliger Keuschheit beharren ɩc.? Und nachdem sie der Reihe nach diesen ihren Vorsatz laut erklärt, und knieend ihre beiden Hände in die des Bischofes gelegt, nimmt er einer nach der

andern die ewigen Gelübde ab. Zurückgekehrt sodann an ihren vorigen Platz knieen sie, das Angesicht tief zur Erde gebeugt, während auch der Bischof vor dem Altare sich auf die Kniee niederläßt, und der Chor die Allerheiligen-Litanei absingt. Bei den Worten „Ut omnibus fidelibus etc." R. „Te rogamus audi nos", erhebt sich der Bischof, nimmt Inful und Stab an sich, und spricht mit den Worten: „Daß du, o Herr, diese deine Dienerinnen segnen, segnen und heiligen wollest!" — R. Wir bitten dich erhöre uns!" — den feierlichen Segen über sie. Nach beendigter Litanie erheben sich die Professen, und begeben sich nach abgesungenem Hymnus „Veni creator Spiritus" in ein anstoßendes Gemach zum Umkleiden. Der Bischof aber benedicirt indessen die verschiedenen Stücke ihrer künftigen Ordenskleidung, zuerst den Habit, den die Neugeweihten alsbald anziehen, und dann wieder je zwei und zwei erscheinen, und im Kreise den Bischof umstehen, der ihnen unter entsprechenden Gebeten, Versikeln und erhaltenen Responsorien nacheinander einzeln den Schleier umlegt, den Mahlring an den Finger gibt, und den Brautkranz (torquis s. corona) aufsetzt. Wiederholte feierliche Segnung schließt den Act. Das hl. Meßopfer wird fortgesetzt und zu Ende geführt. Beim Offertorium legen auch die Professen der Reihe nach ihre Weihegeschenke auf den Altar, und empfangen zuletzt bei der Communion aus der Hand des Bischofs die für sie consecrirten Hostien. b) Von den mannigfachen ritualen Formen, unter welchen die Oberen der verschiedenen Mönchsorden ihren Novizen die Profeß abnehmen, sei hier beispielshalber das Wesentliche aus dem Caeremoniale Benedictinum ausgehoben. Wenn das Hochamt bis zum Credo vorgeschritten ist, treten auf gegebenes Glockenzeichen alle Conventualen in dem Presbyterium ein, und stellen sich nach ihrem Profeßalter zu beiden Seiten, das Gesicht einander zugewendet, auf; indeß der Novizenmeister den Novizen vor den am Fuße des Altars auf seinem Faltstuhl sitzenden Prälaten führt, der sich jetzt erhebt und nach abgelegter Mitra ein einleitendes Gebet spricht, hierauf die neuen Gewänder des Neophyten segnet, ihm das bisherige Oberkleid aus- und das geweihte Scapulier anzieht mit den Worten: „Exuat te Deus veterem hominem etc. Induat te novum hominem, qui creatus est secundum Deum in justitia", dann die Rechte auf dessen Haupt gelegt fortfährt: „Accipe hoc indumentum salutare etc." und die Stufen des Altars besteigt, an dessen unterster Stufe der Noviz mit über der Brust gekreuzten Händen sich vor dem Abte auf die Kniee wirft, dreimal — immer von Stufe zu Stufe höher steigend — in jedesmal erhöhtem Tone singt: Suscipe me Domine secundum eloquium tuum, et vivam etc.", dem der Convent jedesmal mit „Suscepimus Deus misericordiam tuam in medio templi tui" respondirt. Jetzt tritt der Noviz in die Mitte des Presbyteriums zurück, legt sich dort zwischen den vier aufgestellten Candelabern der Länge nach auf den Boden hin, und wird — zum Zeichen, daß er fortan gänzlich der Welt abgestorben — mit einem schwarzen Bahrtuche bedeckt, während der Chor die Psalmen: „Magnus Deus et laudabilis" und „Miserere mei Deus" betet. Nach der Oration des Abtes erhebt sich der Noviz, tritt an den Altar, und knieet sich vor den Abt hin, der auf dem Faltstuhl sitzt; darauf seine linke Hand in die rechte des Prälaten gelegt, liest er von der Votivformel, die er in der Rechten hält, mit lauter Stimme die Gelübde ab, küßt das Blatt, und legt es auf den Altar nieder. Dann wieder zum Abte zurückgekehrt, heftet dieser ihm die Capuze über den Kopf zusammen, stimmt den Antiphon: „Confirma hoc Deus etc." an, und nimmt den Professen feierlich als Mitglied des Conventes auf, wornach derselbe zuerst den Abt und die am Altare Dienenden, dann den Prior und alle Ordensbrüder einzeln der Reihe nach um ihr Gebet bittet, und von ihnen den Friedenskuß empfängt. Sodann wird er in den Chorstuhl eingewiesen, wohnt hier dem fortgesetzten hl. Opfer bei, und empfängt zuletzt die Communion aus der Hand des Abtes. III. Was endlich die Wirkungen der abgelegten Ordensprofeß betrifft, so ist dem Professen von dem Augenblicke an der Rücktritt in die Welt verschlossen (c. 23 X. De regular. III. 31), und nur mittelst päpstlicher Dispens

(c. 5 med. De poenit. in Xvagg. comm. V. 9) in höchst seltenen außerordentlichen Fällen, oder durch richterliche Irritation einer erweislich erzwungenen oder vor zurückgelegtem sechszehnten Jahre abgelegten Profeß möglich. Außerdem kann der Austritt aus dem Orden nur durch die Strafe der Ausstoßung, oder durch gewaltsame Säcularisirung des Ordens stattfinden, ohne jedoch den Professen zugleich von der fortwährenden Verpflichtung zum Cölibate zu entbinden. Selbst der bloße Uebertritt von einem Orden in den andern, wenn letzterer ein minder strenger, erfordert päpstliche Dispens. Dagegen erwirbt die gültige Profeß eo ipso Anspruch auf lebenslänglichen Unterhalt im Kloster, und alle Rechte und Privilegien des Clericalstandes (Conc. Trid. Sess. XXV. c 2 De regul. et monial.), begründet Entbindung von allen früheren mit der Ordensregel etwa unverträglichen einfachen Gelübden (c. 4 X. De voto. III. 34; Sext. c. 5 De regular. III. 14), Aufhebung früherer Sponsalien und selbst einer wirklich schon geschlossenen Ehe (matrimonium ratum), so lange sie nicht auch consummirt ist (c. 16 X. de sponsal. IV. 1; c. 2. 7. 14. X. De convers. conjug. III. 32); Nichtigkeit jeder nach der Profeßleistung sacrilegisch attentirten Ehe (Sext. c. un. De voto. III. 15); hebt die Irregularität wegen unehelicher Geburt (jedoch nur Behufs der Weihen) auf c. 1. X. De filiis presb. I. 17), und bringt das sämmtliche Vermögen, welches der Noviz zur Zeit der Profeß besitzt, deßgleichen alles, was er von jenem Zeitpunct an erwirbt, dem Kloster zu (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 2. De regular.). [Permaneder.]

Ordensprovinz und **Ordensprovincial.** Ordensprovinz heißt nach der Verfassung der Mendicantenorden und mehrerer Congregationen regulirter Cleriker ein geographisch abgegrenzter District, der mehrere Einzelklöster oder Klöstergruppen (s. Definitionen) unter ihren unmittelbaren Oberen umfaßt, über welche wieder ein höherer Vorstand, der Provincialobere, gesetzt ist (s. Ordensobere). Der Ordensprovincial (Superior provincialis) wird gemeiniglich von den Klosteroberen seiner Provinz in der Regel auf bestimmte Zeit gewählt und von dem Generalcapitel (s. Ordensgeneral) confirmirt. Er ist gewöhnlich selbst der unmittelbare Vorsteher eines Hauptklosters seiner Provinz, führt aber zugleich die Oberaufsicht über alle andern Klöster desselben Ordens seines Districtes, beruft die Vorsteher derselben periodenweise zur Abhaltung eines Provincialcapitels zusammen, auf welcher er den Vorsitz einnimmt, die Berathungsgegenstände proponirt, und die gefaßten Beschlüsse erforderlichen Falles dem Ordensgeneral zur Bestätigung vorlegt. Er ist der ordentliche Vertreter seiner Provinz auf den Generalcapiteln. Das Maß seiner bald mehr bald minder beschränkten Jurisdiction über die seiner Respicienz unterstellten Klosteroberen, deren Wahl er zu bestätigen hat, zeichnet ihm die Ordensregel vor.

Ordensregel nennt man den Inbegriff der einem geistlichen Orden durch dessen ursprünglichen Stifter oder späteren Reformator gegebenen und vom päpstlichen Stuhle approbirten Vorschriften, welche nach dem allgemeinen und besondern Zwecke des Ordens die Verfassung und innere Einrichtung desselben, die Competenzsphäre der verschiedenen Vorstände, die religiösen und ascetischen Uebungen und das Disciplinarverhalten der Mitglieder 2c. bestimmen. In den ersten Jahrhunderten des aufblühenden Mönchthums wurde nur in wenigen Klöstern eine bestimmte gleichförmige Regel beobachtet. Die gangbarsten geschriebenen Regeln waren die eines hl. Basil, Macarius, Pachomius, Augustinus, Cäsarius, Cassianus, Patrik, Columban 2c. Daneben aber benützte man auch viele mündlich fortgepflanzte Traditionen ehrwürdiger Asceten und Ordensstifter. Aus diesen theils schriftlichen theils mündlichen Satzungen wurden nicht selten durch theilweise Auszüge und Verschmelzung wieder neue Regeln je nach dem Ermessen der Aebte und dem Eifer und Bedürfnisse der einzelnen Klöster gebildet. Oft auch verließen damals Mönche und Nonnen ihre Klöster und Orden und traten in andere ein. Der hl. Benedict zuerst verbot seinen Jüngern, deren Ansiedelungen sich in Kurzem ungemein verbreiteten, diesen unsteten

Wechsel der Ordensregeln, und in der Folge durfte Niemand, der einmal durch die Profeß einem bestimmten Orden angehörte, ohne ausdrückliche Genehmigung seiner Oberen eine andere Regel wählen; nur der Eintritt in einen strengern Orden sollte unbeanstandet bleiben. Wie unerschöpflich das ganze Mittelalter in Gründung neuer klösterlicher Vereine war, haben wir oben (s. Mönchthum u. Orden) gesehen. Aeußerst mannigfaltig sind daher auch die besondern Zwecke, welche die Stifter und Verbesserer der verschiedenen geistlichen Orden ihren Regeln zu Grund legten. Allen Regeln eigentlicher Mönchs- und Nonnen-Orden aber gemeinsam ist die dreifache Selbstverläugnung in beständiger Wahrung der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams (s. Ordensgelübde), sowie die Verpflichtung sämmtlicher Mitglieder, durch eine eigene, schlichte und unwandelbar gleichförmige Kleidung (Ordenskleid) sich der Welteitelkeit und dem Bereiche der Mode zu entziehen, durch gänzliche Abgeschiedenheit von dem Verkehr mit andern (s. Clausur) die stille Sammlung des Geistes zu bewahren, durch fromme Meditationen und mannigfache Kasteiungen in einsamer Zelle und in täglich mehrmaligen gemeinsamen Andachtsübungen (s. Chordienst) sich zu treuer Erfüllung ihres Berufes zu kräftigen, und so den möglichsten Grad evangelischer Vollkommenheit zu erreichen. Die Regeln der vier großen und ausgebreiteten Ordensstämme, des hl. Basil, Augustin, Benedict und Franciscus von Assisi, sind am besten zusammengestellt in dem Werke: Regula S. Benedicti, cum commentariis Cardin. Jo. de Turrecremata et Smaragdi abbatis; tum etiam Regulae SS. Basilii, Augustini et Francisci etc. Colon. 1625. fol.; nebst dieser sind die Verfassungsgesetze und Vorschriften der meisten andern Orden und Congregationen gesammelt in Luc. Holstenii Codex regularum monasticarum et canonicc. Rom. 1661. III. fol., Aug. Vind. 1751. VI. f.; die des Jesuitenordens, neuere Aufl. Regulae Societatis Jesu, Avenion. 1827. 8. Einzelne Regeln auch in teutscher Uebersetzung, wie z. B. die der Augustiner, von Höhn, Würzburg 1754. 4; der Benedictiner, von Haid, Augsb. 1836. 8.; der Franciscaner, von Stockner, Würzb. 1843. 8.; der Piaristen, von Seyfert, Halle 1783. 8.; der Redemtoristen, in der Zeitschr. „Sion", 1842 Heft I. Nr. 7. ff. ꝛc. Deßgleichen die Statuten der großen geistlichen Ritterorden, der Tempelherren, von Münter, Berlin 1794; der Teutschherren, von Hennig, Königsberg 1806; der Johanniter, von Falkenstein, Dresden 1833 u. a. [Permaneder.]

Ordenstracht, s. Orden, und Ordensregel.

Ordensusurpation (usurpatio ordinis) nennt man die feierliche Ausübung eines noch gar nicht, oder nicht in rechtmäßiger Weihenfolge empfangenen Ordo. Die Canonen ahnden diese Anmaßung außer einer entsprechenden Buße, die sie dem Ermessen des Bischofs überlassen, mit Irregularität, welche derjenige, der in einem Ordo, ehe er ihn wirklich erlangt hat, ministrirt, ipso facto incurrirt (c. 1. 2. X. De cler. non ord. ministr. V. 28); derjenige aber, der per saltum eine höhere Weihe erlangt hat und vorerst nur ab ejusdem exercitio suspendirt ist, erst dadurch, daß er den illicite empfangenen Ordo ausübt, auf sich ladet (c. un. X. De cler. per salt. prom. V. 29). So lange die Ausübung auch der niederern kirchendienstlichen Aemter an bestimmte Weihen (die Ordines minores) geknüpft war, trat die angedrohte Strafe ein, wenn entweder ein bloß Tonsurirter oder vollends ein Laie Functionen irgend einer (höheren oder niederen) Weihe verrichtet, oder ein schon Ordinirter in einem solchen — höheren oder niederen — Ordo, den er noch nicht, oder nicht in der gesetzlichen Stufenfolge, sondern mit Ueberspringung eines oder mehrerer nächstniederen Weihegrade (per saltum) empfangen hatte, feierlich fungirte. Seitdem aber die vormals den niederen Weihen entsprechenden ministeria regelmäßig an Laien übergegangen sind, ist auch folgerichtig die usurpatio ordinis dadurch bedingt, daß Jemand eine höhere Weihe, die er noch nicht besitzt, oder die er per saltum empfangen hat, in ihrer wesentlichen Bestimmung (quoad ministerium altaris) vermessen (temere) und feierlich (solenniter) ausübt. Zu beahnden, aber nicht irre-

gulär ist also der Minorist oder bloß Tonsurirte, der — wenn auch in der ihm unzuständigen Dalmatik — nur solche Functionen eines Subdiacons oder Diacons vornimmt, die nach heutiger Uebung in Ermangelung eines Clerikers sogar ein Laien-Kirchendiener verrichten darf; wohl aber berührt denselben, wenn er inter missarum solemnia als Diacon oder Subdiacon (gleichviel ob mit oder ohne Stola, und respective mit oder ohne Manipel) feierlich ministrirt, die Irregularität, von der ihn, wenn der Exceß öffentlich Anstoß gegeben hat, nur der Papst, außerdem auch der Bischof dispensiren kann. Auch bedarf es kaum der Erinnerung, daß die von einem Subdiacon oder Diacon usurpirte Ausübung eines dem Ordo presbyteratus κατ' ἐξοχὴν zuständigen Amtes, wie Celebration des Meßopfers, Abnahme einer sacramentalen Ohrenbeicht, Spendung der letzten Oelung ꝛc. die angemaßte Handlung nicht bloß, wie in den vorgenannten Fällen, unerlaubt, sondern auch nichtig macht; und ebenso, daß die ohne vorher erlangte Priesterweihe empfangene Bischofweihe — weil selbst ungültig auch die Ungültigkeit aller usurpirten sacra pontificalia zur Folge hat. [Permaneder.]

Orderich, später Vitalis genannt (Ordericus Vitalis), Verfasser eines ausgezeichneten historischen Werkes, das er „historia ecclesiastica" nannte, weil ein großer Theil seines Inhaltes der Kirchengeschichte angehört, wurde 1075 zu Attingesham in England geboren und schon in seinem fünften Jahre von seinem frommen und kenntnißreichen Vater der Schule und dem Dienste Gottes an der Peterskirche zu Shrewsbury übergeben. Hier blieb Orderich fünf Jahre; im zehnten Jahre seines Alters ließ ihn der Vater nach Frankreich in die Normandie überschiffen und brachte ihn in das Kloster St. Evroul in Ouche (Uticum). In diesem Kloster fand er eine sehr gute Aufnahme, empfing ein Jahr nach seinem Eintritt die Mönchstonsur, wurde im 16. Jahre seines Alters zum Subdiacon, im 18. zum Diacon und im 33. zum Priester geweiht und genoß bis zu seinem Tode die Achtung und Liebe seiner Aebte und Mitmönche, die ihn als einen frommen, demüthigen, dem Kirchendienst und Studien rastlos ergebenen Mann verehrten. Indem die Normandie sein zweites Vaterland wurde, gab ihm dieß die Veranlassung zu seinem Geschichtswerke in 13 Büchern, welches vorzüglich von den Thaten der Normannen (s. Art. Normannen) seit ihrer Niederlassung zu Rouen, sowohl in Frankreich und England als auch in Italien und Palästina handelt, für die ältere Geschichte der Normandie sowie besonders einzelner Klöster in derselben reichen Inhalt darbietet, und für die Kirchengeschichte und die Geschichte seiner Zeit sowohl durch Umfang des Gesichtskreises als auch durch das Streben nach genauen Nachrichten eine sehr wichtige Geschichtsquelle für die Nachwelt geworden ist. Sein Werk führte Orderich, von der evangelischen Geschichte beginnend, bis zum J. 1141, seinem 67. Lebensjahre; er schöpfte es mit vieljährigem mühsamen Fleiß aus einer Menge der besten und kostbarsten Quellen. S. über den Inhalt und die Quellen dieses Werkes die englische Geschichte Lappenbergs, II. 378—395; vgl. auch Oudini Comment. de Script. Eccl. t. II. (Lips. 1722) p. 1259, Cave, hist. lit. Vol. II. (Bas. 1745), p. 220. Orderichs Werk ist in den Historiae Normannorum Scriptoribus antiquis herausgegeben. Zu Paris erschien 1840: Orderici Vitalis historiae ecclesiasticae libri XIII, publiée par A. Le Prevost, pour la Société de l'histoire de France, 3 tomes. [Schrödl.]

Ordinariat — abgeleitet von Ordinarius (s. diesen Art.) heißt das vom Bischofe constituirte Collegium von Clerikern, deren er sich als Rathgeber in allen wichtigeren Angelegenheiten seiner Diöcese bedient. Wie in den frühesten Jahrhunderten die alten Presbyterien, so waren seit der Ausbildung der Capitelverfassung die Canoniker der Cathedralen die natürlichen Räthe des Bischofs und sind es auch noch nach der neueren Formation der bischöflichen Stellen. Nicht nothwendig zwar, aber heutzutage bei dem verhältnißmäßig geringen Personalbestande der Metropolitan- und Dom-Capitel ganz regelmäßig sind alle Capitularen zugleich bischöfliche

Räthe und bilden zusammen den allgemeinen geistlichen Rath oder das Rathsplenum des Ordinarius; daher das Ordinariat genannt. Den Vorsitz in demselben überträgt der Bischof für jene Fälle, da er nicht selbst präsidiren kann oder will, entweder an seinen Generalvicar oder Official oder an einen der Dignitare (Propst oder Decan), wenn er nicht einen besonderen Dirigenten dafür zu ernennen beliebt. Die Gegenstände, die im Ordinariate verhandelt werden, betreffen in der Regel nur wichtige Fragen und Angelegenheiten von allgemeinerem Interesse im Gebiete der Regierung und Verwaltung der Diöcese. Der Gesammtrath aber spaltet sich für die Behandlung der laufenden Geschäfte gemeiniglich in zwei Collegien, von denen das eine sich bloß mit den Ehestreitsachen, soweit deren Cognition und Entscheidung dem Tridentinum gemäß noch der bischöflichen Competenz belassen ist, beschäftiget — das Consistorium oder geistliche Ehegericht, auch Officialat (s. d. A.) genannt, unter dem Vorsitz des Officials (s. Consistorien, bischöfliche, Bd. II. S. 821); — das andere aber die übrigen dem Wirkungskreise des Generalvicars überwiesenen Gegenstände berathet, — das Generalvicariat unter dem Vorsitz des Generalvicars (s. Generalvicar, Bd. IV. S. 406). Beide Ordinariatszweige, das Generalvicariat und Consistorium, bilden — jedes in seiner eigenthümlichen Sphäre — die erste Instanz, von der die Berufungen an das betreffende erzbischöfliche oder Metropolitan-Gericht gehen (s. Metropoliticum, Bd. VI). Indeß muß hier wiederholt bemerkt werden, daß der Gebrauch der Worte „Ordinariat, Consistorium, Generalvicariat" 2c. sehr schwankend, und in manchen Diöcesen die Bedeutung des einen und andern Ausdrucks ein ganz verschiedener ist. So fallen beispielshalber in Oestreich die Consistorien in ihrer hier gebrauchten Bedeutung als bischöflicher Ehegerichte ganz weg, weil dort nicht bloß die Sponsalien, sofern sie civiliter klagbar sein sollen, und die Bestimmungen über die bürgerlichen Wirkungen der Ehe und Ehescheidung bezüglich der Vermögens- und Standesrechte der Gatten und Kinder, sondern auch die Fragen über die Rechtsbeständigkeit oder Auflösbarkeit einer Ehe von den Kreisregierungen (den Landrechten) verhandelt werden; dagegen begreift dort der Name „Consistorium" ungefähr dasselbe, was wir so eben als Ordinariat, und der Name „Ordinariat", was wir als Generalvicariat bezeichneten. [Permaneder.]

Ordinarius, d. h. der ordentliche (sc. Hirt seiner Herde) wird in der Kirchensprache ohne weitere Bezeichnung der Diöcesanbischof genannt, insofern er es ist, der in Einigung mit dem allgemeinen Vater der Christenheit nach der Anweisung und Vollmacht des Herrn kraft seiner apostolischen Succession unmittelbar, also jure ordinario, an allen Gläubigen eines ihm zugetheilten Bezirkes (Diöcese) das göttliche Werk der Entsündigung und Heiligung möglichst zu vollführen berufen ist. In ihm concentrirt sich die ganze und ausschließliche Gewaltfülle des christlichen Lehramtes, Priesterthums und Kirchenregimentes, und er allein ist der fruchtbare Fortpflanzer dieser dreifachen Gewalt auf andere. Außer ihm ist keiner Ordinarius, d. i. suo jure befugt, in der Kirche zu lehren, die Sacramente zu spenden oder einen Act der Gesellschaftsleitung zu vollziehen, sondern jeglicher außer ihm hat die Berechtigung zur rechtmäßigen Ausübung seines geistlichen Amtes vom Bischofe, sohin jure delegato, weil nur durch die Vollmacht des Ordinarius. Der Titel „Ordinarius" kommt daher auch nur dem Diöcesanbischofe zu, und zeichnet ihn von dem bischöflichen Coadjutor und dem Weihbischofe aus, welche die ihnen durch die Consecration ertheilte Befähigung zur gültigen Vornahme von Pontificalien diese Functionen selbst nur, wenn und in wieweit sie der Diöcesanus ermächtiget, rechtmäßig ausüben können. [Permaneder.]

Ordination. Die Ordination ist dasjenige Sacrament, vermöge dessen Mitglieder des durch die Taufe begründeten allgemeinen Priesterthums zu dem von Christus in seiner Kirche eingesetzten besonderen Priesterthum, nach Verschiedenheit der Abstufungen desselben, befähigt und geweiht werden. Sie stimmt auch darin mit der Taufe überein, daß sie einen unauslöschlichen Character verleiht und daher nicht

wiederholt werden darf; und, wie die Taufe die Fähigkeit zum Empfange der der Kirche gegebenen Gnadenschätze überhaupt ertheilt, so verleiht die Ordination die besondere Fähigkeit der drei der Kirche übertragenen Vollmachten der Regierung, des Lehramtes und der Vollziehung gottesdienstlicher Functionen. Außer den von Gott selbst eingesetzten hierarchischen Stufen des Episcopates, des Presbyterates und des Diaconates, haben sich aus dem letzteren mehrere niedere Stufen oder Ordines ausgebildet (s. den Art. Hierarchie und Ordines). Auch die Ordination zu diesen historisch entwickelten Ordines ist insofern eine sacramentalische, als die in denselben enthaltenen Functionen aus dem Diaconate hervorgehen und nur im Laufe der Zeit von demselben losgetrennt worden sind. Die Quelle der Ordination ist aber der Episcopat und zwar in der doppelten Beziehung, daß erstens die Bischöfe die ausschließliche active Ordinationsfähigkeit haben und daß zweitens jeder Bischof ohne Ausnahme diese Fähigkeit besitzt. Was den ersteren Punct anbetrifft, so erleidet die aufgestellte Regel nur die Ausnahme, daß die vier niederen Weihen in gewissen Verhältnissen von Presbytern ertheilt werden dürfen. Diese Befugniß haben die Cardinalpresbyter in ihren Kirchen und zwar in Betreff der in ihren Diensten stehenden Personen (familiares) und Aebte in ihren Klöstern in Betreff Solcher, die ihnen bereits durch das Ordensgelübde untergeben sind; kraft besonderen Privilegiums dürfen einzelne Aebte auch den Subdiaconat ertheilen. In Hinsicht auf den zweiten Punct ist zu bemerken: daß, obschon alle Bischöfe die Fähigkeit zur Ordination haben und daher eine jede von einem Bischofe in forma ecclesiae ertheilte Ordination eine gültige (valida) ist, dennoch nicht eine jede solche Weihe zugleich auch als eine erlaubte (licita) angesehen werden darf. Unerlaubt ist zunächst eine von einem Bischofe vollzogene Weihe, welcher durch Schisma oder Häresie (s. d. A.) von der Kirche getrennt ist; sie wird aber auch zugleich ungültig, wenn in Folge des Schisma's oder der Häresie die Succession der Bischöfe unterbrochen ist, wie dieß bei den anglicanischen, schwedischen und dänischen, nicht aber bei den griechischen Bischöfen der Fall ist (s. mein Kirchenrecht I. 341 u. ff.). Unerlaubt, aber nicht ungültig, ist ferner die Ordination, welche ein suspendirter Bischof ertheilt. Das eigentliche Princip aber, auf welchem für die einzelnen Fälle die Berechtigung oder die sogenannte Competenz (s. d. A.) zur Ordination beruht, ist das, daß der Ordinand zu dem Bischofe in dem Verhältnisse eines Diöcesanen oder sonst in einem von den Gesetzen als analog anerkannten Nexus stehen muß; für den Bischof wird dieses Verhältniß dahin bezeichnet, daß er der Episcopus proprius sein müsse. Jeder nach diesem Princip nicht berechtigte Bischof darf die Ordination nur auf Grund der von dem Ordinanden beigebrachten Dimissorialien (s. d. A.) vornehmen. Auf den Papst finden alle diese Beschränkungen keine Anwendung, indem er als der Bischof der gesammten Kirche auch für deren ganzen Umfang zur Ordination competent ist. Was nun die einzelnen Competenzgründe, unter welchen keiner vor dem andern einen besondern Vorzug genießt, anbetrifft, so zählen die Kirchengesetze deren vier auf, nämlich: 1) Origo, welcher Competenzgrund sich darnach bestimmt, in welcher Diöcese der Vater des Ordinanden zur Zeit der Geburt des letztern sein Domicil hatte, 2) Domicilium, der Wohnort des Ordinanden selbst, in Betreff dessen hinsichtlich der Zeit das canonische Recht sich an das römische angeschlossen hat (s. d. A.). Da Jemand mehrere Domicile zu gleicher Zeit haben kann, so können aus diesem Grunde mehrere Bischöfe competent sein. Dasselbe kann auch zutreffen, wenn 3) Beneficium der Berechtigung zur Basis dient. Competent nämlich ist derjenige Bischof, welcher dem Ordinanden vor seiner Weihe ein solches Beneficium verliehen hat, von welchem er nicht anders als ex causa entfernt werden kann. 4) Commensalitium oder Familiaritas (s. d. A.), hierunter wird das Dienstverhältniß verstanden, in welchem der Ordinand drei volle Jahre zu einem Bischofe gestanden haben muß, wenn dieser zur Ordination competent sein soll. Es versteht sich von selbst, daß obschon es bei dem Vorhandensein eines dieser Competenzgründe keiner Dimissorialien bedarf, der ordi-

nirende Bischof je nach der Lage der Umstände doch verpflichtet ist, von dem Ordinanden zu verlangen, daß er sich durch Zeugnisse eines andern Bischofes hinlänglich über seine Qualitäten ausweise. Es hat nämlich ein jeder Bischof bei der Ordination gewisse Pflichten zu beobachten, unter denen eine der wichtigsten die ist, daß er die Unfähigen und die Untauglichen von den Weihen ausschließe; der Inbegriff der Eigenschaften, welche nach der Bestimmung der Kirchengesetze einen Menschen in dieser Hinsicht untauglich machen, heißt Irregularität (s. d. A.). Es hat ferner der Bischof, wenn er nicht selbst den Lebensunterhalt des Ordinanden über sich nehmen will, darauf zu sehen, daß dieser ihm einen solchen nachweise; die technische Bezeichnung dieses Lebensunterhaltes ist Titel (s. d. A.). Endlich ist der ordinirende Bischof verpflichtet, alle gesetzlichen Vorschriften über das Verfahren bei der Ordination zu beobachten. Diese beziehen sich auf den Ritus, den Ort und die Zeit der vorzunehmenden Ordination (s. d. A. Bischofsweihe, Priesterweihe, Diaconatsweihe u. s. w.), auf die Beobachtung der gesetzlichen Interstitien (s. d. A.) und der gehörigen Reihenfolge, in welcher die Weihen zu ertheilen sind, indem es nämlich verboten ist, irgend eine niedere Weihe zu überspringen oder ohne Unterschied, bald eine höhere, bald niedere Weihe demselben Individuum mitzutheilen (s. mein Kirchenrecht I. 637 u. ff.). Die Wirkungen der Ordination bestehen außer der oben angegebenen Verleihung der Fähigkeit zur Ausübung der drei großen kirchlichen Vollmachten und dem Character indolebilis (s. d. A.) in den Standesrechten und Pflichten, welche an den Clericat geknüpft sind; zu den letztern gehört von der Weihe des Subdiaconats angefangen der Cölibat (s. d. A.). [Phillips.]

Ordines. Der Ausdruck Ordo hat in der kirchenrechtlichen Sprache verschiedene Bedeutungen; zunächst bezeichnet er im gleichen Sinne mit Ordination das Sacrament, die sacramentalische Handlung, durch welche die Weihe mitgetheilt wird, dann aber passiv: die durch das Sacrament ertheilte Fähigkeit und somit nach Verschiedenheit der ertheilten Fähigkeit jede einzelne der verschiedenen eben dadurch begründeten Stufen. Die geweihten Personen sind nun entweder Sacerdotes oder Ministri; die erstern sind die Bischöfe und die Presbyter, die letztern die Diaconen nebst den Subdiaconen, Acoluthen, Exorcisten, Lectoren und Ostiarier (s. d. A. Hierarchie). Die vier letzteren nennt man die „niederen“ (ordines minores), alle übrigen aber die „höheren Weihen“ (ordines majores s. sacri). Ehedem gehörte zu jenen auch das Subdiaconat, seit früher Zeit, entschieden seit dem 13ten Jahrh. wird es den höhern Weihen beigezählt. In Betreff der Zahl der Weihestufen herrscht eine große Meinungsverschiedenheit; die Einen zählen die Sacerdotes nur als Einen Ordo, woran sich dann die sechs Ordines der Ministri anreihen, so daß darnach im Ganzen sieben Ordines angenommen werden. Die Andern unterscheiden Episcopat und Presbyterat als verschiedene Weihestufen und zählen daher deren acht; wiederum Andere fügen als untersten und neunten Ordo auch noch die Tonsur hinzu. Diese ist allerdings das Merkmal des geistlichen Standes, und wird durch den eigenthümlichen Haarschnitt (Corona clericalis) kenntlich gemacht (s. d. Art. Tonsur); auch knüpfen sich an sie manche Privilegien jenes Standes, allein sie ist dennoch nur eine Vorbereitung zu demselben, sie hat sich nicht aus dem Diaconat entwickelt und es werden durch ihre Ertheilung keinerlei Vollmachten übertragen. Somit dreht sich der eigentliche Streit nur um die Frage: sind Episcopat und Presbyterat Ein Ordo oder zwei verschiedene Ordines? Die erstere Meinung gründet sich darauf, daß man mit den Scholastikern angenommen hat, der Episcopat sei nur die Vervollständigung des Presbyterates, weil dieser bereits die wichtigsten sacerdotalen Functionen, namentlich die Administration des realen Leibes Christi enthalte. Allein für die andere Meinung lassen sich auch nicht unerhebliche Gründe anführen. Einmal hat man im christlichen Alterthum auch unterschieden zwischen dem Ordo episcopalis und dem Presbyterate (s. mein Kirchenrecht I. 269 ff.). Sodann dürfte die Administration des Altarssacraments für sich allein wohl kaum entscheidend sein, da darüber noch die

Ordinationsgewalt steht, als der eigentliche Quell, aus welchem alle Vollmachten, die Christus der Kirche gegeben hat, ausströmen. Die Bischöfe unterscheiden sich daher von den Presbytern, welchen sie allerdings die Consecrationsgewalt mittheilen, wesentlich dadurch, daß sie auch noch die Gewalt haben, durch die Ordinationsgewalt Consecratoren zu erzeugen; sie sind, wie der hl. Epiphanius sagt: der Väter zeugende Ordo (ἡ πάτερων γεννητικὴ τάξις). Auch scheint es, daß wenn der Episcopat nur die Vervollständigung des Presbyterates wäre und nicht neue Gnaden des hl. Geistes erforderte, die Worte: Accipe spiritum sanctum, welche bei der Bischofsweihe gesprochen werden, gleichsam überflüssig wären; und es ist wohl auch nicht ganz zufällig, daß für den Act der Bischofsweihe (s. d. A.), welcher gewöhnlich Consecration heißt, auch der Ausdruck Ordination gebraucht wird. Endlich scheinen auch die Bestimmungen des Conciliums von Trient keineswegs unvereinbar zu sein mit der Annahme von acht Ordines und die Ueberschrift eines Capitels: de septem ordinibus, kann nicht dagegen angeführt werden, denn sie ist erst in spätern Ausgaben hinzugekommen (s. mein Kirchenrecht I. 302 u. ff. 305 u. ff. und Ferraris, Bibliotheca etc. v. Episcopatus). [Phillips.]

Ordo Romanus. Mit diesem Namen bezeichnet der Sprachgebrauch des kirchlichen Rechts die alten Ritualbücher der römischen Kirche oder die Sammlungen derjenigen Gebräuche und Ceremonien, die bei den regelmäßig wiederkehrenden gottesdienstlichen Handlungen in der römischen Kirche beobachtet wurden. Während das Sacramentarium die verschiedenen Gebetsformulare bei den gottesdienstlichen Functionen, namentlich bei der Messe, enthält, das Antiphonarium die bei diesen Feierlichkeiten üblichen Gesänge in sich vereinigt, enthält der Ordo Romanus die Angabe alles dessen, was der celebrirende Papst, Bischof oder Priester und der ihn unterstützende Clerus bei der Verwaltung der heiligen Handlungen zu beobachten hat, also alles das, was der moderne Sprachgebrauch mit dem Worte Rubriken — in seiner weitesten Bedeutung — bezeichnet. Die Kenntniß dieser alten liturgischen Formen ist nicht nur für die Geschichte des kirchlichen Ritus überhaupt von großer Bedeutung, sondern auch für die Dogmatik und das Kirchenrecht, insofern einerseits aus den rituellen Formen das Dogma der alten Kirche sich wieder erkennen läßt und andererseits viele Theile der damals geltenden Rechtsverhältnisse in diesen äußern Formen sich darstellen. Die bei weitem vollständigste und reichhaltigste Sammlung solcher alten Gebräuche der römischen Kirche ist der sog. Ordo vulgatus, zuerst herausgegeben von Georg Cassander, Colon. 1559, eine zweite Ausgabe besorgte Melchior Hittorp in seinem Werke: de divinis ecclesiae cath. officiis, Colon. 1568, die neueste ist von G. Ferrarius, Rom. 1591. Der Ordo vulgatus enthält außer den Gebräuchen, die sich auf den gewöhnlichen Gottesdienst beziehen, auch diejenigen, welche bei der Ordination des Papstes und der Bischöfe, bei der Dedication der Kirchen, bei der Benediction des Kaisers, der Könige, eines Kriegers, einer Braut, sowie bei der Eröffnung eines allgemeinen oder Provincialconcils beobachtet wurden. Wer der Verfasser dieser Sammlung sei, ist unbekannt, gewöhnlich wird ihre Entstehung in die Zeiten Gregors d. Gr. verlegt; sie scheint auch kein durchaus selbstständiges und unabhängiges Werk, sondern eine bloße Zusammenstellung verschiedener kleinerer Schriften über die liturgischen Gebräuche zu sein, namentlich sind oft über eine und dieselbe Handlung des Cultus mehrere, aus verschiedenen Zeiten stammende Formen geradezu neben einander gestellt. Mit Rücksicht auf diesen Punct hat schon der gelehrte Cardinal Joseph Maria Thomasius das Urtheil gefällt: „Ordo Romanus antiquitus non eo modo, quo apud nos editus est, circumferebatur. Discretis namque libellis continebatur, quibus potiora per annum explicabantur officia. Ceterum ordo ille Romanus, editus ab Hittorpio, farrago potius est diversorum rituum secundum varias consuetudines, ita ut antiquiores germanioresque ritus in tanta varietate discernere sine eorum libellorum ope paene sit impossibile" (bei Mabillon, Museum Italicum, Tom. II. p. IX). Indessen ist der Ordo vulgatus nicht

das einzige uns bekannte Rituale der römischen Kirche: gegen Ende den 17. Jahrh. edirte der berühmte Benedictiner Joh. Mabillon in dem ebengenannten Werke eine ganze Reihe von Ordd. Romani, fünfzehn an der Zahl, die verschiedenen Zeiten und verschiedenen Verfassern angehören. Die vier ersten derselben enthalten liturgische Bestimmungen über einen und denselben Gegenstand, nämlich die Missa pontificalis. Ueber ihre Entstehung läßt sich nichts Sicheres ermitteln; wenn z. B. Mabillon den Ordo II dem Papste Gelasius († 496) zuschreibt, so ist dieß eine bloße Hypothese, die auf sehr unzuverlässigen Voraussetzungen beruht (vgl. die Admonitio in II. ordinem bei Mabillon, l. c.); nur soviel läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß sie jedenfalls noch vor dem neunten Jahrh. entstanden sein müssen, denn der Diacon Amalarius von Metz (s. d. A.) citirt sie in seiner Schrift de eccles. officiis. Der fünfte und sechste Ordo handelt von der Missa episcopalis. Auch hier finden sich keine sichern Andeutungen über die Entstehung, nur soviel geht aus einzelnen Stellen hervor, daß er wirklich der römischen Kirche angehöre. Der siebente gibt Bestimmungen über die Taufe (ordo scrutinii ad Electos, quomodo debeat celebrari), der achte und neunte Vorschriften über die Ordination; der zehnte enthält die Liturgie der drei Tage vor Ostern (de triduo ante Pascha), Vorschriften über die Wiederaufnahme der Poenitenten, die Salbung und Communion der Kranken und das Begräbniß der Cleriker. Mabillon setzt seine Entstehung in das eilfte Jahrh. Wenn bei den bisherigen Ordines über ihre Entstehung nur Vermuthungen aufgestellt werden konnten, so tragen die folgenden ihre Verfasser an der Stirne. Der eilfte ist überschrieben: Liber politicus, der Verfasser nennt sich selbst Benedictus, beati Petro apostoli indignus canonicus et Rom. ecclesiae cantor; wie aus der Einleitung des Werkes hervorgeht, ist es noch vor dem Regierungsantritt Cölestins II. verfaßt, also vor 1143 und enthält Vorschriften über die Functionen des Papstes bei dem Gottesdienste während des ganzen Jahres. Der zwölfte rührt von dem Cardinal Cencius de Sabellis, nachherigem Papste Honorius III. (1216 — 1227) her und enthält Bestimmungen über die Functionen des Papstes, die Wahl und Consecration desselben, die Kaiserkrönung ꝛc. Ungefähr über dieselben Gegenstände handelt der dreizehnte Ordo, der überschrieben ist: Ceremoniale Rom. editum jussu Gregorii X. (1271—1276). Der vierzehnte hat, wie Mabillon mit großer Wahrscheinlichkeit vermuthet (l. c. p. 241), den Cardinal Jacobus Gaytanus (gest. unter Clemens VI.) zum Verfasser und führt den Titel: Ordinarium S. Rom. ecclesiae; er ist im Verhältniß zu den vorhergehenden sehr umfangreich und enthält in 118 Capiteln Vorschriften über die Wahl und Consecration des Papstes, die kirchlichen Verrichtungen desselben, über die Wahl und Functionen der Cardinäle, die Ordinationen, Benedictionen, die Krönung und Salbung der Könige, die Canonisation, die Ernennung der Cardinallegaten und Nuntien ꝛc. Der fünfzehnte endlich führt die Ueberschrift: de Ceremoniis S. Rom. ecclesiae und hat den Petrus Amelius, Bischof von Sinigaglia († 1398) zum Verfasser; er handelt in 167 Capiteln über die kirchlichen Functionen der römischen Geistlichkeit für alle heiligen Tage. Mit den zuletzt angeführten Ordines hat eine sehr große Aehnlichkeit das in Venedig 1516 mit Genehmigung Leo's X. herausgegebene Werk: Rituum ecclesiasticorum sive Sacrarum Ceremoniarum libri III; es enthält Bestimmungen über die Wahl, Consecration und Krönung des Papstes, die Krönung des Kaisers, die Canonisationen, Benedictionen, die Ernennung der Cardinäle, über das Consistorium, die Concilien, den Dienst der Cleriker bei dem Papste u. s. w. Der eigentliche Verfasser desselben war Augustinus Piccolomini, Bischof von Pienza, edirt wurde es von Christoph Marcellus, Erzbischof von Corcyra. Ueber die seltsame Aufnahme, die dieses Werk bei dem damaligen päpstlichen Magister Ceremoniarum, Paris de Grassis, gefunden hat, vgl. Mabillon, l. c. p. V. sqq. — Die zuletzt genannten Sammlungen führten ursprünglich nicht mehr den Namen Ordo Romanus; überhaupt scheint diese Bezeichnung seit dem 12ten Jahrh. allmählig außer Uebung gekommen und an ihre Stelle

der Ausdruck Ceremoniale Romanum getreten zu sein; in das Letztere und das Pontificale Romanum gingen die liturgischen Bestimmungen über, die früher der Ordo Romanus enthielt. [Kober.]

Orebiten, s. Husiten.

Orgel. Ein kleiner Anfang dieses für den Cultus nun so wichtigen und bedeutenden musicalischen Instruments liegt wohl in der überall bei den Knaben bekannten Sitte, mehrere Röhren, etwa aus Schilf rc. gefertigt, von ungleicher Länge, aber gleicher Dicke und Weite, in eine Linie zusammenzusetzen und darauf zu pfeifen. Das ist denn auch nichts Anderes als die Hirtenpfeife (syrinx) des Pan (cf. Virgili Eclog. 2), die man in allen Ländern findet (Niebuhr, Reisebeschreibung I. 181), von der vielleicht auch Venantius Fortunatus (lib. II. n. 10) spricht. Eine andere Art von Orgeln (das Wort organum in unserer Vulgata 1 Mos. 4, 21, wo Jubal als Vater der auf Cither und Orgel Spielenden genannt wird) sind die organa hydraulica, nach Tertullian lib. de anima von Archimedes erfunden, nach Sueton ein Lieblingsinstrument des Kaisers Nero, auf welches Kaiser Julian ein Epigramm verfertigt hat. Hier wurde die Luft, durch welche der Ton in die Pfeifen hineingebracht werden sollte, durch Wasserkraft in Bewegung gesetzt. Sie fanden aber in den katholischen Kirchen wenig Aufnahme. Dagegen war dieß der Fall bei den organa pneumatica, wo die Pfeifen ihre Sprache durch Blasbälge erhalten. Von ihnen spricht der hl. Augustin bei Erklärung des 57. und 150. Psalms, deßgleichen Cassiodor (ebenfalls bei der Erklärung des letztern Psalms), der sie mit einem Thurme vergleicht und die „vox copiosissima" hervorhebt, welche durch die Blasbälge hervorgebracht werde. Nirgends ist jedoch hier von dem Gebrauch in der Kirche die Rede; in Teutschland und Frankreich war die Orgel jedenfalls unbekannt bis zu der Zeit, da Pipin im J. 757 eine solche als Geschenk von dem byzantinischen Kaiser Constantin Copronymus erhielt. Viel größer war die Orgel, welche Kaiser Constantin Michael Carln d. Gr. verehrte; von ihm sagt der Mönch von St. Gallen, sie habe den Donner in ihren großen Pfeifen, in ihren kleinen die Geschwätzigkeit der Lyra oder den süßen Ton einer Cymbel (s. das Citat bei Binterim IV. 1). Carl stellte sie in der Kirche von Aachen auf. Zu dieser Zeit kannte Italien auch schon die Orgel (Ughelli Italia S. Tom. V. fol. 604. 610). Auffallend ist, daß Papst Johannes VIII. (im neunten Jahrh.) an Bischof Anno von Freysingen um eine Orgel und einen des Orgelspiels kundigen Künstler schrieb. Von dieser Zeit an wurde ihr Gebrauch besonders in den Cathedral- und Klosterkirchen immer häufiger, so daß eine Synode vom J. 1242 (ad vallem Guidonis im Bisthume Tours, Harduin, Conciliensl. Bd. VII. col. 349) von ihnen so spricht, als wären sie gewöhnlich in den Kirchen. Auch ihre Gegner fanden sie, wie namentlich einen an Abt Antrad, einem Zeitgenossen des hl. Bernard, dem die Stärke, Mannigfaltigkeit und zu große Abwechslung der diesem Instrument entströmenden Töne mißfiel (speculum caritatis l. II. c. 23). Der durch leichtfertige und weltliche Künstler an vielen Orten mit den Orgeln getriebene Unfug und Mißbrauch hatte ein sehr strenges Decret der Kirchenversammlung von Trient zur Folge, das jedoch auf Ansuchen des Kaisers Ferdinand gemildert wurde, so daß es sich in seiner gegenwärtigen Redaction darauf beschränkt, alles Schlüpfrige und Unreine von diesem ersten und erhabensten aller kirchlichen Instrumente zu entfernen (Trid. Sess. 22 decr. de observ. et excitand. in celebr. Miss.). In Uebereinstimmung hiemit erließ Benedict XIV. im J. 1749 eine Constitution, worin er den Bischöfen dringend an's Herz legt, nie eine unanständige Musik zu dulden. Leider scheint jedoch diese Stimme noch an sehr vielen Orten die des Rufenden in der Wüste zu sein, und in der That hat nicht leicht ein Instrument unter der Hand von Stümpern und Leuten verkehrten Geschmacks so viel zu leiden, als gerade die Orgel. Wird sie aber recht gehandhabt, so verdient sie gewiß das schöne Lob, welches von Wessenberg ihr gezollt hat (bei Binterim IV. 1. S. 155 u. f.). Aus dem unförmlichen und chaotischen Wesen dieses

Instruments, wie es im Mittelalter noch gewesen sein mag (die große Orgel zu Winton in England hatte nach der Beschreibung des Mönchs Wolstanus c. 980 nicht weniger als 26 Blasbälge, die von 70 starken Männern getreten werden mußten, und 400 Pfeifen), ist durch die Kunst ein vollendeter Mechanismus geworden, und an die Stelle des „Orgelschlagens" ist ein feines Spiel getreten. Die größte Anzahl von guten Orgeln besitzt Teutschland. Die Orgel der St. Peterskirche in Rom hat 100 Stimmen, die Orgel in Weingarten in Schwaben 110 Register. Die griechische Kirche hat die Orgel nie aufgenommen, ebenso fehlt sie in der päpstlichen Capelle zu Rom, wo die menschliche Stimme ohne Beihilfe ihre höchsten Reize enthüllt. Sonst erscheint die Orgel schon nothwendig, weil sie mit ihrer massenhaften Tonfülle die Dissonanzen der einzelnen menschlichen Stimmen übertönt und bedeckt und sie alle in eine großartige Harmonie auflöst. Als Schutzheilige der Orgel gilt die hl. Cäcilia. Vgl. hiezu den Art. Musik. [Mast.]

Orientalische Sprachen, s. semitische Sprache.

Oriflamme, von aurea flamma, war das alte Reichspanier Frankreichs, im Kloster St. Denys (s. d. A.) aufbewahrt. Sie hatte die Form einer Kirchenfahne und soll ursprünglich das Leichentuch des hl. Dionys oder aber jenes Tuch gewesen sein, worin seine Reliquien eingeschlagen waren. Seit Carl VII. († 1461) wurde sie von der weißen Reichsfahne verdrängt, und ging später mit andern Schätzen von St. Denys verloren.

Origenes, wegen seines eisernen Fleißes ἀδαμάντιος (der Mann von Stahl), von Spätern auch, weil sein kleiner Körper solchen Fleiß aushielt, χαλκέντερος (mit ehernen Eingeweiden) genannt, wurde im J. 185 in Aegypten, wahrscheinlich in Alexandrien, geboren. Wenigstens brachte er schon seine Jugend daselbst zu. Beide Eltern waren christlich, und sein Vater Leonidas ein nicht unbegüterter, auch wissenschaftlich gebildeter Mann (vielleicht einer der vielen Lehrer der Rhetorik oder Grammatik in Alexandrien), so daß er den ersten Unterricht seines Sohnes selbst leiten konnte. Daß aber Origenes als Knabe auch die Schulen von Athen besucht habe, ist eine grundlose Vermuthung des Epiphanius (haeres. 64, 1). Leonidas hielt seinen Sohn an, täglich ausgewählte biblische Abschnitte auswendig zu lernen und herzusagen. So legte Origenes den Grund sowohl zu seiner nachmaligen großen Bibelkenntniß, als zu seiner Glaubensfestigkeit. Schon als Knabe suchte er in jedem biblischen Ausspruche eine tiefere Wahrheit zu entdecken, und befragte in schwierigen Fällen seinen Vater, welcher jedoch öfter den gewünschten Aufschluß nicht geben konnte, und nun scheinbar die frühreife Forschbegier des Sohnes mißbilligte, insgeheim aber sich darob freute, und die Brust des (schlafenden) Knaben küßte, als Wohnstätte des hl. Geistes. Frühzeitig besuchte Origenes die Lehrvorträge der beiden Katecheten Pantänus und Clemens von Alexandrien, wie sein damaliger Mitschüler und beständiger Freund Alexander, nachmals Bischof von Jerusalem, bezeugt (bei Euseb. hist. eccl. VI. 14. vgl. ibid. c. 6). Bald darauf, im J. 202, brach die große Christenverfolgung des Kaisers Septimius Severus aus, welche besonders schwer auf der ägyptischen Kirche lastete. Unter den Ersten, welche verhaftet wurden, befand sich auch der Vater des Origenes; letzterer aber wollte sich jetzt selbst den Obrigkeiten anzeigen, um zugleich mit seinem Vater die Palme des Martyrthums zu erringen. Die Mutter konnte ihn nur durch Verstecken aller Kleider davon abhalten. Dagegen ermahnte er jetzt seinen Vater schriftlich, er möge doch nicht aus Rücksicht auf die Familie (Origenes hatte noch sechs jüngere Geschwister) sich zur Schwäche verleiten lassen. Leonidas blieb standhaft und wurde enthauptet; sein Vermögen zog der Fiscus ein. Da die zurückgelassene Familie dadurch in Noth kam, nahm eine reiche und angesehene Matrone den jungen Origenes (er stand im siebzehnten Jahre) bei sich auf. In ihrem Hause wohnte auch ein Gnostiker, Namens Paulus aus Antiochien, den sie zum Adoptivsohn angenommen hatte, und so sah sich Origenes genöthigt, mit diesem Manne einigermaßen zu verkehren. Aber glaubens-

fest, wie er bereits war, verweigerte er beharrlich jede Gebetsgemeinschaft mit demselben und besuchte auch die Vorträge nicht, welche Paulus in dem Hause seiner Gönnerin hielt, und welche wegen seiner Beredtsamkeit sehr zahlreich, selbst von Orthodoxen besucht wurden. Dagegen verlegte er sich mit allem Fleiße auf die schon unter der Leitung seines Vaters begonnenen grammatischen Studien (zu denen nach damaliger Anschauung die ganze Alterthumswissenschaft, auch Mythologie und Literärgeschichte gehörten), so daß er in Bälde das gefährliche Haus verlassen, und sich nun durch Unterricht in der Grammatik selbst seinen Unterhalt verschaffen konnte (Alles dieß erzählt Euseb. hist. eccl. VI. 2). Schon jetzt baten ihn einige junge Heiden, besonders Plutarch (später ein Martyrer) und Heraclas (später Bischof von Alexandrien) um Unterricht im Christenthum, weil die Katechetenschule durch die Verfolgung ihre Lehrer verloren hatte (Clemens namentlich war nach Cappadocien geflohen). Origenes aber entsprach nicht nur dieser Bitte, sondern übernahm jetzt auf den Wunsch des Bischofs Demetrius selbst die ganze Katechetenschule, zunächst als einziger Lehrer an derselben, obgleich er erst 18 Jahre alt und noch Laie war. Um dieselbe Zeit wurde Aquila Proconsul von Aegypten und betrieb die Christenverfolgung mit neuer Energie (203 n. Chr.). Für Origenes entstanden daraus neue Geschäfte und neue Gefahren, denn er besuchte die Martyrer beständig, sprach ihnen noch auf dem Richtplatze Muth ein, gerieth dadurch selbst wiederholt in Todesgefahr, und konnte sich öfters nur durch die Flucht retten (Euseb. l. c. VI. 3). Mehrere seiner Schüler wurden jetzt Martyrer, namentlich der genannte Plutarch, außerdem Serenus, Heraclides, Heron u. A. Auch die fromme Herais, welche jetzt die Feuertaufe des Martyriums verlangte, war seine Schülerin. Ob auch die wegen ihrer Standhaftigkeit und Schönheit berühmte Potamiäna seine Schülerin gewesen sei, ist zweifelhaft (Euseb. l. c. VI. 4. 5). Der Ruhm des Origenes mehrte sich nun tagtäglich, und zugleich mehrte sich auch die Zahl seiner Schüler; um aber den doppelten Unterricht, in der Grammatik und im Christenthum, besorgen und zugleich noch eigene Studien treiben zu können, arbeitete jetzt Origenes bei Tag und Nacht, und schlief nur ein paar Stunden auf dem harten Boden. Den übrigen Theil der Nacht las und forschte er in der hl. Schrift. Damit verband er zugleich die strengste Ascese, überzeugt (mit Plato), daß ohne sie keine tiefe Einsicht und kein Schauen Gottes möglich sei. Er ging barfuß, hatte bloß ein Kleid, das ihn nur schwach gegen die Kälte schützte, genoß nie Wein oder Aehnliches, und übte sich in den härtesten Fasten, so daß er dadurch seine Gesundheit beschädigte (Euseb. ibid. VI. 3). Um sich jedoch dem Katechetenamte ganz widmen zu können, gab er jetzt in Bälde den grammatischen Unterricht auf, und verkaufte, um dennoch leben zu können, seine von ihm selbst zierlich geschriebenen Bücher (Abschriften classischer Werke) gegen eine tägliche Rente von 4 Obolen, die ihm der Käufer einige Jahre lang entrichten mußte (Euseb. VI. 3). Um dieselbe Zeit verleitete ihn aber sein ascetischer Eifer auch zu einem falschen schwärmerischen Schritte. Die Worte Christi bei Matth. 19, 12 buchstäblich fassend, entmannte er sich selbst, um dem vermeintlichen Gebote des Herrn zu entsprechen, zugleich in sich selbst alle fleischlichen Empfindungen und Begierden gründlich zu vernichten und so auch den Unterricht der Frauenspersonen in aller ἀπάθεια, worein die Philosophen jener Zeit die höchste sittliche Virtuosität setzten, besorgen zu können. Eusebius, der dieß erzählt (VI. 8), gibt als Hauptgrund auch den an, Origenes habe damit alle bösen Gerüchte, welche wegen des Unterrichts von Frauenpersonen hätten entstehen können, niederschlagen wollen; allein er widerspricht sich in den nächsten Zeilen sogleich selbst, indem er bemerkt, derselbe habe die That sehr sorgfältig zu verheimlichen gesucht. Er fügt bei, nach einiger Zeit habe auch Bischof Demetrius das Geschehene erfahren, den Origenes getröstet, seinen Eifer gelobt und ihn um Fortführung des Lehramts gebeten. Später aber habe er den Fehler desselben veröffentlicht und auf's heftigste getadelt. Aus diesen Widersprüchen und aus andern Gründen haben Schnitzer (Origenes über die

Grundlehren rc. p. XXXIII) und Baur von Tübingen (Berlin. Jahrbücher 1837, Bd. II. 652) die ganze Geschichte der Entmannung in Zweifel gezogen, und bemerkt: a) von dem allegorisirenden Exegeten Origenes sei es kaum glaublich, daß er ganz antiallegorisch eine figürliche Rede Christi grob buchstäblich auffaßte; b) unter den Anklagen, welche Demetrius und seine Mitbischöfe auf den zwei wegen Origenes gehaltenen Synoden vorbrachten, finde sich der Punct der Entmannung nicht, und c) es wäre ja thöricht gewesen, wenn Origenes, um bösen Verdacht zu vermeiden, sich entmannt, aber dabei sorgfältig seine That verheimlicht hätte. — Gegen diese Einwendungen hat Redepenning in seiner trefflichen Monographie über Origenes (I. 203 ff. u. 444 ff.) die Nachricht des Eusebius, wie mir scheint, sieghaft vertheidigt und namentlich darauf hingewiesen, daß a) Eusebius durch seinen Aufenthalt in Cäsarea, wo auch Origenes lange lebte, und durch sein Verhältniß zu Pamphilus, der noch bis zu den Zeiten des Origenes hinanreichte und auch längere Zeit selbst in Alexandrien gewesen war, ganz in der Lage war, das Richtige zu wissen. b) Die Acten der gegen Origenes gehaltenen Synoden seien nicht vollständig, darum ein Argumentum ex silentio nicht stichhaltig. c) Der vermeintliche Widerspruch zwischen dem angeblichen Zweck der Entmannung und ihrer Verheimlichung hebe sich von selbst, wenn man nur beachte, daß bloß Eusebius jenen Zweck (Abweisung übler Nachrede) vermuthet, Origenes aber in der That andere Gründe (die früher angegebenen) gehabt habe. Auch sei es d) gar nicht zu verwundern, wenn Bischof Demetrius Anfangs den Origenes tröstete, und nachher ihn doch wegen jener That verfolgte. Er tröstete ihn, als er noch ein Laie und Jüngling war, und verfolgte ihn, als er im Mannesalter in doppelt uncanonischer Weise, α) von fremden Bischöfen und β) als Selbstverstümmler die Priesterweihe angenommen hatte. e) Endlich findet man auch in eigenen Aeußerungen des Origenes, namentlich gerade in seinem Commentar zu der fraglichen Rede des Herrn bei Matthäus (über die Entmannung) ziemlich deutliche Hinweisungen auf das Geschehene, besonders ganz angelegentliche Warnungen an seine Schüler und Lehrer, ein ähnliches Mißverständniß zu vermeiden (Tom. in Matth. XV. p. 651. 653. 654, bei de la Rue, T. III.) — Schon als Katechet, ob vor oder nach jener unglücklichen That, ist zweifelhaft, wendete sich Origenes ex professo auch den philosophischen Studien zu, während er bisher mehr die philologischen cultivirt hatte. Sein Amt brachte ihn in vielfache Berührung mit heidnischen Philosophen, und machte ihm so eine genaue Kenntniß der philosophischen Systeme nöthig. Er besuchte jetzt, in einem Alter von ungefähr 24 Jahren, sogar selbst, wie er sagt, die Schule eines berühmten Philosophen zu Alexandrien (bei Euseb. VI. 19. p. 221 ed. Mog.). Man darf darunter ohne Zweifel den Neuplatoniker Ammonius Saccas (s. d. A.) verstehen, denn dieser war damals der berühmteste Philosoph von Alexandrien, und mehrere der Alten, besonders Porphyr, Eusebius (l. c.) und Theodoret (graec. affect. cur. VI. 869. ed. Hal.) sagen ausdrücklich, daß Origenes sein Schüler gewesen sei (vgl. Krüger, über das Verhältniß des Origenes zu Ammonius Saccas, in Illgen's Zeitsch. für hist. Theol. 1843. Heft I). Unwahr ist dagegen eine andere Angabe Porphyrs, daß nämlich Origenes früher Heide gewesen, und erst in späterer Zeit zu den Christen übergegangen sei (Euseb. VI. 19). Alle authentischen Nachrichten über die Jugendjahre des Origenes, die wir oben mitgetheilt haben, sprechen hiegegen, und auch sein Name, welcher einen „Abkömmling des Orus oder Horus" bedeutet, zeugt keineswegs für seine heidnische Abkunft; denn auch Christen führten lange noch solche viel früher entstandene Namen. Endlich spricht aber Porphyr (in vita Plotini) noch von einem andern Origenes, welcher zugleich mit Plotin und Herennius ein Schüler des Ammonius Saccas gewesen sei, aber seinen Eid, die Lehre des Meisters zu verheimlichen, nicht gehalten und ein paar unbedeutende Bücher, namentlich das über die Dämonen geschrieben habe. — Verschiedene Gelehrte, wie Baronius (ad ann. 248), in neuerer Zeit Heigl (in dem Regensburger Programm 1835) und Baur (Berlin.

Jahrb. 1837, Bd. II. S. 652), wollten auch die letztere Stelle des Porphyr auf unseren Origenes beziehen, aber wiederum stimmen wir Redepenning bei, wenn er (Thl. I. S. 421 ff.) einen heidnischen Origines, der auch Schüler des Ammonius war, von unserem Katecheten unterscheidet, und namentlich darauf hinweist, daß Porphyr von dem damals schon weltberühmten christlichen Origenes unmöglich hätte sagen können, er habe nur zwei unbedeutende Büchlein geschrieben. Zudem werden die zwei, die er anführt, gar nirgends unter den etwa verlornen Schriften unseres Origenes aufgezählt (vgl. auch die Noten des Valesius zu Euseb. VI. 19). — Als Origenes sich mit Philosophie, namentlich dem Neuplatonismus und Philonismus, näher zu beschäftigen begann, standen seine christlichen Ueberzeugungen schon so völlig fest, daß die fremde Weisheit dieselben unmöglich mehr zu alteriren vermochte. Da jedoch Ammonius mit dem Christenthume (dem er selbst wenigstens früher angehörte, vgl. Euseb. VI. 19), in vielen Puncten und Grundvoraussetzungen harmonirte, so geschah es, daß Origenes seine eigenen christlichen Ueberzeugungen in der Philosophie des Ammonius nur entwickelter und im schulgemäßen Ausdrucke wiederzufinden glaubte (Redepenning I. 231). — In den ersten Jahren Caracalla's, um's J. 212, als eben Zephyrin Papst war, reiste Origenes nach Rom, um, wie er selbst sagte, *τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων ἐκκλησίαν* zu sehen. Aber sein Aufenthalt daselbst dauerte nicht lange, indem er auf den dringenden Wunsch des Bischofs Demetrius das Katechetenlehramt in Alexandrien auf's Neue übernahm (Euseb. VI. 14). Damit ihm aber auch zu seinen Bibelforschungen und theologischen Betrachtungen noch Zeit übrig bleibe, theilte er jetzt die Katechumenen in zwei Classen, und gesellte sich seinen Schüler Heraclas als Gehilfen und Lehrer der untern Classe bei. Damit war der Anfang zu der nachmals genauer ausgebildeten Stufenabtheilung des Katechumenates gemacht (Euseb. VI. 15). Jetzt lernte Origenes zum Zwecke seiner Bibelstudien auch die hebräische Sprache, die er ungemein hochschätzte und nicht nur für die Ursprache hielt, in welcher Adam geredet, sondern auch für die muthmaßliche künftige Universalsprache der ganzen Welt erachtete. Uebrigens ging er in der Deutung der hebräischen Eigennamen so häufig irre, daß ihm kaum eine große Bekanntschaft mit dem Hebräischen zugeschrieben werden kann (Redep. I. 365). Unter den Zuhörern, die er um diese Zeit hatte, war auch ein Gnostiker, Namens Ambrosius, aus der Valentinischen Schule, den er jetzt nicht nur für den Glauben gewann, sondern auch für seine ganze Lebenszeit mit den stärksten Freundschaftsbanden an sich fesselte. Diesem Ambrosius aber gebührt das Verdienst, daß er von nun an den Origenes nicht nur beständig zu Abfassung gelehrter, namentlich exegetischer Werke ermahnte und anstachelte, sondern ihn auch dabei mit seinem eigenen Vermögen (er war ein reicher Mann) unterstützte, namentlich sieben Geschwind- und Dictandoschreiber, ebensoviele Abschreiber und einige Schönschreiberinnen für ihn besoldete (Euseb. VI. 18. 23). So begann denn jetzt Origenes sein großes Hexapla-Werk, das jedoch erst viel später vollendet wurde, schrieb sodann verschiedene Commentarien und Scholien über biblische Bücher, und legte vielleicht auch schon den Grund zu seinen dogmatischen Werken. Wie dem sei, im Jahr 215 schickte ein Feldherr in Arabien (Redepenning I. 370 meint: ein dort commandirender Römer) einen Militärbeamten und ein Schreiben an den Bischof Demetrius von Alexandrien und an den Präfecten Aegyptens, mit der Bitte, sie möchten ungesäumt den Origenes zu ihm senden, damit er ihn unterrichte. Origenes reiste auch wirklich nach Arabien ab und kehrte, nachdem er seinen Zweck erreicht, sogleich wieder nach Alexandrien zurück (Euseb. VI. 19). Nicht lange darauf, im J. 216, kam Kaiser Caracalla mit einem Heere nach Alexandrien und richtete ein schreckliches Blutbad namentlich unter den Gelehrten und Studirenden an, weil Spottgedichte auf ihn, wegen Ermordung seines Bruders Geta, gemacht worden waren. Origenes fand gerathen, die Stadt heimlich zu verlassen, und floh nach Palästina zu seinen Freunden Bischof Alexander von Jerusalem und Theoctistus von Cäsarea, welche ihm große Ehre erwiesen, und namentlich ihn

aufforderten, in ihren Kirchen öffentliche Lehrvorträge zu halten. Origenes entsprach, obgleich noch Laie, diesem Wunsche; sein Bischof Demetrius aber mißbilligte es, als er davon Nachricht erhielt, sogleich schriftlich, und forderte den Origenes zur ungesäumten Rückkehr auf (Euseb. VI. 19). Er gehorchte, wurde aber nach einiger Zeit, wohl um's J. 223, von Julia Mammäa, der Mutter des Kaisers Alexander nach Antiochia berufen, damit er die gelehrte Matrone und eclectische Philosophin mit dem Christenthum bekannt mache (Euseb. VI. 21). Er kehrte darauf wieder nach Alexandrien zurück; weil aber in Achaia große kirchliche Zerwürfnisse ausgebrochen und harte Kämpfe gegen die Häresie nöthig geworden waren, wurde Origenes um's J. 228 auch hieher berufen, und begab sich mit Empfehlungsschreiben seines Bischofs auf die Reise. Da er den Weg über Palästina nahm, wurde er jetzt zu Cäsarea von seinen Freunden Alexander und Theoctistus zum Priester geweiht, obgleich er aus einem doppelten Grunde, weil er einer andern Diöcese angehörte und sich selbst entmannt hatte, die hl. Weihen nicht hätte empfangen sollen (Euseb. VI. 23). Was aber ihn und die beiden palästinensischen Bischöfe zu diesem uncanonischen Schritte veranlaßte, ist unbekannt. Er selbst setzte sodann seine Reise nach Achaia (Athen) weiter fort, und kehrte, wie es scheint, über Ephesus und Antiochien, im J. 230 wieder nach Alexandrien zurück (Redepenn. I. 408). Sein Bischof Demetrius aber war mit dem Geschehenen sehr unzufrieden, und hatte auch auf dem kirchenrechtlichen Standpuncte hinreichende Gründe dafür. Daß er ihm auch seine Selbstverstümmelung jetzt zum Vorwurfe gemacht habe, sagt Eusebius VI. 8. Wahrscheinlich war er überdieß mit mancher, in der That falschen Lehre des Origenes nicht einverstanden (Origenes hatte damals bereits sein Werk de principiis und seine Stromata geschrieben, wie Eusebius VI. 24 sagt), und man braucht dem Bischofe gar nicht persönliche Gehässigkeit und Eifersüchtelei zu unterschieben, um begreiflich zu finden, daß er jetzt gegen Origenes eine Untersuchung eintreten ließ. Unter solchen Umständen beeilte sich letzterer, Alexandrien noch freiwillig zu verlassen, wie Eusebius (VI. 26) bezeugt, während Epiphanius (haer. 64, 2) durchaus fälschlich angibt, Origenes sei darum geflohen, weil er kurz zuvor in einer Verfolgung, wenigstens theilweise sich schwach gezeigt habe. Auch seine bittersten Gegner haben ihm dieß später niemals vorgeworfen. Demetrius aber versammelte im J. 231 eine Synode ägyptischer Bischöfe und alexandrinischer Priester, welche den Origenes des Lehramts für unwürdig erklärte und aus der alexandrinischen Kirche ausschloß. Darauf hielt Demetrius noch eine zweite Synode (ohne Theilnahme der Presbyter), und Origenes wurde jetzt auch seiner priesterlichen Würde verlustig erklärt, und durch encyclische Schreiben des Demetrius alle Provinzen davon in Kenntniß gesetzt. Auch nahmen in der That alle Kirchen, mit Ausnahme derer in Palästina, Phönicien, Arabien und Achaia, den Spruch der alexandrinischen Synode an (Photii Biblioth. Cod. 118 und Hieron. lib. II. in Rufin. c. 5). Origenes aber fand jetzt eine neue Heimath in Palästina bei Theoctistus von Cäsarea, und kehrte nie mehr nach Aegypten zurück, obgleich nach dem baldigen Tode des Demetrius (er starb schon im nächsten Jahre) hinter einander zwei Schüler und Freunde des Origenes, Heraclas und Dionysius d. Gr. den Stuhl von Alexandrien bestiegen. Auch unter völlig veränderten Verhältnissen ehrte Origenes noch immer den kirchlichen Urtheilsspruch (Redepenning I. 409 ff. u. 445); dem Bischofe Demetrius aber legte er auch später noch eine antievangelische Gesinnung zur Last (Tom. in Joan. VI. 101). — Als kurze Zeit nach der Ankunft des Origenes zu Cäsarea ein Schreiben des Bischofs Demetrius daselbst eintraf, wahrscheinlich die Beschlüsse der beiden Synoden und Anklagen der Heterodoxie enthaltend, fand Origenes für nöthig, in einem Briefe an seine alexandrinischen Freunde sich und seine Lehre zu vertheidigen (Opp. ed. Rue. I. p. 5). Er beschwert sich dabei über Verfälschung der Urkunden seiner Disputation mit einem Häretiker, Namens Candidus, und über Unterschiebung sogar völlig unächter Acten; auch habe er nicht behauptet, daß der Teufel einst selig werde. Es ist klar, Ori-

genes ist hier nicht ganz offen zu Werke gegangen. Er hatte auf's Entschiedenste gelehrt (und sein ganzes System fordert es so), daß jener hohe Engel, welcher so tief gefallen, einst wieder zu Gott zurückkehren werde, nachdem er seine Verkehrtheit abgelegt habe. Hier aber in dem Briefe an die Alexandriner verstand er unter Teufel nur die Verkehrtheit, nicht die Person jenes hohen Geistes. — Bevor er seine wissenschaftlichen Arbeiten in Cäsarea wieder aufnahm, machte er noch eine Reise nach Jerusalem, um die hl. Oerter, namentlich zu exegetischen Zwecken, zu besuchen, setzte dann nach der Rückkehr den Commentar über Johannes wieder fort und hielt jetzt auch sehr häufig Vorträge in der Kirche, denn Theoctistus und Alexander hatten ihm das Predigtamt übertragen und wichen bei ihm sogar von der sonstigen Sitte ab, daß der Bischof der Predigt eines Andern wenigstens noch eine kurze eigene Rede anhängte (Euseb. VI. 21). Origenes errichtete jetzt in Cäsarea auch eine theologische Schule, welche der alexandrinischen der Hauptsache nach ähnlich, jedoch ausschließlich nur für Gelehrte, nicht auch für gewöhnliche Katechumenen bestimmt war, und Gregorius Thaumaturgus (s. d. A.) und sein Bruder Athenodorus gehörten zu den ersten Zöglingen dieser Schule (Euseb. VI. 30, Redepenning, a. a. O. Thl. II. S. 9 f.). — Die Verfolgung durch Kaiser Maximin (s. d. A.) nöthigte den Origenes, zu Bischof Firmilian nach Cäsarea in Cappadocien zu fliehen, aber auch hier mußte er sich in dem Hause einer christlichen Jungfrau Juliana versteckt halten, zwei Jahre lang. Er fand hier mehrere hinterlassene exegetische Manuscripte des Symmachus, dessen Erbin Juliana war; auch verfaßte er jetzt seine Schrift über das Martyrthum zur Tröstung seiner eingekerkerten Freunde Ambrosius und Protoctetus (letzterer Priester in Cäsarea) (Euseb. VI. 28). Beide erhielten jedoch nach dem baldigen Sturze des Kaisers ihre Freiheit wieder, und auch Origines kehrte nun nach dem palästinensischen Cäsarea und zu seinen exegetischen Arbeiten zurück, schrieb um's J. 238 seine Commentare über Jesaias und Ezechiel, ging dann nach Athen (man weiß nicht, auf welche Veranlassung), besuchte auf dem Heimwege, wie es scheint Nicomedien, wo Ambrosius eben mit seiner Familie wohnte, und beantwortete von hier aus ein Schreiben des Julius Africanus über die deuterocanonischen Stücke im Buche Daniel (Euseb. VI. 31). Origenes vertheidigte sie. Wahrscheinlich schrieb er jetzt auch seinen Brief an Gregorius Thaumaturgus, um ihn von den weltlichen Wissenschaften hinweg zu den heiligen zu lenken. In Athen selbst aber, wo er längere Zeit verweilte, vollendete Origenes seinen Commentar über Ezechiel und begann den über das hohe Lied, das er allegorisch auffaßte, indem er unter dem Bräutigam Christum, unter der Braut aber die Kirche verstand. Auch scheint er hier sein Werk über Johannes vollendet und noch manches Andere geschrieben zu haben (Euseb. VI. 32). Nach seiner Rückkehr erhielt er in Cäsarea (in Palästina) Besuch von Firmilian und wurde bald darauf (a. 244) von der Synode zu Bostra nach Arabien berufen, um den Bischof Beryllus wieder für den kirchlichen Lehrbegriff zu gewinnen (s. d. Art. Antitrinitarier). Er folgte diesem Rufe und unterredete sich mit Beryll zuerst privatim, alsdann aber auch im Beisein der Bischöfe. Es kam zu einer Disputation, deren Acten noch dem Eusebius und Hieronymus bekannt waren, jetzt aber verloren gegangen sind. Das Resultat war die Wiedergewinnung des Beryll, welcher dem Origenes noch nachträglich in einem besondern Briefe seinen Dank dafür gezollt haben soll (Euseb. VI. 33. Hieron. in Catal. c. 60). In Arabien war jedoch noch eine zweite theologische Streitigkeit ausgebrochen über die Seele, ob sie mit dem Körper vergehe (einschlafe), und bei der Auferstehung des Leibes wieder auferstehe (aufwache). Auch mit diesen Hypnopsychiten mußte Origenes auf die Bitte einer arabischen Synode jetzt disputiren, und erzielte wiederum ganz glückliche Resultate (Euseb. VI. 37). — Unterdessen war nach dem Tode Maximins der junge Gordian und nach ihm (a. 244) Philippus Arabs Kaiser geworden, wie es scheint ein Eclectiker nach der Weise des Alexander Severus. Daß nun Origenes an ihn

und seine Gemahlin Severa ein Schreiben richtete, erzählt Eusebius (VI. 36); ob aber aus freien Stücken oder aufgefordert, wie einst von Julia Mammäa, ist unbekannt. In dieser Zeit der Ruhe verfaßte Origenes auf Antreiben des Ambrosius auch sein berühmtes Werk gegen Celsus, welcher (ein eclectischer Platoniker) schon unter Marc Aurel das Christenthum angegriffen hatte (vgl. Bindemann und Illgen's Zeitschrift für hist. Theol. 1842 und Bonner Zeitschrift für Philos. und kath. Theol. Hft. 21 S. 135 ff.). — Am Abende seines Lebens vollendete er die Hexapla, und ebenso fertigte er in seinem letzten Jahrzehent noch die umfangreichen Commentare über den Römerbrief, über Matthäus und die zwölf kleinen Propheten. Ebenso gehören viele seiner Homilien dieser spätern Zeit an, wie er denn erst nach seinem 60. Jahre das Nachschreiben seiner homiletischen Vorträge durch Tachygraphen erlaubte (Euseb. VI. 36). — Aber Origenes sollte auch noch Proben seines Heldenmuthes geben, als im J. 249 die große Decische Christenverfolgung ausbrach. Er hatte damals den Aufenthalt zu Cäsarea bereits mit dem zu Tyrus vertauscht (warum ist unbekannt), wurde aber hier in Ketten in den Kerker geworfen, ein schweres Halseisen ihm angelegt, und seine Füße viele Tage lang in den Folterblock gespannt. Er überstand jedoch diese Qualen und wurde wieder frei, indem der Richter wohl seinen Muth brechen, aber ihm nicht das Leben nehmen wollte (Euseb. VI. 39). Allein die Folgen der erlittenen schrecklichen Mißhandlung beschleunigten sein Ende, und er starb bald darauf, im J. 254 zu Tyrus im 70. Jahre seines Alters. Sein Leichnam wurde in der dortigen Cathedrale neben dem Hauptaltare beigesetzt, und noch im Mittelalter bezeichnete eine mit einem Epitaphium versehene Marmorsäule die Stätte seiner Ruhe. Mit dem gänzlichen Zerfalle der Stadt ging jedoch auch dieses Denkmal verloren. — Origenes war ein höchst fruchtbarer Schriftsteller, so daß ihm nach Epiphanius (haer. 64, 63) 6000, nach Hieronymus ungefähr 2000 Bücher zugeschrieben wurden (alle Abhandlungen und Homilien als Bücher gerechnet). Der großen Zahl seiner Schriften entsprach zugleich auch ihr hoher Werth, denn Origenes nimmt in der Entwicklungsgeschichte der christlichen Wissenschaft eine höchst bedeutende Stelle ein, indem er nicht nur die in seiner Zeit vorhandenen Elemente und Bestrebungen des kirchlich-wissenschaftlichen Lebens in sich vereinigte (also Repräsentant seiner Zeit war), sondern die kirchliche Wissenschaft auch wesentlich weiter förderte, und zu einer höhern Stufe erhob, und zwar nach zwei Hauptrichtungen hin, nämlich die exegetische und die dogmatische Wissenschaft. Es ist somit nur halb richtig, wenn ihn Thomasius (in seiner Monographie über Origenes S. 32 u. 3) nicht sowohl unter die schöpferischen Geister, die aus sich selbst ein Neues erzeugen, rechnet, als vielmehr unter diejenigen, die das Vorhandene in sich aufnehmen und verarbeiten. Origenes hat ja nicht nur Letzteres und zwar in hohem Grade gethan, er hat vielmehr der Theologie auch wirklich neue Bahnen gebrochen. I. Als Exeget vor Allem ist er Begründer einer ganz neuen Epoche, und zwar sowohl α) als Commentator wie β) als Bibelkritiker. Die exegetischen Arbeiten vor ihm waren meist nur paränetische Ansprachen oder Versuche, einzelne christliche Hauptsätze biblisch zu begründen. So z. B. die Commentarien des Theophilus von Antiochien, und auch die alexandrinische Schule vor Origenes legte nicht so fast die Bibel aus, als daß sie ihre Ansichten an den Bibeltext anschloß (Redepenning I. 378). Eigentliche Commentarien, nach Art der unsrigen, hat zuerst Origenes geliefert, namentlich war er der Erste, welcher α) bei der Exegese das Einzelne im Verhältniß zum Ganzen faßte und β) vor Allem den Wortsinn jeder Stelle festzusetzen versuchte. So wurde er der Vater der grammatisch-historischen Interpretation. Andererseits aber steht er auch als Exeget wieder auf dem Standpunct seiner Zeit, sofern er die Bibel nicht bloß buchstäblich, sondern auch allegorisch interpretirte, von der damals allgemein verbreiteten Ansicht ausgehend, daß die Bibel überall auch einen Geheimsinn enthalte. Seine exegetischen Fundamental-

grundsätze waren nämlich folgende. So fest er überzeugt war, daß die ganze Bibel inspirirt sei, so erblickte er doch α) nicht nur im A. T. eine unvollkommnere Offenbarung, als im N. T., sondern β) auch im N. T. selbst sah er nicht die vollständige Offenbarung (unvollständig wegen der menschlichen Beschränktheit), und die vollständige Offenbarung sei erst im Jenseits zu Hause. Aber immer, meint er, werde im Niederen das Höhere schon angedeutet. So werde im A. T. angedeutet, was im N. T. in Erfüllung ging; aber auch im N. T. werde angedeutet, was im Jenseits, in der noch höhern Ordnung der Dinge geschieht. Der Erlösungstod Christi auf Erden sei z. B. ein Typus seines Erlösungswerkes im Jenseits (zur Erlösung der Engel); ja das alttestamentliche Wort enthalte meistens einen doppelten Typus α) einer neutestamentlichen und β) einer jenseitigen Begebenheit. Alle Geschichte, welche die Bibel erzählt, sagt Origenes, ist Bild der Vorgänge in der obern Welt. In diese historische Hülle kleidete der hl. Geist seine Geheimnisse. Wo nun das Geschehene die Verhältnisse der Geisterwelt wirklich abspiegelt, stellt es der hl. Geist unverändert dar. Wo aber die Erzählung des wirklichen Hergangs aufhören würde, die Verhältnisse der Geisterwelt getreu abzuspiegeln, da schiebt der hl. Geist das Nichtgeschehene, bisweilen das Unmögliche ein, im A. und N. T.; und es sind dieß Fingerzeige, daß man ein tieferes Verständniß suchen solle. Das Kennzeichen aber, um zu unterscheiden, was wirklich historisch ist, und was nicht, sei die Uebereinstimmung mit andern Bibelstellen und mit der Vernunft (Redepenning I. 268. 281. 289. 290. 295. 296). Origenes war demnach der Ansicht, jede Bibelstelle habe einen höhern Sinn, oft einen mehrfachen höhern Sinn; aber nicht jede dürfe im buchstäblichen Sinne genommen werden, der z. B. bei den mosaischen Gesetzen oft abgeschmackt wäre (Redep. I. 284. 304). Der höhere, mystische Sinn aber sei ein doppelter, je nachdem der Buchstabe eine höhere Aufforderung für das sittliche Leben (tropischer Sinn), oder höhere Aufschlüsse für die Erkenntniß (pneumatischer Sinn) enthalte (Redep. I. 300). Die unumgängliche Vorbereitung zur Erfassung dieses höhern Sinnes sei die buchstäbliche Interpretation, gewonnen aber werde der wahre Sinn der Schrift durch Vergleichung der verschiedenen Stellen unter einander, durch Beachtung des Sprachgebrauchs, Benützung aller Wissenschaften und durch Gebet (Redep. I. 302. 322). Bei solchen Grundanschauungen war es klar, daß Origenes der Eruirung jenes höheren Sinnes ganz besondere Aufmerksamkeit widmete und seine Exegese mehr dogmatisch als grammatisch-historisch war. In dieser seiner Interpretationsweise wollte er sämmtliche Bücher des A. und N. T. erklären, und hat diesen Plan auch in der That völlig ausgeführt, ja sogar viele Bücher in mehrfacher Art: α) durch eigentliche Commentare (Tomi), β) durch Homilien oder Tractate (exegetisch-paränetische Weise) und γ) Scholien (kurze Erklärung der schwierigen Stellen) interpretirt. Vom N. T. erklärte er (wenn wir seine Commentare, Homilien und Scholien zusammennehmen) sämmtliche Bücher mit Ausnahme des Marcus; des zweiten Corintherbriefes, der sieben katholischen Briefe und der Apocalypse; vom A. T. aber Alles außer Ruth, Koheleth und Esther. Aber von allen diesen exegetischen Arbeiten ist weitaus das Meiste verloren gegangen, und manches nur mehr in Fragmenten (z. B. in den Philocalien) oder auch lateinischen, meist sehr freien Uebersetzungen vorhanden. Im Einzelnen haben wir noch, ohne die verschiedenen kurzen Scholien, welche in den Catenen aufbewahrt sind: 1) von der Genesis nur wenige griechische Fragmente aus dem Commentar und 16 Homilien, von Rufin sehr frei (mit Einschaltungen) übersetzt. 2) Ueber Exodus wenige griechische Fragmente des Commentars und 13 Homilien in Rufin's freier Uebersetzung. 3) Ueber Leviticus 16 und 4) über Numeri 28 Homilien, ebenfalls in der Rufin'schen Uebersetzung. 5) Ueber Josua 26 und 6) über Richter 9 Homilien, von Rufin treu übersetzt. 7) Ueber die vier Bücher der Könige 2 Homilien, die eine griechisch, die andere lateinisch, vermuthlich von Rufin. 8) Ueber Hiob nur mehr ein, und zwar zweifelhaftes Fragment (einer Homilie). 9) Ueber

die Psalmen mehrere Fragmente aus dem Commentar und 9) Homilien, von Rufin treu übersetzt. 10) Ueber die Proverbien mehrere Fragmente des Commentars. 11) Ueber das hohe Lied 4 Bücher Commentarien in Rufin's freier Uebersetzung, und 2 Homilien, von Hieronymus getreu übersetzt. 12) Ueber Jesaias nur zwei geringe Fragmente des Commentars und 9 Homilien in freier Uebersetzung (epitomatorisch) von Hieronymus. 13) Ueber Jeremias von ehemals 45 Homilien noch 19 griechische nebst einem Fragment der 39ten. Von diesen 19 griechischen Homilien haben wir 12 auch in der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus, und überdieß seine Uebersetzung der 21. und 22. Homilie. 14) Ueber Ezechiel ein Fragment aus dem Commentar und 14 Homilien in der Uebersetzung des Hieronymus; 15) über Daniel zwei unerhebliche Scholien bei Ang. Mai, Script. vet. nova Coll. Tom. I; endlich 16) über Hoseas ein griechisches Fragment aus dem Commentar. — Das N. T. anlangend haben wir 1) über Matthäus von 25 Tomi Commentare noch Fragmente der 9 ersten Tomi, ferner die 8 folgenden Tomi (10—17 incl.) sowohl griechisch als in einer alten treuen, aber rauhen, lateinischen Uebersetzung; letztere gibt aber endlich auch noch die weiteren Tomi bis zum Schlusse des Matthäusevangeliums, jedoch ohne Beibehaltung der ursprünglichen Abtheilung in Tomi. 2) Ueber Lucas 39 Homilien in der Uebersetzung des Hieronymus, der auch manches eigenmächtig beigefügt zu haben scheint. 3) Ueber Johannes aus dem Commentare, welcher 39 Tomi hatte, die Tomi 1. 2. 6. 10. 13. 19. 20. 28. 32 nebst Fragmenten aus dem 4. und 5. Tomus. Drei Fragmente angeblich aus den Prologen des Origenes zu seinen Commentaren über die drei genannten Evangelien gab im J. 1735 Magnus Crusius in einem Göttinger Weihnachtsprogramm, aus einem Cod. Reg. Paris., einem Cod. Coislin und Carnot. heraus, und es sind diese drei Fragmente noch in keine Ausgabe der Werke des Origenes aufgenommen worden. Dagegen ließ sie Redepenning in der vierten Beilage zum zweiten Theile seiner Monographie über Origenes abdrucken, nachdem er zuvor schon (Thl. I. S. 386) das Resultat seiner Untersuchung dahin angegeben hat a) das erste Fragment, der Prolog zu Matthäus kann verdächtig sein, b) das zweite, zu Lucas, trägt alle Spuren der Aechtheit, c) das dritte, zu Johannes, scheint auch ächt zu sein, gehörte aber nicht zu dem ausführlichen Commentar, sondern vielleicht zu einer kürzern Bearbeitung dieses Evangeliums, im genus commaticum. 4) Ueber die Apostelgeschichte haben wir noch ein kleines griechisches Fragment einer Homilie. 5) Ueber den Römerbrief hatte Origenes nach Rufin 15, nach Cassiodor 20 Tomi geschrieben, von welchen schon zu Rufin's Zeiten Einiges fehlte. Er ergänzte dieß, übersetzte das Vorhandene in's Lateinische und zog es auf ungefähr die Hälfte des Raums in 10 Büchern zusammen. Außerdem sind noch drei griechische Fragmente dieses Commentars vorhanden, welche De la Rue in seiner Ausgabe der Werke des Origenes dem Texte der Rufin'schen Uebersetzung als Noten unterstellt hat. 6) Von dem Commentare über den ersten Corintherbrief hat erst im J. 1841 J. A. Cramer in seiner Ausgabe der Catenae in S. Pauli Epp. ad Cor. aus einem Pariser Coder nicht unbedeutende Bruchstücke mitgetheilt. 7) Endlich sind auch von den Commentaren über die kleineren paulinischen Briefe (Galater, Ephesier, Colosser, Thessalonicenser, Titus, Philemon und Hebräer) nur einzelne Fragmente auf uns gekommen, welche theils De la Rue, theils erst im J. 1842 Cramer in den Catenae in S. Pauli Epp. ad Galatas etc. Oxford. mitgetheilt hat. Viele andere angeblich von Origenes herrührende Fragmente über biblische Bücher, aus Anführungen, Citaten ꝛc. späterer Schriftsteller entnommen, hat De la Rue (an verschiedenen Stellen seiner Ausgabe unter der Aufschrift Selecta), noch vollständiger aber Gallandius im 14. Bande seiner Bibliotheca vet. Patrum zusammengestellt. Neue Beiträge dazu gaben Angelo Mai im 10. Bande seiner Classici Auctores, und Cramer in den beiden schon genannten und in seinen übrigen Catenenausgaben (über die Act. Apostol. Oxon. 1838 und die Epp. cathol. 1840). — Diese exege-

tischen Arbeiten des Origenes sind nicht nur das Beste, was in der Kirche in den vier ersten Jahrhunderten geliefert worden ist, sondern auch von seinen Nachfolgern sind viele Jahrhunderte hindurch wenige, z. B. Hieronymus, über ihn hinausgekommen, und noch Erasmus hat das Gelungenste in seiner Paraphrase von Origines entlehnt (Redep. I. 379 II. 212). Was aber die Homilien insbesondere anlangt, so haben diese nicht bloß wie die Commentare den Zweck der Belehrung, sondern auch zugleich den der Erbauung; aber dennoch herrscht das didactische Element über das paränetische vor, und sie sind mehr Schriftauslegungen als Predigten. Auch ihr Styl ist vorherrschend nicht rhetorisch, sondern didactisch; ja Origenes vermied sogar absichtlich allen Schmuck der Rede, und befliß sich eines einfachen, klaren, durchsichtigen Vortrags, der jedoch öfter etwas breit ist. Noch bedauerlicher ist jedoch der Mangel einer gehörigen Disposition. Uebrigens haben diese Homilien nicht bloß einen exegetischen Werth, sondern nehmen auch in der Geschichte der christlichen Kanzelberedtsamkeit eine bedeutende Stelle ein. Origenes ist nämlich durch sie 1) der Urheber der kirchlichen, practisch-exegetischen Homilie geworden. Vor ihm hatten die christlichen Lehrer ihre Paränesen nur an Bibeltexte angeschlossen, von jetzt an aber nahmen die zahlreichen Nachfolger und Nachahmer des Origenes den Bibeltext zur eigentlichen Grundlage ihrer Vorträge. Außerdem sprach Origenes 2) da und dort (sporadisch) allgemeine Grundsätze über die Art und Weise aus, Homilien zu halten, und hat damit die ersten Keime zu einer christlichen Homiletik gelegt, wie er in ähnlicher aphoristischer Weise auch die ersten Regeln einer christlichen Hermeneutik aufstellte (Redep. II. 199. 245). — Als Bibelkritiker bewirkte Origenes vor Allem die Fixirung des Canons. Er sprach nicht nur die Nothwendigkeit einer festen διαθήκη entschieden aus, sondern gab auch der kirchlichen Ansicht über den Canon ihre feste Gestaltung. Wohl hatte schon Clemens von Alexandrien die deuterocanonischen Bücher unterschiedslos mit den protocanonischen gebraucht; aber erst durch Origenes, und zwar α) durch seine entschiedene Vertheidigung der deuterocanonischen Bücher und Stücke (z. B. gegen Julius Africanus) und β) durch seine Hexapla und deren Ansehen und Verbreitung erhielten jetzt die deuterocanonischen Bücher eine ganz unbedingte und allgemeine Anwendung in der Kirche. Alle Bedenken ihres Gebrauchs schwanden, und so kam nun der ganze alttestamentliche Canon, in derselben Ausdehnung, wie wir ihn jetzt haben, großentheils durch Origenes zur allgemeinen Anerkennung (Redep. I. 241. 242). Zugleich war es Origenes, der zuerst den ersten und zweiten Canon genau mit einander verglich. Etwas weniger entschieden war Origenes in Betreff des Umfangs für den Canon des Neuen Testaments, welchen Collectivnamen (N. T.) er zuerst gebraucht hat de princ. IV. 43. Er hielt nämlich den zweiten Brief Petri, und den zweiten und dritten Johannis wohl für ächt, hatte aber doch Bedenken gegen ihre Aufnahme in die διαθήκη, weil sie nicht allgemein anerkannt waren (Redep. I. 249). Was aber bei Origenes, als Bibelkritiker, ganz besonders hervorzuheben ist, ist seine Sorgfalt, dem Bibeltexte die möglichste Reinheit und Richtigkeit zu geben. Beim N. T. that er dieß gelegentlich bei einzelnen Stellen (Redep. II. 182 f.); weit mehr aber leistete er für den Text des A. T. durch seine Hexapla. Die Juden erhoben nämlich gegen die Christen beständig den Vorwurf, daß letztere einen verfälschten Text des A. T. benützten. Origenes beschloß deßhalb die Septuaginta genau mit dem hebräischen Texte zu vergleichen und in einer Bibelausgabe, durch Nebeneinanderstellung des Hebräischen und der Septuaginta die Resultate seiner Vergleichung für Jedermann darzulegen, damit auch andere Christen zu Disputationen mit den Juden gehörig ausgerüstet seien. Sein Zweck war also zunächst ein apologetisch-polemischer. Weil aber der hebräische Text damals noch nicht vocalisirt war, fand er nöthig, denselben in doppelter Weise in sein Werk aufzunehmen, nämlich in einer Spalte mit hebräischen Buchstaben unpunctirt, in der andern Spalte aber mit griechischen Lettern, sowie die hebräischen Worte ausgesprochen werden mußten (also mit Angabe der

Vocale). Wenn er aber den hebräischen Text und die Septuaginta einander gegenüberstellte, so hatte er keineswegs die Absicht, letztere dem hebräischen Texte conform zu machen; im Gegentheil war er, wie seine christlichen Zeitgenossen überhaupt, der festen Ueberzeugung, daß der hebräische Text seiner Zeit verfälscht sei, und daß die Septuaginta in ihrer ursprünglichen Form den besten, einzig wahren Text habe, ja selbst inspirirt sei. Dabei sah er aber zugleich, daß dieser ursprüngliche Text der Septuaginta nicht mehr ungetrübt vorhanden sei, und er selbst besaß (durch die Liberalität des Ambrosius) verschiedene Abschriften der Septuaginta, die nicht miteinander übereinstimmten. Es galt darum auch die Septuaginta zu verbessern, respective soviel möglich zu ihrer ursprünglichen Form zurückzuführen, und dieß bewirkte Origenes dadurch, daß er seine verschiedenen Septuagintahandschriften mit den andern alten griechischen Uebersetzungen (Aquila ꝛc.) verglich, und wenn seine Septuagintatexte von einander abwichen, demjenigen den Vorzug gab, der mit den andern griechischen Uebersetzungen harmonirte (Redep. II. 166 f.). Es waren dieß a) die Uebersetzung von Aquila, ganz wortgetreu aus dem Hebräischen, b) des Theodotion, eigentlich eine mit Berücksichtigung des hebräischen Textes gemachte Verbesserung der Septuaginta, c) des Symmachus, ebenfalls dem hebräischen Texte ziemlich getreu. Diese Uebersetzungen nun stellte Origenes mit dem hebräischen Texte und der Septuaginta in sechs Columnen (daher Hexapla) zusammen. In der ersten stand der hebräische Text mit hebräischen Buchstaben, in der zweiten derselbe mit griechischen Buchstaben, darauf folgten, als dem hebräischen sich nähernd, in der dritten und vierten Reihe Aquila und Symmachus, die fünfte hatte die Septuaginta und die sechste Theodotion inne. Da aber Origenes von manchen biblischen Büchern noch zwei, von einigen sogar drei weitere griechische Uebersetzungen von unbekannten Verfassern aufgefunden hatte, so kamen jetzt diese bei den betreffenden Büchern hinter Theodotion als die quinta, sexta und septima zu stehen, so daß manche Bücher acht Columnen hatten (daher auch der Name Octapla), einige sogar neun. Endlich notirte Origenes die Resultate seiner Vergleichung der Septuaginta mit dem Hebräischen dadurch, daß er zwei auch sonst übliche kritische Zeichen in der Columne der Septuaginta anwendete, und zwar α) bezeichnete er solche Stellen der Septuaginta, denen kein hebräischer Text entsprach, die also im Hebräischen ganz fehlten, mit einem Obelus (÷—), β) wenn dagegen der Septuaginta etwas mangelte, was im Hebräischen und einer oder der andern der übrigen griechischen Uebersetzungen stand, so schrieb er dieß in die Columne der Septuaginta hinüber (schaltete es ein), und notirte es mit einem Asteriscus (⁜). Ob er auch noch zwei weitere kritische Zeichen, die Lemnisken (÷) und Hypolemnisken (—̣), gebraucht habe, ist strittig (vgl. Redep. II. 171). Den Text der Septuaginta also veränderte er nicht eigenmächtig, sondern legte nur Jedermann vor Augen, worin derselbe vom Hebräischen abweiche. — Mit den Hexaplen verwandt sind die Tetrapla des Origenes, eine Zusammenstellung des Aquila, Symmachus, der Septuaginta und des Theodotion; ob Vorarbeit zu den Hexaplen, oder Epitome daraus, ohne kritische Zeichen, ist strittig (vgl. Herbst-Welte, Einleitung in's A. T. I. 165. Redepenning, II. 175). Sicher ist dagegen, daß die Tetraplen wie die Hexaplen auch kurze Scholien hatten, meist mystische Deutungen der hebräischen Eigennamen. Die Hexaplen umfaßten mindestens 50 sehr starke Bücherrollen, sind wohl nie vollständig von Andern abgeschrieben worden, und gingen bei der Zerstörung der cäsareensischen Bibliothek durch die Araber im J. 653, wenn nicht schon früher bei der Einnahme der Stadt durch die Perser verloren. Hieronymus fand das Werk noch in Cäsarea und gebrauchte es viel. Auch die Tetraplen scheinen nicht vervielfältigt worden zu sein; dagegen wurde der Septuagintatext sammt den kritischen Zeichen vielfach aus den Hexaplen abgeschrieben und besonders durch Pamphilus und Eusebius verbreitet. Ebenso wurde der hexaplarische Text der Septuaginta sammt den kritischen Zeichen in's Syrische und daraus weiter in's Arabische über-

setzt. Alles aber, was sich noch an Bruchstücken aus den Hexaplen des Origenes erhalten hat, wurde sorgfältig gesammelt (nach den Vorarbeiten Anderer) von Montfaucon (Hexaplorum Origenis quae supersunt, Paris. 1713, 2 Voll. fol.). Einen Abdruck davon gab Bahrdt, Leipz. 1769, in 2 Octavbänden. Er vervollständigte die Fragmente aus einem Leipziger Codex und verbesserte viele ungenaue Angaben Montfaucon's, ließ dagegen die fast unentbehrlichen Anmerkungen des Letztern weg (Herbst-Welte, a. a. O. S. 168. Redep. II. 179). — Zu den exegetischen Werken des Origenes gehörten weiterhin auch zwei jetzt verlorne Schriften über die Eigennamen in der Bibel, und die jüdischen Maaße und Gewichte (Permaneder, Patrol. I. 520 sq.). II. Die dogmatischen und apologetischen Werke des Origenes sind: 1) zwei Bücher von der Auferstehung, und zwei Dialogen über denselben Gegenstand, so daß Hieronymus mitunter vier Bücher von der Auferstehung zählt. Im zweiten Buch de princip. c. 10, 1 beruft sich Origenes selbst auf dieses Werk, es ist also dasselbe ziemlich frühe, c. 225 verfaßt, aber es ging, bis auf wenige Fragmente (bei De la Rue I. 33) gänzlich verloren. Hieronymus machte dem Werke den Vorwurf großer Heterodoxie, Pamphilus dagegen vertheidigte es, und die noch vorhandenen Fragmente rechtfertigen wenigstens jenes strenge Urtheil nicht. 2) Ebenfalls verloren sind die 10 Bücher Stromata des Origenes, worin er, wie Hieronymus (Ep. 83) sagt, die Stromata des Clemens nachahmend, die Lehren des Christenthums und der Philosophen miteinander verglich. Im sechsten Buche befand sich eine Erörterung über die Nothlüge, an eine Stelle Plato's sich anschließend, das zehnte aber enthielt Scholien, vornehmlich zum Galaterbriefe. Die noch vorhandenen Fragmente sammelte De la Rue (I. 37 sqq.). Die Hoffnung Redepenning's, durch Dr. Kunst Excerpte aus diesen Stromaten aus einer mittelalterlichen Handschrift des Escurials zu erhalten, wurde durch Kunst's Tod vereitelt. 3) Daß Origenes ein Werk adversus omnes haereses geschrieben habe, sagen Pamphilus und Eusebius, dasjenige aber, das jetzt noch diesen Titel führt, ist unächt. Ganz unbestritten sind dagegen ächt 4) die 8 Bücher gegen Celsus. Schon während der Verfolgung des Marc Aurel hatte Celsus, ein sehr gelehrter und durch viele Reisen gebildeter Heide, seine *λόγος ἀληθής* gegen die Christen geschrieben. Das hohe Ansehen, worin dieses Werk bei den Heiden stand, veranlaßte den Ambrosius, seinen Freund Origenes dringend zur Abfassung einer Gegenschrift aufzufordern, und so entstanden 60 Jahre nach Celsus, die 8 Bücher *κατὰ Κέλσου* (bei de la Rue, T. I). Origenes nennt Anfangs den Celsus einen epicuräischen Philosophen, bemerkte aber im Verlaufe, daß man bei ihm vielfach auch platonische Ansichten finde, und wurde dadurch in seinem Urtheile schwankend. Wahrscheinlich hat er ihn mit einem andern Celsus, welcher Epicuräer war, und wovon Origenes gehört hatte, verwechselt, der wahre Celsus aber gehörte unzweifelhaft zu jenen eclectischen Platonikern, welche die Periode des systematischen Neuplatonismus (s. d. A.) vorbereiteten. Das Werk des Celsus selbst ist bis auf die Fragmente bei Origenes untergegangen (eine Zusammenstellung derselben gibt die Dissertation von Jachmann, de Celso philos. 1836); es war darum schwer, den Grundriß und Plan des Celsus'schen Werkes aufzufinden, und es gelang dieß erst Bindemann in seiner oben schon citirten Abhandlung bei Illgen (1842, Hft. 2). Hienach theilte Celsus, nach mehreren einleitenden Bemerkungen, seine Schrift in zwei Hälften, deren erste einen Juden redend einführt, zum Beweise, daß selbst bei Anerkennung des jüdischen Messiasglaubens das Christenthum unhaltbar sei und der jüdischen Messiasidee nicht entspreche; die zweite Hälfte aber sollte die Unzulässigkeit der Messiasidee selbst, und so den völligen Ungrund des Christenthums aufdecken. Origenes nun bekämpft die einzelnen Einwürfe und Anklagen des Gegners und entwickelt dessen Entstellungen gegenüber dem wahren Sinn der christlichen Lehre, Alles mit großer Mäßigung, obgleich Celsus selbst sehr heftig gewesen war. Von jeher galt dieß Werk des Origenes für die vollständigste und beste der alten Apologien,

und Eusebius fand in ihr die ganze Schönheit des Christenthums und eine völlige Entwaffnung aller Gegner desselben. Und wenn auch Origenes manche Vorwürfe des Gegners überging, auch mitunter schwache Gründe vorbringt, so gehört doch Vieles in diesem Werke zu dem Besten, was Origenes geschrieben hat, und wenn man diese Bestandtheile in's Auge faßt, darf man sagen, es sei dasselbe ein goldenes und nie genug gepriesenes Buch. Es ist eine reiche apologetische Waffensammlung und zugleich eine Fundgrube wichtiger dogmatischer Erörterungen (Redep. II. 131—156). Eine treffliche teutsche Uebersetzung mit sehr gelehrten Noten gab Mosheim (1745) in einem Quartbande. 5) Das dogmatische Hauptwerk des Origenes sind seine vier Bücher περὶ ἀρχῶν oder de principiis (de la Rue, T. I), noch in Alexandrien, vor seiner Vertreibung geschrieben (Euseb. VI. 24). Er stellt dabei die allgemeine Kirchenlehre oder Glaubensregel voran, und sucht nun auf dieser Grundlage ein wissenschaftliches Lehrgebäude durch Hilfe der philosophischen Speculation aufzuführen. In der Regel wird zuerst das Dogma selbst, welches erörtert werden soll, angegeben. Daran schließen sich Vernunftgründe und die Vertheidigung des Dogmas gegen manche Einwendungen; die Beweise aus der Schrift aber pflegen den Schluß zu bilden. Der vorherrschende Bestandtheil des Ganzen ist philosophische Speculation, und es ist dieses Werk als der erste Versuch einer wissenschaftlichen Dogmatik zu erachten. Doch fehlen darin manche Dogmen, namentlich von dem Versöhnungstode Christi und den Sacramenten, überhaupt jene Dogmen, welche den Kämpfen und der Entwicklung seiner Zeit etwas ferne lagen. Das Werk zerfällt in vier Bücher, und diese handeln 1) von dem Göttlichen, von Gottes Wesen, von der Trinität und dem Geisterreiche, sofern es aus Gott stammt; das zweite von der Welt, ihrem Ursprung, ihren Geschöpfen und dem Wirken Gottes in der Welt und zum Heil der Welt; das dritte von dem Menschen, als sittlich freiem Wesen, und von dem Verhältniß der Gnade zur Freiheit: das vierte von der hl. Schrift und ihrer Auslegung. Uebrigens fehlt dem Ganzen eine strenge logische Ordnung. Ohne Zweifel hatte das Werk eine höhere Bestimmung, als bloß Leitfaden zu katechetischen Vorträgen zu sein; warum es aber περὶ ἀρχῶν betitelt wurde, ist strittig. Nicht Wenige verstehen unter ἀρχαὶ die Realprincipien aller Dinge (so z. B. Thomasius und Baur); Andere aber, besonders Redepenning (I. 395) übersetzte ἀρχαὶ mit „Grundlehren", und beziehen den Ausdruck auf die Glaubensregel, welche Origenes vorangestellt und zu commentiren versucht habe, wie er denn auch selber in seinem Commentar zu Johannes (Tom. I. 17. 19) unter ἀρχὴ einen Grundartikel, den Hauptsatz einer Wissenschaft verstand. — Im Origenistenstreite hat Rufin, wahrscheinlich nur um die Orthodoxie seines Helden zu vertheidigen, darüber geklagt, daß diese Schrift des Origenes frühzeitig von Häretikern verfälscht worden sei. Er berief sich dabei auf ähnliche Klagen des Origenes selber. Aber letzterer spricht nur von der Verfälschung der Acten einer Disputation, keineswegs aber von περὶ ἀρχῶν, und die alten Apologeten des Origenes, Pamphilus und Eusebius, haben von einer solchen Verfälschung nichts gewußt. Dagegen hat sich Rufin selbst in seiner lateinischen Uebersetzung von περὶ ἀρχῶν (v. J. 397) solche Fälschungen zu Schuld kommen lassen und zwar in favorem Origenis. Als Hieronymus diese Uebersetzung zu Gesicht bekam, gerieth er in heftigen Unwillen, und verfaßte nun eine eigene treue Uebersetzung, die jedoch bis auf wenige Bruchstücke untergegangen ist. Dasselbe Schicksal hatte aber auch der griechische Text selber, und auch von ihm sind nur mehr Fragmente, namentlich in den Philocalien des Basilius aufbewahrt, zu uns gekommen. Wir sind darum jetzt großentheils bloß an die Uebersetzung Rufin's gewiesen, und es ist deßhalb die Frage sehr wichtig, wie weit hier der Urtext verändert sei. Hieronymus sagt darüber: paucis de Filio et Spiritu s. commutatis, quae apertam blasphemiam praeferebant, habe Rufin alles Andere belassen (Ep. 94 ad Avit.), und es ist dieß auch (daß Rufin nur wenige Veränderungen gemacht habe) das Wahrscheinlichere, obgleich Rufin

selbst andeuten will, er habe mehr, und zwar alle dogmatisch anstößigen Stellen geändert. Letzteres ist ohnehin nicht wahr, denn die περὶ ἀρχῶν enthalten noch vieles Häretische. Mit Hilfe a) der griechischen Fragmente von περὶ ἀρχῶν aber, b) mit Benützung der Reste der hieronymischen Uebersetzung, und c) durch stete Vergleichung des Rufin'schen Textes mit andern Schriften und dogmatischen Aeußerungen des Origenes (auch spätern, denn er änderte seine theologischen Grundansichten nicht) ist es möglich, die Veränderungen, welche Rufin machte, großentheils zu entdecken und den alten Inhalt der περὶ ἀρχῶν wieder herzustellen. Den besten Versuch dieser Art lieferte der schon oft genannte Redepenning in seiner besondern Ausgabe des Werkes περὶ ἀρχῶν (Lips. 1836); einen andern machte Schnitzer in seiner teutschen Uebersetzung des Werkes περὶ ἀρχῶν, unter dem Titel: Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Ein Wiederherstellungsversuch. Stuttgart 1835. III. Ascetische Schriften hinterließ uns Origenes zwei; 1) die Ermahnung zum Martyrthum (εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος) an Ambrosius, wovon schon oben in der Lebensbeschreibung des Origenes die Rede war, und 2) vom Gebete, περὶ εὐχῆς, auch für Ambrosius, und auf dessen Bitte geschrieben. Beide Werke finden sich im ersten Theile der De la Rue'schen Ausgabe, beide sind bald nach der Vertreibung des Origenes aus Alexandrien verfaßt, und beide ergänzen sich gegenseitig so, daß sie mit einander beinahe vollständig die Lehre von der Aneignung des Heils enthalten. Die Schrift vom Gebete insbesondere aber, die ziemlich groß ist, zerfällt in zwei Theile, wovon der erste vom Gebete überhaupt, seinem Wesen, seiner Nothwendigkeit und der rechten Art desselben handelt, und die Frage, wer angebetet werden müsse, dahin bestimmt: „Gott der Vater allein, aber immer durch den Sohn." Die zweite Hälfte jener Schrift aber gibt eine Auslegung des Vaterunsers. IV. Briefe. Endlich haben wir von Origenes noch zwei Briefe: 1) einen an Julius Africanus über die deuterocanonischen Zusätze im Buche Daniel (Geschichte der Susanna), und eine zweite an Gregorius Thaumaturgus, eine Ermunterung zum Studium der theologischen Wissenschaften. Von andern Briefen des Origenes sind nur drei Fragmente auf uns gekommen (de la Rue, I. p. 3 sqq.). — Der Erste, der sich um die Herausgabe der Werke des Origenes bedeutende Verdienste erwarb, war Daniel Huetius, Bischof von Avranches, der die griechisch-exegetischen Schriften mit lateinischer Uebersetzung im J. 1668 und 1679 in zwei Foliobänden herausgab (Origenis in SS. Scripturas Commentaria) und eine sehr gelehrte Monographie über Origenes unter dem Titel Origeniana voranstellte. Vollständig dagegen gab der Mauriner Charles de la Rue in den Jahren 1733 ff. zu Paris die Werke des Origenes in 4 Foliobänden heraus, wovon den vierten sein Neffe Vincent de la Rue besorgte. Dieß Werk enthält zugleich auch die noch vorhandenen Theile der Apologie des Pamphilus für Origenes, den Panegyricus des Gregorius Thaumaturgus auf Origenes, die Origeniana von Huetius u. A.; auch die dem Origenes fälschlich zugeschriebenen Werke. Einen Nachdruck davon (aber ohne Noten und Accente) besorgte Oberthür in Würzburg 1780 ff. in Octavformat. Eine neue Ausgabe, in klein Octav, besorgt seit 1837 Lommatzsch in Berlin, und es sind davon 25 Bändchen erschienen, welche alle Werke des Origenes, auch die Apologie des Pamphilus, den Panegyricus des Gregorius Thaumaturgus, die Origeniana von Huetius und die Philocalien, jedoch noch keine Register und Indices enthalten. Die Ausgabe ist mit viel Sorgfalt und kritischem Sinne bearbeitet, aber ohne Benützung von Handschriften. Auch fehlt bei den griechischen Büchern die lateinische Uebersetzung. — **Dogmatisches System des Origines.** A. Einleitendes. Origenes war der Erste, der die Idee einer christlichen Glaubenswissenschaft klar aussprach und zugleich auch durchzuführen suchte. Dabei ging er von der Ueberzeugung aus, daß das Christenthum die absolute Wahrheit sei und sein Zweck die sittliche Umgestaltung und die Zurückführung der sündhaften Welt zu Gott. Alle unsere Kenntniß Gottes aber, sagt er,

kommt von Gott selbst, denn die menschliche Natur ist für sich durchaus nicht im Stande, Gott zu suchen und richtig zu erkennen, ohne die Hilfe von Oben. Es gibt aber zwei Offenbarungen, eine primitive, namentlich im Gewissen, und eine positive. Durch die erste gelangten auch manche Heiden zur partiellen Erkenntniß (σπέρματα) der Wahrheit, und außerdem entlehnten sie Manches aus dem A. T. In Folge dieser Ansicht fand Origenes zuviel Verwandtschaft zwischen dem Inhalt der hellenischen Philosophie und der Lehre des Christenthums, so daß letzteres fast nur mehr seine sittlich umgestaltende Kraft vor der erstern voraus hatte. Wie Clemens unterscheidet auch Origenes eine ψιλὴ πίστις und eine höhere Erkenntniß, welche theils γνῶσις oder ἐπιστήμη, theils in höchster Stufe das Schauen Gottes, die σοφία oder θεωρία sei. Die ψιλὴ πίστις sei ein Fürwahrhalten ohne Gründe, aber von Gott unmittelbar in dem Herzen gewirkt, und sittliches Leben erzeugend. Aber die christliche Offenbarung ist nicht bloß Sache der ψιλὴ πίστις, vielmehr ist der christliche Glaubensinhalt so beschaffen, daß er der Forschung einen noch reichern Stoff darbietet, als die Philosophie. Er ist, als die Offenbarung der absoluten Vernunft, durchaus vernünftig, und kann daher auch in's Wissen aufgenommen, und nach der Weise der hellenischen Dialectik vernunftgemäß erhärtet, entwickelt und dargestellt werden. Die Wissenschaft bildet nämlich aus den einzelnen Sätzen der Kirchenlehre ein Ganzes, und ergänzt die Zwischenglieder durch Exegese und eigene Speculation. Gerade durch diese vermeintliche Ergänzung aber hat Origenes viel Falsches, nämlich die neuplatonischen Lehren über das Absolute, den νοῦς, die Ideenwelt, die Präexistenz und den Fall der Seelen, über das Wesen und die Entstehung der endlichen materiellen Welt und die Rückkehr des Endlichen in's Absolute, in sein System der christlichen Lehre, namentlich in dem Werke περὶ ἀρχῶν, hineingebracht. B. Lehre von Gott I. Vater. Die Grundidee des ganzen Systems ist die Idee von Gott als dem absolut Seienden. Es ist das reine, absolute Sein, durchaus einfach, ohne alle Prädicate, und darum seinem innern Wesen nach für den Menschen unbegreiflich, und nur aus seinen Werken, besonders aus seinem Sohne erkennbar. Er ist der Inbegriff aller Realität, und Alles existirt nur, indem es an seinem Sein participirt. Dieses sein Sein geht durch Alles hindurch, mittelst des Sohnes. Der Seiende ist aber auch der Gute, und der Grund alles Guten in den Geschöpfen. In Beziehung auf die sittliche Verschiedenheit der Geschöpfe ist er der Gerechte. Die göttlichen Vollkommenheiten sind übrigens nichts Todtes und Müßiges; sie sind immer wirksam, und daher die Nothwendigkeit einer ewigen Offenbarung. Gott ist ewig Vater und ewig Herr; daher ist der Sohn ewig und die Welt ewig. II. Sohn. Weil sich, wie gesagt, das Absolute manifestiren muß, geht Gott aus seiner absoluten Einheit hervor und läßt die Fülle des göttlichen Lebens und Seins, die er in sich schließt, sich entfalten, läßt seine Gedanken oder Anschauungen (welche nicht, wie die menschlichen bloß abstracte Vorstellungen, sondern höchst reale, wesenhafte und schöpferische Gedanken sind) sich objectiviren, und in einem vollkommenen Gleichbild seiner selbst, im Sohne, zum selbstständigen persönlichen Dasein sich gestalten. Der Sohn ist also nicht bloß das ausgesprochene Wort (schon Clemens, der Lehrer des Origenes, hatte die Annahme eines λόγος προφορικὸς und ἐνδιάθετος verworfen), auch nicht bloß eine Eigenschaft des Vaters (beide Bezeichnungen gefährden seine Wesenheit und Persönlichkeit), sondern er ist die übersinnliche, lebendige Hypostase der göttlichen Gedanken, der Inbegriff der Ideen, ἰδέα ἰδεῶν, die selbstständige persönliche Weisheit oder der λόγος Gottes, und damit zugleich das Ebenbild, der Gesammtabglanz der Herrlichkeit Gottes. Der Act, vermöge dessen der Vater den Sohn hervorbringt, heißt Zeugung, und dieser Act ist nothwendig ein ewiger, weil Gott außer aller Zeit ist (οὐκ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν) und ἀεὶ γεννᾶται ὑπὸ τοῦ πατρός, d. h. die Zeugung ist eine fortdauernde ewige Wirkung des Vaters. Das Ausgehen des Sohnes aus dem Vater ist aber kein Gebären (γέννησις) und keine προβολὴ aus dem Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας),

so daß das Wesen des Vaters dadurch vermindert oder überhaupt theilbar wäre. Der Vater ist die ἀρχὴ (Princip) des Sohnes; der Sohn ist aber auch ἀρχή, nämlich aller andern Wesen. Der Sohn ist gezeugt von dem Vater, nicht durch Naturnothwendigkeit, sondern seine Zeugung ist ein Act des allmächtigen Willens, und insofern ist der Sohn ein Gewordenes (γεννητὸς, κτίσμα); aber er ist nicht wie ein Geschöpf, denn andererseits ist er ungeschaffen, Gott aus Gott, göttlicher Natur und göttlichen Wesens, nicht aus Nichts. Der Sohn ist das Medium, durch das sich das göttliche Sein, Licht und Leben weiter entwickelt. Er läßt die θεότης, die er vom Vater empfangen hat, weiter von sich ausströmen, theilt sein göttliches Sein Andern mit, und so entsteht eine Reihe intelligibler Wesen, die durch ihn der Gottheit theilhaftig sind, d. h. höhere Geister. Vater und Sohn sind Eins, und doch ist ein persönlicher Unterschied vorhanden. Die Einheit beider ist nicht numerisch, sondern eine rein geistige, Identität der Substanz, der θεότης, der Macht, der Wirksamkeit. Aus dem Begriff der Zeugung folgt auch die Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Der ungezeugte Urgrund steht über dem Gezeugten. Letzterer ist δεύτερος θεός. (Origenes lehrt also einen Subordinatianismus nicht dem Wesen der Gottheit nach, wie die Arianer, sondern eine Subordination der Entstehung, der ἀρχή, nach). Der Sohn steht auf gleicher Stufe mit den Geschöpfen, sofern er wie sie, sein Sein aus dem göttlichen Urprincipe erhält; aber er unterscheidet sich von ihnen dadurch, α) daß er sein Sein unmittelbar aus der Urquelle hat, sie aber erst durch den Sohn; β) er ist gezeugt und deßhalb aus Natur Sohn; sie dagegen sind Söhne Gottes bloß durch Gnade; γ) seine göttliche Natur ist wesentliches, selbstständiges, unverlierbares Eigenthum. — In dem Verhältniß des Sohnes zum Vater ist auch seine Anbetung begründet. Direct anzubeten ist nur der Höchste, der Vater; aber jedes Gebet muß durch den Sohn an den Vater gerichtet werden, weil er der Mittler ist. Das Wesen des Sohnes ist kein anderes, als das eine göttliche Sein, aber dieses nicht mehr in der absoluten Einheit wie beim Vater, sondern es ist zu einer Vielheit von Beziehungen entfaltet. Der Logos enthält alle Ideen, die in der Welt realisirt sind, er ist also, wie Plato sagt, die intelligible Welt; er wohnt auch in allen vernünftigen Wesen, in verschiedenem Grade; er ist das Vernünftige in ihnen. Die absolute Vernunft und die endliche sind also im Wesen eins; aber jene ist das Princip, diese dagegen abgeleitet, jene ist in der Totalität, diese nur eine pars, eine Modification; jene existirt persönlich, letztere ist nicht persönlich. Der Logos ist die Wahrheit, die absolute, eine. Aber insofern andere Wesen am Logos Theil nehmen, kommt es auch in ihnen zur Wahrheit und zur Erkenntniß. Schon vor seiner zeitlichen Erscheinung ließ er sich geistiger Weise zu den Menschen herab und wirkte fortwährend zum Heil der gefallenen Welt. Das alte Gesetz ist durch ihn gegeben, die Propheten durch ihn erleuchtet. Auch was die Heiden an Wahrheit besaßen, hatten sie von ihm. Der Logos setzt uns in Stand, das Geistige zu sehen und zum unmittelbaren Anschauen Gottes aufzusteigen. Zu dieser höchsten Höhe führt er uns, indem er uns von einer Geisterstufe zur andern hindurchführt, Mensch, Engel, Erzengel ꝛc. Diese Stufenreihe macht er selbst mit; den Menschen erscheint er als Mensch, den Engeln als Engel. III. Der hl. Geist ist eine Hypostase; das erste und vorzüglichste unter allen von dem Vater durch den Sohn hervorgebrachten Wesen. Der Sohn ertheilt ihm sein Sein und seine Beschaffenheit, und zwar von Ewigkeit her. Der Geist ist also dem Sohn subordinirt. Das Wesen des Geistes ist, daß er der Inbegriff und die Substanz der göttlichen Gnadengaben ist. Seine Wirksamkeit erstreckt sich nur auf die Heiligen, während die des Sohnes auf alle Vernunftwesen, die des Vaters aber auf Alles sich erstreckt. (Man sieht, die Trinitätslehre des Origenes ist zwar nicht arianisch, vgl. Möhler, Patrol. I. 534 ff. u. Tübg. Quartalschrift 1851, Hft. II. S. 179. 182; aber auch nicht ächt nicenisch, wie Bullus, Cappenberg, de trinitate Origenis, Monast. 1838 u. A. zu zeigen versuchten.)

C. Lehre von der Welt. I. Die ursprüngliche Welt. Die Welt ist nothwendige Offenbarung Gottes und daher selbst ewig und nothwendig. Gott mußte die Welt schaffen, weil er nicht müßig sein kann, das Organ aber, wodurch Gott seine Schöpfermacht offenbart, ist der Sohn. In dem Gewordenen drückt sich zugleich die göttliche Allmacht vollständig aus. Gott schuf durch seinen Sohn so viele Wesen, als er zu umfassen und zu regieren vermochte. Diese sichtbare Welt ist allerdings, wie die Schrift sagt, in der Zeit geworden; aber vor ihr waren schon andere Welten, eine übersinnliche, körperlose Welt, von der Schrift Himmel genannt. Sie besteht aus vernünftigen Wesen, die von Ewigkeit her aus Gott hervorgegangen, durch Gemeinschaft mit ihm selbst göttlicher Art sind. Da sie aber ihre Göttlichkeit nicht von Natur aus, sondern nur durch Gnade haben (dieß ist ihre Creatürlichkeit und Endlichkeit), so ist bei ihnen Abfall möglich, indem sie als Geschöpfe freie Selbstbestimmung haben. Weil sie aber doch an der göttlichen Natur participiren, so sind sie unvergänglich. Nach dem Vorbilde dieser anfänglichen Welt ist die sichtbare geschaffen. II. Die Sinnenwelt. Ein großer Theil der anfänglichen Geister trat (weil frei) durch eine freie Willensthat (über die wir jedoch nichts Näheres wissen) aus der Gemeinschaft mit Gott heraus, und wandte sich mehr oder weniger dem Bösen zu. Dadurch entstand sittliche Verschiedenheit unter den Geistern (anfangs waren alle gleich gut). Der Gerechte muß sie nun auch verschieden behandeln, und schuf nun die materielle Welt zur Strafe der Abgefallenen, schloß diese in hylische Leiber ein. Die Hauptclassen, die auf diese Weise unter den vernünftigen Wesen entstehen, sind: Engel, Menschen, Teufel. Vielleicht sinken einzelne Menschenseelen so tief, daß sie zur Strafe in Thierkörper eingekerkert werden (aber die Lehre von der Seelenwanderung verwirft Origenes). Der Grundstoff, aus dem diese sichtbare Welt gebildet wurde, ist die Materie; sie ist nach Form und Wesen von Gott aus Nichts hervorgebracht, zeitlich. III. Die Weltordnung. Wie sich in der Weltschöpfung die göttliche Gerechtigkeit offenbart, so in der Weltordnung die göttliche Güte. Sie richtet die sinnliche Welt zu einem Läuterungsort für die Abgefallenen ein. Das Ziel aller Entwicklung ist, daß alle Geister wieder zur Gemeinschaft mit Gott zurückkehren (Wiederbringung *ἀποκατάστασις πάντων*), und dahin lenkt die göttliche Güte und Weisheit Alles. Aber wie kam das Böse in die Welt? Der Grund des Bösen liegt nicht in Gott, nicht in der menschlichen Vernunft, nicht in der Materie, sondern: der Teufel (früher einer der höchsten Geister) ist aus eigener Freiheit von Gott abgefallen und verleitete die übrigen Geschöpfe zum Abfall. Gott läßt das Böse zu; aber der Erfolg steht in seiner Hand, so daß auch das Böse zur Förderung seines Weltplans dienen muß. IV. Engel und Dämonen. Je nachdem die anfänglichen Geister mehr oder weniger in Gemeinschaft mit Gott blieben, darnach bildeten sich verschiedene Stufen der Engel: 1) Götter, die wohl ganz in der ursprünglichen Gemeinschaft blieben, 2) Erzengel und Gestirne, Thronen und Gewalten, 3) die Engel, die ihren Wirkungskreis auf Erden haben (Schutzengel 2c.). Die ganze Schöpfung ist von wohlthätigen Geistern erfüllt. Den Gegensatz bilden die Dämonen, die Engel Satans, die Götter der Heiden. Ihr Aufenthalt ist der dichtere Luftkreis, der die Erde umströmt. Sie nähren sich von Opferdampf, senken sich in die Leiber unzüchtiger Menschen und Thiere, bewirken Landplagen 2c. Einst aber müssen sich alle bekehren. V. Der Mensch ist nach dem Ebenbild (*εἰκὼν*) Gottes geschaffen. Das bezieht sich nicht auf den Leib, sondern nur auf den innern Menschen, den Geist, wie er vor dem Falle war, und wie er wieder werden wird, durch Christus restituirt. Dieser künftige Zustand ist jedoch eine noch höhere Stufe sittlicher Vollkommenheit als die erste, und wird nicht durch *εἰκών*, sondern durch *ὁμοίωσις* bezeichnet. Das Bild Gottes ist der Logos, und diesem ähnlich ist die Vernunft, die Seele. Durch den Satan verleitet fielen viele Geister, und in Folge davon entstand die Menschheit (s. oben). Die gefallenen Geister wurden jetzt in die sichtbare Welt herabgestoßen und in ma-

terielle Leiber eingeschlossen. Die Genesis erzählt dieß in einer Allegorie, ihr Adam ist nicht als ein Einzelwesen zu fassen, sondern als Repräsentant der ganzen Classe jener gefallenen, nun eingekörperten Geister. Die Leiber sind verschieden je nach dem früheren sittlichen Zustand des Individuums. Der Leib an sich ist todt, wird belebt durch die ψυχὴ, sie sitzt im Blut, ist eine mehr materielle Substanz, die physische Lebenskraft. Sie erzeugt das niedere Bewußtsein, das auch die Thiere haben. Sie besitzt das Vermögen, vermittelst der Sinne Bilder und Vorstellungen von Außen her in sich aufzunehmen; diese bringen dann den Impuls zur bestimmten Thätigkeit hervor, und daraus erfolgt die That. Sie erregt die sinnlichen Triebe, Affecte und Leidenschaften. Aber der Mensch hat noch ein höheres Vermögen, eine vernünftige Seele (λογικὴ ψυχὴ, λόγος, πνεῦμα). Es ist dieß die in den Geistern schon vor ihrem Falle gewesene Vernunft, eine Participirung am Logos, ursprünglich bei allen gleich, jetzt aber graduell verschieden, je nach dem Grade ihres Abfalls von Gott. Auch jetzt noch, im gefallenen Zustande, vermag diese Vernunft das Göttliche bis auf einen gewissen Grad zu erkennen, was jedoch mehr ein Erinnern an das früher Vernommene und Geschaute, als ein Erlernen ist. Auch jetzt vernimmt sie die Stimme des Logos im innern Gesetz. Aufgabe des Menschen ist nun, die Vernunft in sich zur Herrschaft kommen zu lassen, und durch sie das Fleisch zu besiegen, dann wird er pneumatisch; folgt er aber der niedern Seele und ihren Trieben, so psychisch; folgt er der groben Lust des Fleisches, so sarkisch. Der Mensch ist erlösungsbedürftig, denn a) durch den Abfall von der absoluten Vernunft (Gott) schloß sich das Auge des Geistes, die Vernunft wurde verdunkelt; b) durch den Abfall vom absoluten Leben ist der Mensch des wahren Lebens verlustig gegangen; c) dem Satan verfallen. Diese Erlösung kann also nur durch einen Stärkern, als der Satan ist, bewirkt werden, durch den Sohn Gottes. Allein die Menschheit kann ihn nicht in seiner Herrlichkeit fassen, darum muß er Menschengestalt annehmen, wie er Engelsgestalt annehmen muß, um die Engel zu reinigen. D. Lehre von der Erlösung. I. Die Menschwerdung des Logos. Indem sich der Logos aus Liebe zu den Menschen herabließ, nahm er die vollständige menschliche Natur an. Dabei wurde die göttliche Natur des Logos nicht aus ihrer wesentlichen Einheit mit dem Vater losgerissen, auch ist keine Trennung im Wesen des Sohnes entstanden, als ob er halb beim Vater, halb auf Erden gewesen, noch viel weniger ist der Logos durch sein Inwohnen in der menschlichen Natur zu den Schwachheiten derselben herabgezogen worden. Die menschliche Natur Christi besteht aus Leib und Seele; seine Seele ist jeder andern vernünftigen Seele völlig gleich, aller rein menschlichen Empfindungen und Gefühle fähig und mit der uns Allen gemeinsamen Schwachheit des Fleisches behaftet, nur mit dem Unterschied, daß dieses bei Christus unter der fortwährenden Herrschaft des Geistes stand. Gleich den übrigen Seelen kam auch die Seele Christi aus den Regionen der obern Welt herab, verband sich bei der Geburt mit einem materiellen Leib, und entwickelte sich analog dem allgemeinen Bildungsgange der menschlichen Natur. Beide Naturen, die göttliche und menschliche, sind nach der Menschwerdung nicht mehr getrennt, sondern zur innigsten Einheit verschmolzen und vermischt (ἀνακεκραμμένον, Origenes wählte hier einen falschen Ausdruck, aber seine eigene Meinung war nicht eigentlich monophysitisch), indem die vernünftige Seele Christi fortwährend mit dem Logos in der innigsten Verbindung, und darum auch zur Sünde unfähig war. Wegen dieser engen Verbindung wird in der hl. Schrift die göttliche Natur mit menschlichen Prädicaten, und die menschliche mit göttlichen bezeichnet (communicatio idiomatum). Die Seele Jesu ist das Vermittelnde zwischen dem Logos und dem menschlichen Leibe. Sie kann einerseits wegen ihrer Logos-Natur den Logos, andererseits den Leib annehmen. So entsteht der Gottmensch. Der Leib Christi ist wie der unsrige, seiner Natur nach, nur nicht behaftet mit der Befleckung der menschlichen Geburt. Er ist übernatürlich erzeugt durch den hl. Geist im Leibe der Jungfrau. Durch die Verbindung

mit dem Logos wurde der Leib Christi verklärt, das Grobe, Sterbliche verschwand, himmlische Schönheit und Majestät, zugleich auch flüssige, veränderliche Form entstand. Während des irdischen Lebens blieb jedoch diese Herrlichkeit des Leibes Christi verhüllt, seine Gestalt war unscheinbar. Nur in einzelnen Momenten, z. B. auf Tabor, strahlte die Herrlichkeit des Leibes Christi hervor. Ebenso nach der Auferstehung. Bei der Himmelfahrt aber gingen Leib und Seele Christi in das Wesen der Gottheit über, so daß der Erlöser jetzt ganz Gott ist. II. Die Erlösungsthätigkeit Christi. Christus hat in seiner Person Gottheit und Menschheit wieder vereint, und durch die ganze Art und Weise seiner irdischen Erscheinung und Wirksamkeit es auch Andern möglich gemacht, diese Vereinigung in ihnen selbst zu vollziehen. Die einzelnen Momente seiner Erlösungsthätigkeit sind: 1) seine Lehre, 2) seine Wunder, 3) sein vorbildliches Leben, 4) sein Leiden und Tod, 5) seine fortgesetzte Thätigkeit im Himmel. Von besonderer Wichtigkeit im Erlösungswerke ist sein Tod, durch ihn hat er a) die Erlösung bewirkt, sofern uns sein Tod aus der Gewalt Satans loskaufte, b) er hat auch die Versöhnung = Vergebung der Sünden, bewirkt, sofern er ein Opfer ist, c) und hat die Reinigung bewirkt, sofern er uns die Kraft verleiht, die Sünde selbst zu vernichten. Aber nicht bloß für die Menschen, für die ganze erlösungsbedürftige Welt, auch für die Engel, ist Christus das Opfer geworden. III. Die Heilsordnung. Der erlösenden Thätigkeit Christi muß der Mensch entgegenkommen, Christi Verdienste ergreifen und seiner Leitung sich hingeben, und dieß thut zunächst der Glaube. Er entsteht, indem uns Christus die verfinsterten Augen des Geistes öffnet, und das Herz zur Annahme der göttlichen Wahrheit und zum Gehorsam gegen dieselbe bereitet. Er ist also eine Gnadengabe. Er wirkt Vergebung der Sünden und Gemeinschaft mit Christus, und damit Erneuerung des Menschen. Der Gläubige wird Christo ähnlich, den er im Glauben in sich aufnimmt. Der Glaube hat verschiedene Grade und muß fortschreiten a) nach der Seite des Erkennens (ψιλὴ πίστις, γνῶσις, σοφία) und b) des Lebens. In letzterer Beziehung ist das Ringen nach der sittlichen Vollkommenheit ein fortwährender Kampf gegen das eigene Fleisch und die bösen Geister. Aber wie ist der Mensch diesem Kampfe gewachsen? a) Das Vermögen zum Wollen und Wirken, d. h. die Kraft zum Guten kommt von Gott. b) Die Entscheidung für das Gute liegt auf Seite des Menschen, c) zum Vollbringen aber bedarf er des göttlichen Beistands, und dieser ist die Wirksamkeit des hl. Geistes. IV. Das Ende. Mit dem Tode des Leibes stirbt die Seele nicht, sondern erhält sogleich ihren Lohn für ihr Verhalten auf Erden. Die Guten erheben sich in die Regionen, wo die reinen und ätherischen Körper wohnen; der feinere Leib, der in dem groben schon verborgen war, entwickelt sich jetzt zu einem dem neuen Orte angemessenen. Der Ort, an den die Heiligen unmittelbar nach dem Tode versetzt werden, befindet sich noch auf dieser Erde, ist ein Erziehungsort, das Paradies; denn der Zustand, in dem sie sterben, ist niemals so vollkommen, daß sie bereits für den Genuß der höchsten Seligkeit reif wären. Es bedarf daher noch der Läuterung und des Lernens. Von da kommen die Seelen in's Luftreich, lernen auch hier wieder, und steigen so durch einen Himmelsraum in den andern, endlich in's Himmelreich. Jetzt haben sie volle Erkenntniß (θεωρία), sind gottähnlich. Die Gottlosen dagegen kommen nach dem Tode nicht in die höheren Regionen, sie verweilen oft noch einige Tage lang bei den Gräbern, und werden darauf der Strafe überliefert. Auch diese Strafen haben den Zweck der Besserung, und sind darum nicht ewig. Bei der Auferstehung steht der Leib auf, mit Ablegung der Verweslichkeit und Sterblichkeit. Dieselbe Gestalt wird wieder hergestellt, aber nicht derselbe körperliche Stoff. Es ist jener feinere Leib, wovon oben die Rede war, welcher aufersteht. Auch die Gottlosen erhalten solche Leiber, aber dunkle und häßliche. Was die Bibel vom Weltgericht sagt, ist weder buchstäblich noch örtlich zu fassen; es bezeichnet vielmehr die innere Offenbarung Christi in den Seelen der Menschen, wodurch ihr Gewissen erweckt und

Alles an's Licht gebracht wird. — Ist endlich alles Böse vertilgt, und Alles gereinigt, dann ist die Wiederbringung aller Dinge. Alle Körperlichkeit wird jetzt vernichtet, auch die verklärten Körper; Gott ist Alles in Allem und der individuelle Geist sieht nichts mehr anderes, als Gott, faßt in sich nichts mehr anderes, als Gott. Doch ist neuer Abfall möglich, und dann eine neue materielle Welt nöthig. (Auszug aus der trefflichen Monographie über Origenes von Thomasius, Prof. in Erlangen, 1837. Vgl. auch Möhlers Patrol. I, 527—568, besonders über die Sacramentenlehre des Orig. S. 554 ff.) [Hefele.]

Origenistenstreit. Wie wir im vorigen Artikel sahen, wurde Origenes schon während seiner Lebzeiten falscher Lehren bezüchtigt, und namentlich scheint seine Verurtheilung zu Alexandrien wenigstens theilweise aus diesem Grunde erfolgt zu sein. Gewisser ist, daß einige Decennien nach seinem Tode der Bischof Methodius von Tyrus (früher von Olympus in Lycien, † als Martyr i. J. 311), in mehreren Schriften gegen die Irrthümer des Origenes auftrat, namentlich weil er lehre: 1) die Seelen seien früher im Himmel gewesen (Präexistenz) und von da in die Körper herabgestoßen worden, und 2) nicht der materielle Leib des Menschen werde auferstehen, sondern ein anderer. Außerdem bekämpfte Methodius (s. d. A.) auch noch manche exegetische Deutungen des Origenes; von seinen Werken aber sind, außer dem Dialog convivium decem virginum, nur Fragmente auf uns gekommen (bei Galland. Bibl. vet. Patr. T. III.). — Dagegen fand Origenes auch viele Verehrer, namentlich in Alexandrien, wo nicht nur schon bei seinen Lebzeiten zwei seiner Schüler, Heraclas und Dionys d. Gr., Bischöfe wurden, sondern auch nachmals die berühmten Priester und Katechetenlehrer Theognostus und Pierius zu seinen entschiedenen Anhängern gehörten. Letzteren insbesondere nannte man den zweiten Origenes. Ein Schüler des Pierius aber war der gelehrte Priester Pamphilus von Cäsarea in Palästina, der nicht nur alle Werke des Origenes in Abschriften besaß, theils eigenhändig abschrieb und namentlich seinen Septuagintatext verbreitete, sondern auch eine besondere Schutzschrift für den großen Mann in fünf Büchern verfaßte, wozu Eusebius, der Kirchenhistoriker, später noch ein sechstes hinzufügte. Leider ist jedoch auch dieses Werk verloren gegangen, und nur noch vom ersten Buche eine lateinische Uebersetzung Rufin's vorhanden (abgedruckt im vierten Bande der Opp. Origenis von de la Rue). Neue Angriffe auf Origenes veranlaßte der arianische Kampf, indem einerseits die Arianer selbst mit Vorliebe sich auf Origenes beriefen, als ob auch er ihre Logoslehre gehabt habe; andererseits aber auch manche Orthodoxe in Origenes den Urvater des Arianismus erblicken wollten. So namentlich Marcell von Ancyra (in seinem verlornen Buche gegen Asterius), wogegen der genannte Eusebius um's Jahr 336 den großen Alexandriner vertheidigte (contra Marcell. lib. II., abgedruckt in den Ausgaben der Demonstr. evang. des Eusebius von Montacutius und Morelli). Pachomius aber, der Stifter des Klosterlebens, soll seinen Mönchen die Bücher des Origenes genommen und sie in's Wasser geworfen haben. Anders urtheilt jedoch der hl. Athanasius, der zwar auch einige Lehren des Origenes (z. B. daß die Menschenseelen gefallene Engel seien) bestritt, aber gerade den Arianern gegenüber lobend hervorhob, daß auch Origenes die ewige Zeugung des Logos gelehrt habe; in andern Puncten aber ihn entschuldigte (de decret. Synodi Nic. c. 27). Aehnlich ehrenvoll urtheilte auch Basilius und Gregor von Nazianz über die Schriften des Origenes, indem sie sogar Auszüge daraus fertigten, die Philocalien (vollständig edirt von Tarin 1618 u. 1624 und Spencer 1638 u. 1677 in Verbindung mit dem Werk des Origenes contra Celsum, neuestens von Lommatzsch im 25sten Bande seiner Ausgabe des Origenes; die Mauriner dagegen haben in ihrer Ausgabe der Opp. Origenis die einzelnen Stücke der Philocalien je dem betreffenden Buche des Origenes zugetheilt). Wie sehr übrigens die Meinung über Origenes schwankte, zeigen andere Zeitgenossen der großen Cappadozier, namentlich Epiphanius, der schon

in seinem ersten großen Werke, ἀγκυρωτὸς, um's J. 374 verfaßt, die allegorische Auslegung der Schöpfungsgeschichte durch Origenes und dessen Lehre von der Auferstehung (ein feinerer in dem materiellen bereits eingeschlossener Leib werde auferstehen) heftig tadelte. Sofort bestritt Epiphanius in seinem Werke gegen die Ketzer, 375 verfaßt, in haer. 63 die sog. Origenier, mit dem Beifügen, er wisse nicht, ob sie von Origenes herrühren. Augenscheinlich aber waren dieß Gnostiker, welche die Ehe verwarfen, aber Unzucht aller Art übten, und mit Origenes nicht das Geringste gemein hatten. In dem folgenden Abschnitte sodann (haer. 64) handelt Epiphanius ex professo von den Irrlehren des Origenes selber, dessen Ketzerei, wie er sagt, bei den vornehmsten Mönchen und Einsiedlern Aegyptens sich festgesetzt habe und sehr schlimm sei. Er gibt sodann ein Verzeichniß der Irrthümer des Origenes, nämlich: 1) er lehre: „der Sohn erkenne den Vater nicht, und der hl. Geist nicht den Sohn." 2) Er leite den Sohn zwar aus dem Wesen des Vaters her, erkläre ihn aber doch für geschaffen und geworden, und daß er nur aus Gnade den Namen Sohn trage (eine unrichtige Anklage, wie aus der Darstellung der Lehre des Origenes im vorigen Artikel erhellt). 3) Er lehre, daß die menschlichen Seelen vor den Körpern vorhanden und früher höhere Geister waren, zur Strafe in Leiber eingeschlossen. 4) Er lehre, Adam habe das göttliche Ebenbild verloren (nur theilweise wahr, s. oben). 5) Er verstümmle die Lehre von der Auferstehung und verwandle 6) Alles, z. B. das Paradies, in Allegorien. — Stand bisher die Waagschale zwischen den Gegnern und Vertheidigern des Origenes ziemlich im Gleichgewicht, so sollte sich dieß jetzt zum Nachtheile des Origenes ändern, und die Controverse heftiger werden, und zwar zunächst in Palästina. Seit mehreren Jahren lebten hier Hieronymus und Rufinus zusammen als Freunde und Asceten; Rufin in Jerusalem, Hieronymus in Bethlehem. Beide waren früher große Verehrer des Origenes gewesen, Hieronymus insbesondere hatte sich alle Bücher des Origenes zu verschaffen gesucht, mehrere davon (exegetische) selbst in's Lateinische übersetzt und sich nach Origenes zum Exegeten gebildet. Ja noch um's Jahr 390 äußerte er sich in einem Briefe an Paula, Demetrius und Andere hätten den Origenes verfolgt, nicht wegen der Neuheit seiner Lehren, sondern „weil sie den Ruhm seiner Beredtsamkeit und Wissenschaft nicht ertragen konnten, und wenn er sprach, Alle für stumm gehalten wurden" (Ep. 29. ed. Mart.). Ueberhaupt zählten damals Palästina und besonders Jerusalem viele Verehrer des Origenes, vor Allen den Bischof Johannes von Jerusalem selber. Aber um's J. 392 kam ein gewisser, sonst unbekannter Aterbius aus Aegypten nach Jerusalem und beschuldigte den Rufin und Hieronymus mit Heftigkeit einer übergroßen Verehrung des Origenes. Rufin gab ihm keine Antwort, Hieronymus aber fand für gut, die dogmatischen Irrthümer des Origenes, die er bei aller Verehrung doch nicht hatte übersehen können, zuzugestehen. Bald darauf machte ihm auch Vigilantius, der ebenfalls nach Palästina gekommen war, den Vorwurf des Origenismus, und Hieronymus erklärte nun seine Stellung zu Origenes sehr schön in den Worten: er läugne nicht, daß Origenes in mehreren Puncten irrig gelehrt habe, aber man müsse sein Gutes annehmen, ohne seinen schlimmen Meinungen beizutreten (Ep. 36). Um dieselbe Zeit, J. 394, kam endlich auch der bereits hochbetagte Epiphanius (s. d. A.) nach Jerusalem, wie es scheint, gerade zu dem Zwecke, um dem Fortschritte des Origenismus Einhalt zu thun. Er nahm seine Wohnung bei Bischof Johannes und behandelte auch den Rufinus auf sehr freundliche Weise. Als er aber in der heil. Grabkirche gegen den Origenismus predigte, wurde er von Bischof Johannes und seinen Freunden nicht nur durch Geberden verhöhnt, sondern Johannes ließ ihm auch durch den Archidiacon sagen, er solle von solchen Dingen nicht mehr weiter reden, und hielt nun selbst eine heftige Predigt gegen die Anthropomorphiten. So nannte man nämlich die Gegner des Origenes im Allgemeinen, weil in der That manche von ihnen in Opposition gegen die allegorische Exegese des Origenes, die anthro-

pomorphistischen Ausdrücke der Bibel buchstäblich faßten, dem Menschen auch seinem Leibe nach die Ebenbildlichkeit Gottes, und damit der Gottheit körperliche oder quasikörperliche Glieder und Gestalt zuschrieben. Bischof Johannes wandte dabei seine Blicke nach Epiphanius, so daß Jedermann sehen konnte, wen er meine. Als er aber geendet, nahm Epiphanius nochmal das Wort und sprach: „was mein Bruder gegen die Ketzerei der Anthropomorphiten gesagt hat, ist gut und richtig, auch ich verdamme sie; aber es ist billig, daß wir ebenso die verkehrten Lehrsätze des Origenes verdammen.“ Die Zuhörer fühlten die Anspielung, und lachten, wie Hieronymus erzählt (Ep. 38), allgemein über Johannes. Epiphanius begab sich darauf von Jerusalem nach Eleutheropolis (seiner Heimath, in Palästina), ermahnte aber zugleich die Mönche von Bethlehem, wo Hieronymus wohnte, sie sollten fortan keine Kirchengemeinschaft mehr mit Bischof Johannes unterhalten, so lange er nicht in Betreff seines Glaubens genügende Erklärung gegeben habe. Die Mönche und Hieronymus brachen auch jetzt in der That allen Verkehr mit Bischof Johannes ab (während Rufin auf Seite des Letztern blieb), und Epiphanius weihete nun für sie zu Eleutheropolis, damit sie auch während dieser Trennung Gottesdienst haben könnten, einen Bruder des Hieronymus, Paulinianus, obgleich sich letzterer weigerte, und es ein Eingriff in eine fremde Diöcese war, zum Priester (es war zwar auch Hieronymus Priester, aber er verrichtete durchaus keine priesterlichen Functionen mehr). Epiphanius aber vertheidigte sofort das Geschehene in einem auch lateinisch erhaltenen Briefe an Bischof Johannes (Epiph. Opp. ed. Petav. T. II. p. 312), worin er diesen abermals, und zwar freundlich, vor den Irrthümern des Origenes warnt und dieselben auf's Neue aufzählt. Namentlich trägt er dießmal die früher ausgelassenen Puncte nach, daß nach Origenes auch der Teufel sich einst noch bekehre und selig werde (s. die Lehre des Origenes im vorausgehenden Artikel). Nach kurzer Zeit (um's J. 396) mischte sich auch der Patriarch Theophilus von Alexandrien in die Sache und schickte einen Vertrauten, den Priester Isidor, nach Jerusalem, um die Streitigkeiten beizulegen. Allein Isidor stellte sich entschieden auf die Seite der Origenisten, und Theophilus selbst richtete um diese Zeit ein Schreiben an den Papst (Siricius), worin er den Epiphanius des Anthropomorphismus beschuldigte. Bischof Johannes von Jerusalem aber hatte in einem Briefe an Theophilus sowohl den Hieronymus als den Epiphanius heftig angegriffen, so daß jetzt Ersterer zu ihrer gemeinsamen Vertheidigung seine Epistola (38) ad Pammachium adversus haereses Johannis verfaßte (Frühjahr 397). Darauf reiste Patriarch Theophilus selbst nach Palästina, und es kam jetzt in der That, im J. 397, eine Aussöhnung der dortigen Parteien zu Stande, so daß Hieronymus und seine Freunde wieder in die Kirchengemeinschaft mit Bischof Johannes zurücktraten. — Bald darauf begab sich Rufin nach Rom, übersetzte hier auf die Bitten eines Freundes, des Mönches Macarius, die Apologie des Pamphilus für Origenes (wovon noch das erste Buch erhalten ist), und hängte einen Epilogus an de adulteratione librorum Origenis, des Inhalts: die heterodox lautenden Stellen bei Origenes seien sämmtlich Interpolationen oder Textverfälschungen von Seite der Ketzer. Gleich darauf verfaßte er ebenfalls für Macarius seine bekannte lateinische Uebersetzung des Werkes περὶ ἀρχῶν, und veränderte hier nicht nur willkürlich manche Stellen zu Gunsten des Origenes, sondern suchte in der Vorrede die Sache nicht ohne Perfidie so darzustellen, als ob auch Hieronymus ein absoluter Verehrer des Origenes wäre, mit dem Beifügen, daß auch Hieronymus schon viele Bücher des Origenes übersetzt und die heterodox lautenden Stellen ebenfalls geändert habe. Auch habe Hieronymus den Origenes den größten Mann nach den Aposteln genannt. — Kaum war diese Uebersetzung, früher als Rufin wünschte, verbreitet, so erregte sie großes Aufsehen, und in Rom selbst entstanden zwei Parteien, eine für, und eine gegen Rufin, welche letztere ihm Ausbreitung des Origenismus zur Schuld legte. So namentlich die hl. Marcella, die Freundin des Hieronymus. Zugleich schickten Pammachius und Ocea-

nus, zwei Freunde des Hieronymus, diesem eine Abschrift der Rufin'schen Arbeit nach Palästina, mit der Bitte, er selbst möge eine treuere Uebersetzung fertigen. Er entsprach diesem Wunsche (aber seine Version ist verloren), und erklärte zugleich brieflich (Ep. 41): er sei nie Origenist gewesen, habe in seinen Schriften (stets) die Irrthümer des Origenes bekämpft, Origenes aber sei eigentlich schon auf der Nicäner Synode implicite anathematisirt, als Quelle des Arianismus. Zugleich verbat er sich von Rufin (Ep. 42) für die Zukunft ähnliche zweideutige Lobsprüche, wie die in der besagten Vorrede gespendeten. Uebrigens glaubte sich jetzt auch der Papst Anastasius, der bisher, wie er selbst sagt, von Origenes keine Notiz genommen hatte, im J. 399, um die Sache annehmen zu müssen, und citirte den Rufin, der in seine Heimath Aquileja abgereist war, nach Rom. Rufin kam nicht, entschuldigte aber sein Nichterscheinen und vertheidigte seine Rechtgläubigkeit in seiner Apologia pro fide sua ad Anastasium. Ob sich der Papst damit in Betreff Rufin's beruhigte, oder ihn mit dem Banne belegte, ist zweifelhaft, gewiß ist dagegen, daß er den Origenes als einen Ketzer anathematisirte, und daß andere Bischöfe ihm hierin beitraten (Baron. ad ann. 400. n. 33—35). Auch verbot jetzt ein Gesetz des Kaisers Honorius das Lesen der Schriften des Origenes (Schröckh, X, 194. Baron. ad ann. 402. n. 29). Unterdessen veröffentlichte Rufin um's J. 401 zu Rom eine Schutzschrift gegen die Vorwürfe, welche ihm Hieronymus (in s. Epist. ad Pammach.) gemacht hätte. Sie führt den Titel Apologia (unrichtig Invectivarum in D. Hieron. libri II) und ist in zwei Bücher getheilt, wovon das zweite sehr gehässig ein schlimmes Licht auf Hieronymus werfen will. Letzterer antwortete sogleich in seiner Apologia adv. Rufinum in zwei Büchern, Rufin aber replicirte in einem derben, jetzt verlornen Briefe, worin er sich sogar Drohungen, wie es scheint mit dem weltlichen Gerichte, erlaubte und den Hieronymus des Eidbruchs bezüchtigte, weil er sein früheres Gelöbniß, keine heidnischen Bücher mehr zu lesen, später gebrochen habe. Hieronymus schrieb darauf sein drittes Buch adv. Rufinum (im J. 401 oder 402), worin er in sehr ansprechender Weise seinem ehemaligen Freunde zuruft: „welch' eine Erbauung für die Zuhörer, daß zwei alte Männer mit einander wegen der Ketzer streiten, zumal da beide für Rechtgläubige gehalten sein wollen! Laßt uns einander die Hände geben und die Gemüther vereinigen!“ Aber als Friedensbedingung verlangt Hieronymus das Anathem über die Irrthümer des Origenes. Ob Rufin diese neue Schrift gesehen und beantwortet habe, ist unbekannt, auch weiß man überhaupt nicht, daß er weiter am Origenistenkampfe Theil nahm († 410), daß er aber seine Irrthümer widerrufen habe, ist sehr zweifelhaft, zumal ihn Hieronymus, noch nach seinem Tode, mit Schmähworten verfolgte (Ep. 94). — Während dessen war ein zweiter Origenistenstreit in Aegypten ausgebrochen, der sich bis nach Constantinopel verzweigte und zum Sturze des hl. Chrysostomus wesentlich beitrug. Wie wir oben sahen, war der Patriarch Theophilus von Alexandrien ein ziemlich starker Verehrer des Origenes und ein Gegner der Anthropomorphiten, so daß er selbst den Epiphanius zu Rom als Anthropomorphiten verklagte. Auch gehörten die intimen Freunde des Patriarchen zur origenistischen Partei, insbesondere der schon obengenannte Priester Isidorus, den er als Friedensvermittler nach Palästina geschickt hatte, und vor allen die vier sogenannten langen Brüder (s. d. Art.) Dioscur, Ammonius, Euthymius und Eusebius, gelehrte nitrische Mönche, welche Theophilus in seine Nähe gezogen und mit besonderem Vertrauen beehrt hatte. Den Dioscur weihete er sogar zum Bischof von Klein-Hermopolis, zwei andere zu Priestern, und nur der älteste, Ammonius, weigerte sich (aus Demuth) beharrlich, eine hl. Weihe zu empfangen. Im Gegensatze gegen diese origenistische Richtung, welcher meistens die gebildeten Mönche zugethan waren, zählte aber auch der Anthropomorphismus sehr viele Anhänger in Aegypten, namentlich gerade auch unter den Mönchen der nitrischen Wüste, und Patriarch Theophilus fand darum für nöthig, in seinem Osterbriefe vom J. 399 die Ketzerei

der Anthropomorphiten ausführlich zu bekämpfen. Dieser Schritt kostete ihm beinahe das Leben, indem ein großer Haufe anthropomorphitischer Mönche nach Alexandrien zog und ihn mit dem Tode bedrohte, wenn er nicht widerrufe. Er gab ihnen nach, erklärte, daß er die Schriften des Origenes verwerfe, und war auch in der That von jetzt an selbst ein Vertheidiger des Anthropomorphismus und heftiger Feind der Origenisten. Es ist kaum zu glauben, daß jener gewaltsame Ueberfall allein schon solche Aenderung habe hervorbringen können; vielmehr ist wahrscheinlich, daß die kurz zuvor (aus andern Gründen) eingetretene bittere Entzweiung zwischen ihm und seinen genannten Freunden, großen Einfluß darauf gehabt habe. Er ging jetzt so weit, daß er nun die übrigen Mönche vor den langen Brüdern warnte, den Anthropomorphismus feierlich vertheidigte und auf einer Synode zu Alexandrien im J. 400 die Lehrsätze des Origenes und deren Anhänger, namentlich die langen Brüder, mit Ausnahme Dioscur's, mit dem Anatheme belegte. Auch reiste er selbst in die nitrische Wüste, um den Origenismus dort zu ersticken, und zwang, von der weltlichen Gewalt unterstützt, die langen Brüder und ihre Anhänger zu fliehen. Ungefähr 300 begaben sich nach Palästina, weil er sie aber auch hier noch verfolgte, flohen die langen Brüder, Isidorus und Andere, zusammen 50 nach Constantinopel (J. 401), wo der hl. Chrysostomus sie zwar liebreich aufnahm und unterstützte, sie aber doch nicht, weil von ihrem Bischofe gebannt, zum Abendmahl zuließ, wohl aber Fürbitte für sie bei Theophilus einlegte. Letzterer weigerte sich jedoch ihnen zu verzeihen, schickte vielmehr Bevollmächtigte, um sie anzuklagen, nach Constantinopel, und war mit Chrysostomus unzufrieden, zumal er, freilich irrig, vernommen hatte, jener habe die Mönche förmlich zur Kirchengemeinschaft zugelassen. Zugleich benützte jetzt Theophilus jede Gelegenheit, namentlich die Osterbriefe der Jahre 401, 402 und 404, um gegen Origenes zu eifern, und verband sich mit Hieronymus und andern Gleichgesinnten, um in allen Provinzen ein Anathem gegen Origenes zu erwirken. Es gelang ihm dieß auch in der That an manchen Orten. Daß Papst Anastasius ein solches aussprach, haben wir schon oben gesehen; das Gleiche thaten auch Bischof Simplicianus von Mailand, Chromatius von Aquileja und eine ganze Synode zu Jerusalem (Hieron. Opp. ed. Valarsi. T. I. p. 549. Mansi, III, 989). Aehnlich eine Synode auf Cypern und eine zu Alexandrien. Weil aber die nach Constantinopel geflohenen Mönche schwere Klagen gegen Theophilus bis zu den Ohren des Kaisers brachten, verlangte dieser, Theophilus müsse selbst nach Constantinopel kommen und sich vor Chrysostomus gegen die Anklagen rechtfertigen; die Kläger aber wurden einstweilen in Haft genommen, bis ihr Gegner erscheine und es sich zeige, ob sie ihn verläumdet hätten oder nicht. Theophilus verzögerte jetzt seine Reise nach Constantinopel recht absichtlich und beredete den schon neunzigjährigen übereifrigen Epiphanius, daß er voraus gehe und den Feldzug gegen die Origenisten in Constantinopel eröffne. Dieß geschah (Winter d. J. 402). Chrysostomus schickte dem Epiphanius gleich bei dessen Ankunft seine Geistlichkeit entgegen; aber dieser wollte gar nicht in Kirchengemeinschaft mit ihm treten, bevor er die langen Brüder vertreibe und das Anathem über Origenes unterschreibe. Chrysostomus erwiederte: „die künftige Synode solle darüber entscheiden.“ Epiphanius aber suchte nun die übrigen in Constantinopel eben anwesenden Bischöfe von Chrysostomus ab auf seine Seite zu bringen und wollte gegen diesen sogar öffentlich predigen. Doch Chrysostomus ließ ihm vorstellen, wie leichtlich das Volk ihn dafür mißhandeln könnte, und Epiphanius stand jetzt nicht nur von seinem Vorhaben ab, sondern versöhnte sich sogar mit den langen Brüdern, erklärte, daß er gegen sie aufgehetzt worden sei, und schiffte sich sogleich wieder nach Cypern ein, starb aber noch auf der See im J. 403. Bald darauf kam Theophilus selbst nach Constantinopel, wußte aber hier, von der Kaiserin unterstützt, die Sache so zu wenden, daß jetzt Chrysostomus als Angeklagter vor der Synode ad Quercum (J. 403) stehen mußte, und unter Anderem auch der Parteilichkeit für die Origenisten angeklagt, abgesetzt wurde (vgl.

den Art. Chrysostomus). Dieser Sieg über einen alten Gegner ließ den Theophilus seines Feldzugs gegen die Origenisten ganz vergessen, ja er söhnte sich sogar mit den langen Brüdern wieder aus, und der Origenistenstreit ruhte von da fast anderthalb Jahrhunderte lang; aber es erstarkte auch immer mehr die Ueberzeugung von dem häretischen Charakter mancher Lehren des Origenes. So setzte z. B. Leo d. Gr. (Ep. 35. p. 881. T. I. ed. Ball.) voraus, daß Origenes wegen seiner Lehre von der Präexistenz der Seelen mit Recht anathematisirt worden sei, und eine römische Synode vom J. 496 tadelte den Eusebius, weil er (mit Pamphilus) eine Apologie des Origenes geschrieben habe. Doch fügt sie bei, manche Bücher des Letztern seien zu lesen. Um's Jahr 520 aber brach in Palästina ein neuer Origenistenstreit aus. Vier Mönche der neuen Laura (Kloster), Nonnus an ihrer Spitze, waren eifrige Origenisten, und wurden deßhalb von ihrem Abte Agapetus vertrieben. Sein Nachfolger Mamas setzte sie wieder ein; allein im J. 530 kam der hl. Sabas, das Oberhaupt der palästinensischen Mönche, persönlich nach Constantinopel und verlangte vom Kaiser Justinian Vertreibung der Origenisten. Bevor jedoch Letzterer einen Schritt that, starb Sabas schon im J. 531, und der Origenismus breitete sich nun unter den palästinensischen Mönchen immer mehr aus, namentlich durch die beiden gelehrten Mönche Domitian u. Theodor Askidas. Zugleich gewannen beide die Gunst des Kaisers so sehr, daß er sie um's J. 537 zu bischöflichen Stühlen beförderte. Domitian wurde Bischof von Ancyra in Galatien, Theodor aber Erzbischof von Cäsarea in Cappadocien; auch hielten sich beide vielfach am kaiserlichen Hoflager auf. Von ihnen unterstützt erhielten die Origenisten die Oberhand in den Lauren (s. d. A.) und verjagten daraus ihre Gegner, die sog. Sabaiten. Allein nicht bloß der Patriarch Ephräm von Antiochien nahm sich der letzteren an, sondern selbst Kaiser Justinian erließ jetzt auf Zurathen des Patriarchen Mennas von Constantinopel und des päpstlichen Apocrisiars Pelagius, jenes berühmte an Mennas gerichtete Edict (zwischen 538—545), worin er die Irrlehren des Origenes aufzählte (Subordinatianismus, Präexistenz, Wiederbringung, Mehrheit der Welten), viele Aeußerungen orthodoxer Väter gegenüberstellte, Auszüge aus dem Werke περὶ ἀρχῶν zur Erhärtung seiner Beschuldigungen mittheilte und erklärte, Origenes sei schlimmer, als alle andern Ketzer, und endlich dessen Irrlehren in neun Anathematismen zusammenfaßte, die allgemein angenommen werden sollten. Zugleich forderte er den Mennas auf, alle in der Hauptstadt anwesenden Bischöfe und Aebte zu einer Synode (an welche er noch besonders schrieb) zu versammeln und von ihnen allen das Anathem über Origenes aussprechen zu lassen. Die Urkunde darüber aber solle er allen andern Bischöfen zur Unterschrift zuschicken, und es solle künftig Niemand zum Bischofe geweiht werden, wenn er nicht zuvor unter andern Ketzern dem Origenes und seinen Irrlehren Anathem gesprochen habe (abgedruckt bei Harduin, III, 243 sqq. Mansi, IX, 487 sqq.). Wie der Kaiser selbst beifügt, habe er das Gleiche auch an die vier andern Patriarchen (Rom, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) erlassen, und daß diese sämmtlich das Edict annahmen, bezeugen mehrere Alte (Schröckh, XVIII, 47). Mennas aber hielt alsbald (wahrscheinlich 540 oder 541) die gewünschte Synode, welche nun in 15 Anathematismen ebenso viele Sätze des Origenes censurirte (Harduin, III, p. 283 sqq.). Da jedoch Cyrill von Scythopolis und Evagrius (zwei alte Schriftsteller) die Angabe aufstellen, die fünfte allgemeine Synode v. J. 553 habe den Origenes verdammt, so wurden die genannten 15 Anathematismen schon frühe, selbst von der 7ten allgemeinen Synode (Harduin, IV, 454), auch von Theodor von Jerusalem (ibid. p. 147) dem fünften allgemeinen Concil zugeschrieben, was jedoch um so weniger Wahrscheinlichkeit hat, als drei Päpste jener Zeit, Vigilius, Pelagius II. und Gregor d. Gr., der genannten allgemeinen Synode nur die Verurtheilung der drei Capitel, nicht aber des Origenes zuschreiben, und die Acten der fünften Synode von einer Untersuchung und Verurtheilung des Origenes gänz-

lich schweigen (in can. XI. ist der Name des Origenes wohl nur interpolirt). Protestantische und katholische Auctoritäten (z. B. Walch, Ketzerhist. Bd. VIII, S. 281 ff., Döllinger, Lehrb. d. Kircheng. I., 156. 158) sind darum der Ansicht, die fraglichen Anathematismen seien nur irrig der fünften allgemeinen Synode zugeschrieben worden. Uebrigens wußte der schlaue Theodor Askidas, welcher ebenfalls das erwähnte kaiserliche Edict gegen Origenes, um nicht aus der Gunst zu fallen, mit Domitian unterschrieben hatte, die Aufmerksamkeit des Kaisers durch Anfachung des Dreicapitelstreites (s. d. A.) von den Origenisten wieder abzulenken, und von ihm beschützt, wurden diese in Palästina sogar wieder herrschend. Allein nach dem Tode des Nonnus im J. 546 zerfielen sie untereinander selbst in Protoktisten, welche die präexistirende (menschliche) Seele Christi gleichsam vergötterten und von den Gegnern deßhalb Tetraditen genannt wurden (als ob sie die menschliche Seele Christi als vierte göttliche Person betrachteten) und Isochristoi, welche lehrten, daß endlich alle Seelen Christo gleich würden. Letztere besetzten sogar den Patriarchenstuhl mit ihrem Anhänger Macarius. Aus Furcht, von ihnen erdrückt zu werden, vereinigten sich jetzt die Protoktisten mit der orthodoxen Kirche und gaben die Präexistenzlehre auf; der Kaiser Justinian aber vertrieb den Macarius und vergab den Patriarchalstuhl an den katholischen Eustachius. Die Lauren wurden von den Origenisten gereinigt, und alle Bischöfe, bis auf einen, Alexander von Abyla, unterschrieben das justinianische Edict. Von da an verschwand der Origenismus als Partei; das Andenken an den großen Mann aber ist geblieben. Vergl. Walch, Ketzerhistorie, Bd. VII, S. 363 ff. Bd. VIII, S. 282 ff. [Hefele.]

Orlandini, Nicolaus, Jesuit, geboren zu Florenz 1556, Rector des Jesuitencollegiums zu Nola und gestorben 1606 zu Rom, ist der rühmlich bekannte Verfasser einer „historia Societatis Jesu“ (Rom 1615 fol., Cöln 1615, Rom 1620), welche sich durch classisches Latein auszeichnet, aus zuverlässigen Quellen geschöpft und bei aller Liebe des Authors für seinen Orden mit Wahrheitsliebe und historischer Treue geschrieben ist. Orlandini's Geschichte wurde, ebenfalls in ausgezeichnetem lateinischen Style, fortgesetzt von Franz Sacchini, Professor der Rhetorik und Secretär des Ordensgenerals Vitelleschi, gestorben zu Rom 1625, und von dem Jesuiten Joseph Jouvency, geboren zu Paris 1643, gestorben zu Rom 1719, welcher die Geschichte bis auf das J. 1616 führte und seinen Vorgängern in Classicität der Schreibart nicht nachstund. Sacchini's Fortsetzung mit den Additionen von Possinus besteht aus vier, Jouvency's aus einem Folioband (Rom 1710). Außerdem verfaßten diese drei gelehrten Jesuiten noch andere Schriften, Orlandini das Leben des Peter Faber (s. Art. Faber), Sacchini eine treffliche „paraenesis ad magistros“ und Juvency einen Tractat „de arte discendi et docendi. (Nach Jouvency setzte der Jesuit Jul. Cäsar Cordara die Geschichte seines Ordens bis zum J. 1625 fort, Rom 1750.) Des Zusammenhanges wegen möge hier noch des berühmten italienischen Jesuiten Daniel Bartoli gedacht sein, welcher 1608 zu Ferrara geboren wurde und zu Rom 1685 starb. Ein angesehener Professor der Rhetorik und Prediger und ein von seinen Landsleuten wegen seines italienischen Styles gefeierter Schriftsteller, verfaßte er unter andern vielen Schriften verschiedenen Inhaltes eine Geschichte seines Ordens in sechs Foliobänden, Rom 1650 bis 1673, übersetzt von Giannini in's Lateinische. Ein Seitenstück zur allgemeinen Geschichte des Ordens bildet die „bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu“. Den Anfang mit diesem Werke machte einer der ersten Schüler des hl. Ignatius, der Spanier Petrus Ribadeneira († 1611), welcher auch noch verschiedene andere Schriften verfaßte, Blüthen aus dem Leben der Heiligen, Leben der hl. Ignaz, Franz Borgia, Lainez und Salmeron, einen Tractat über das englische Schisma. Ribadeneira's Bibliothek erschien zu Antwerpen 1608, Lyon 1609, Antwerpen 1613 vermehrt von dem gelehrten Jesuiten Andreas Schott (geb. zu Antwerpen 1552, † daselbst 1629), s. d. Art. Schott. Nach diesen Anfängen edirte der Jesuit

Philipp Alegambe (geb. 1592 zu Brüssel, † 1652 zu Rom) die erwähnte Bibliothek auf eine ihres Namens würdige Weise (Antwerpen 1643). Dieses Werk, vermehrt und fortgesetzt von Nathanael Sotwel († 1676) und von dem letztern bis auf das Jahr 1673 fortgeführt (Rom 1676), wurde leider nachher nicht mehr fortgesetzt, indem der mit der Fortsetzung beauftragte französische Jesuit Oudin (Franz, † 1752, nicht zu verwechseln mit Casimir Oudin) unter der Arbeit starb und die sodann erfolgte Aufhebung des Ordens allen Fortsetzungen ein Ende machte. Zu wünschen wäre es, die Jesuiten möchten jetzt nach ihrer Wiederherstellung mit demselben Eifer, womit sie gegenwärtig wieder an den Acten der Heiligen arbeiten, die Fortsetzung der Bibliothek übernehmen. [Schrödl.]

Orlando di Lasso, s. Musik.

Orleans, die Jungfrau von, Jeanne d'Arc (Johanna von Arc), ward geboren zu Domremy, einem kleinen Dörfchen Frankreichs zwischen Neufchateau und Vaucouleurs an den Grenzen von Champagne, Burgund und Lothringen, wo das Geburtshaus der Jungfrau noch steht. Ihre Eltern waren Jacob von Arc und Isabella Romée, arme schlichte und fromme Landleute. Die Angaben über das Jahr der Geburt Johanna's schwanken zwischen 1410, 11 und 12; letztere Jahreszahl scheint die richtigere zu sein. Drei Brüder und eine Schwester hatte Johanna. Ihre reine, fromme Jugend bezeugten Hohe und Niedere, wie auch die Liebe ihrer Zeitgenossen und manche Neckerei ihrer Gespielinnen wegen ihrer Frömmigkeit. Wöchentlich machte sie einen Bittgang zu einer kleinen Waldcapelle, die Einsiedelei unserer lieben Frau von Berment genannt. Nicht weit davon entfernt stand eine alte Buche, die wohl den Druidendienst noch gesehen haben mochte, der Schönmai oder Feenbaum vom Volke genannt. Am Sonntag Lätare feierte das Volk von Domremy ein fröhliches ländliches Fest, an welchem Johanna auch Theil nahm. In die stille, reine, gläubige Jugend der Jungfrau fiel eine für Frankreich unheilvolle Zeit, welche auch die Einwohner von Domremy nahe berührte. König Heinrich V. von England machte nämlich alte englische Ansprüche auf die französische Krone geltend, fiel 1415 in Frankreich ein, drang siegreich vor, so daß Philipp der Gute, Herzog von Burgund, ein enges Bündniß 1419 mit ihm schloß. Nach Heinrichs V. Tod (1422) wurde für seinen einjährigen Sohn Heinrich VI. der Herzog von Bedford, Reichsverweser von Frankreich, dessen König Carl VI. in burgundischer Gefangenschaft starb und dem Dauphin blieben zuletzt von seinem ganzen Reiche nur noch die Länder südlich von der Loire, zu deren Eroberung Lord Talbot 1428 auszog und den Anfang mit der Belagerung von Orleans machte. Dieses Unglück ihres Vaterlandes, der Schmerz des Volkes, sowie mehrfache Erscheinungen des Erzengels Michael, noch öfter aber der heiligen Catharina und Margaretha, bestimmten die Jungfrau zu dem Entschlusse, die Stadt Orleans zu entsetzen und dem Dauphin Carl zur Krönung in Rheims zu verhelfen. Aber noch waren Schwierigkeiten aller Art im Wege. Johanna hatte Niemand, dem sie sich vertrauen, den sie um Rath fragen konnte; vor einer burgundischen Rotte mußte sie mit ihren Eltern und Nachbarn nach Neufchateau fliehen, nach ihrer Rückkehr nach Domremy gab ein junger Bursche, um sie zur Ehe zu nöthigen, vor, er habe ein Eheversprechen von ihr, was die Eltern unterstützten, um sie von ihrem Vorhaben, in den Krieg zu ziehen, abzubringen. Endlich brachte sie ihren Oheim dahin, daß er zu Hauptmann Baudricourt in Vaucouleurs ging und ihm Johanna's Entschluß, Frankreich zu retten, mittheilte. Dieser aber gab dem Oheim den Rath, das Mädchen mit ein paar Ohrfeigen von seiner Narrheit zu heilen. Johanna trat selber vor den Hauptmann; aber dieser ging so lange nicht auf ihre Bitten ein, bis er ein Schreiben vom König erhalten hatte. Am 13. Februar 1429 bestieg Johanna ein Roß und mitten durch die Feinde, wie sie vorhergesagt hatte, führte sie Gott sammt ihren Begleitern, ihrem dritten Bruder Peter, zwei Edelleuten und deren zwei Knechten,

sammt einem Boten und Knappen des Königs, nach einem Ritte von eilf Tagen glücklich nach Fierbois, sechs Stunden von Chinon, wo sich Carl aufhielt. Dieser war unschlüssig und der Hof ungläubig; endlich ließ er sie nach Chinon kommen, mischte sich aber einfach gekleidet unter seine Hofleute und verläugnete sich, als die Jungfrau ihn sogleich erkannte. Aber unbeirrt sprach diese: Im Namen Gottes, Ihr seid der König und kein Anderer. Nun sprach sie ihren Auftrag aus, Frankreich zu retten und den König in Rheims krönen zu lassen. Auch entdeckte sie dem Könige in geheimer Unterredung ein Geheimniß, das Niemand als nur er und Gott wissen konnte. Abgeordnete der bedrängten Stadt Orleans gingen getröstet heim und das Volk daselbst faßte wieder Muth. Noch hatte aber die Jungfrau in Poitiers ein schweres Verhör vor einer großen Versammlung von Priestern und Gelehrten unter Vorsitz des Erzbischofs von Rheims zu bestehen, das sie zum Erstaunen Aller bestand. Außerdem zog Carl verständige Männer und Frauen zu Rath, ließ die Jungfrau strenge beobachten und prüfen und sich Gutachten ausstellen. Endlich willigte der König in ihr Vorhaben, Orleans zu entsetzen, ein, und die Jungfrau bezeichnete ein in der Kirche der hl. Catharina von Fierbois bei dem Altare vergrabenes Schwert, das man richtig so fand, wie sie es beschrieben hatte, mit welchem sie auszog, nebst einem Banner, das sie aus weißem Linnen mit Lilien übersät und dem Bilde des Erlösers, zu Gerichte sitzend über dem Regenbogen und die Weltkugel in den Händen haltend, so fertigen ließ, wie die hl. Catharina und Margaretha es ihr gezeigt hatten. Zur Rechten und Linken des Heilandes knieen zwei Engel, von denen der eine eine Lilie, der andere das Wappen Frankreichs hielt; auf der Seite standen die Worte: J e s u s M a r i a. Sie sagte ihre Verwundung vor Orleans voraus. Am 21. April brach sie mit ihrem Banner von Tours nach Blois auf, von wo aus sie die Engländer schriftlich aufforderte, aus Frankreich abzuziehen. Es erfolgte keine Antwort und am 30. April stand sie mit ihren Leuten vor Orleans. Nach vielen Schwierigkeiten, welche die Jungfrau mit dem Feldherrn der Franzosen zu bestehen hatte, kam es zum Kampfe mit den Engländern und Johanna erstürmte nach dreistündigem Kampfe die erste Schanze. Von einem Siege zum andern riß sie die Franzosen mit sich fort, nicht entmuthigt durch einen gefährlichen Pfeilschuß, Lord Talbot wurde geschlagen und gefangen, eine Stadt nach der andern fiel den Franzosen in die Hände und endlich ließ sich der zaghafte Carl zum Zuge nach Rheims von Johanna bereden. Die Bürger entschieden sich für ihren König und die burgundische Besatzung zog ab, nachdem die Erstürmung von Jaygeau und der glänzende Sieg von Patay bekannt worden waren. Am 17. Juli 1429 ward Carl VII. in Rheims gekrönt; mit ihrem Banner stand Johanna in der Nähe seines Thrones und nun hielt sie ihre Sendung für vollbracht und bat demüthig, der König möchte sie nun wieder nach Haus entlassen. Der König und seine Räthe gaben das nicht zu und von da an wendet sich ihr Schicksal seinem düsteren Ausgange sichtbar zu. Sie mußte den König auf seinem Zuge gegen Paris begleiten. Am 8. September 1429 griff Johanna Paris an; der Kampf dauerte den ganzen Tag; sie ward verwundet und wurde mit Gewalt aus dem Kampfe getragen, weil das Volk zu ermüdet sei, um weiter zu fechten. Der träge, vergnügungssüchtige Carl hob die Belagerung auf zum größten Leidwesen Johanna's, die auch die Belagerung von la Charité aus Mangel an jeder Unterstützung aufheben mußte. Von da eilte sie nach Melun und rettete die Stadt, mußte aber die Offenbarung vernehmen, daß sie noch vor dem Feste des hl. Johannes in die Hände der Feinde fallen werde. Bei Lagny schlug sie einen Haufen Feinde und rückte sodann am 22. Mai 1430 nach Compiegne, das der Herzog von Burgund und der Graf von Arundel mit einem zahlreichen Heere angegriffen hatten. Tags darauf machte sie mit den Belagerten einen Ausfall, Soldaten und Ritter wichen nach hartem Kampfe vor dem weit stärkeren Feinde, Johanna kämpfte unverzagt und deckte den Rückzug der Weichenden. Unordnung riß unter den Franzosen ein und die muthige Jungfrau

ward umringt, von den Ihrigen abgeschnitten, und da sie sich nicht ergeben wollte, mit Gewalt gefangen genommen und von Lionel, der den Beinamen Bastard von Vendome führte, nach Marigny geschleppt. Lionel verkaufte sie an Johann von Luxemburg, der sie von einer starken Wache bewachen ließ. Dem Schmerze der Franzosen kam nur der Jubel der Engländer gleich. Johann von Luxemburg ließ sie von Marigny nach dem Schlosse Beaulieu bringen, wo ihr ein Fluchtversuch mißglückte. Nun ward sie in strengen Gewahrsam nach dem Schlosse Beauvais geführt, wo sie vier Monate zubrachte. Dort hörte sie, daß sie den Engländern verkauft sei, daher sie in ihrer Angst vom hohen Thurme des Schlosses herabsprang. Die Wächter fanden sie schwer verwundet und besinnungslos auf dem Walle liegend; was sie später sehr bereute. Johann von Luxemburg erhielt Befehl, sie auszuliefern, damit eine Untersuchung über sie verhängt werden könnte; Johann aber weigerte sich, dem Befehle Folge zu leisten. Nun ward Peter Cauchon, der Bischof von Beauvais, das ergebene Werkzeug der Engländer, als ihr geistlicher Richter bestimmt, da Johanna in seiner Diöcese gefangen worden sei. Seine Gewissensunruhe fiel auf den Ausweg, die Sache der Universität Paris vorzutragen und diese verlangte, die Gefangene soll dem Bischofe oder dem Inquisitor zum Processe übergeben werden, denn sie sei Götzendienerin, Ketzerin u. dgl. Mit ihrem Schreiben, mit Drohungen und Geldanerbieten bewog er Johann von Luxemburg zur Auslieferung der Jungfrau. Der Herzog von Bedford erpreßte das Lösegeld von den Franzosen und französische Richter saßen über Frankreichs Retterin zu Gericht. Der Proceß begann den 9. Jan. 1431 und zwar mit Hilfe eines gewissenlosen Priesters auf die hinterlistigste Weise. Hierauf ward Johanna vom 21. Februar bis zum 17. März in 17 Sitzungen verhört; sie ward gequält und bestürmt auf alle Art und jeden Trostes beraubt; denn den Engländern lag Alles an ihrem Verderben und dazu hatten sie die schlechtesten Werkzeuge erwählt. Sie sah ihren martervollen Tod voraus und warnte ihre Richter, damit sie ihre Schuldigkeit an ihnen gethan habe. Aber nicht ohne Schauer sah sie ihm entgegen und sehnte sich heftig nach Freiheit. Am 24. März wurden ihr sämmtliche Verhöre nochmals vorgelesen, die sie mit einigen unbedeutenden Zusätzen für richtig erklärte und nun begann der Anklageproceß. Der Promotor legte 77 Artikel vor, welche das Leben Johanna's boshaft entstellt darstellten. Es war ein betrügliches Spiel, daß man in sie drang, sich dem Urtheile der Kirche zu unterwerfen; sie berief sich auf den Papst und Peter Cauchon bekümmerte sich nicht darum. Zudem handelte es sich bei Johanna nicht um Lehren, sondern um Thatsachen und wunderbare Erscheinungen. Der Vorwurf der Zauberei war ganz nichtig. Inzwischen ward die Jungfrau todtkrank bei so vielen Bedrängnissen und auch in diesem Zustande wurde sie verhört, den Aerzten aber strenge aufgetragen, sie wieder herzustellen, damit der Blutgier das Opfer nicht entrinnen möchte. Man hatte zwölf Artikel gegen das unglückliche Mädchen zusammengeschmiedet und das Gutachten der Pariser Universität, über das man keinen Augenblick zweifelhaft sein konnte, eingeholt, und wirklich war es noch schamloser als die zwölf Artikel. Ihr Tod war beschlossen, aber man fürchtete das Volk. Man griff nun zu einem schrecklichen Mittel. Man hielt für alle Fälle zwei Urkunden bereit und zwei Unterwerfungserklärungen, deren Unterschrift man erzwingen wollte von Johanna. Das eine Urtheil sprach ihre Verdammung aus, falls sie sich nicht unterwerfen würde, das andere ewiges Gefängniß, falls sie sich unterwerfen und ihre Sünden bereuen würde. Von den zwei Unterwerfungserklärungen fand sich nur eine unterschriebene bei den Acten. Am 24. Mai führten die Gerichtsdiener Johanna nach dem Gottesacker von St. Ouen. Daselbst waren zwei Gerüste aufgeschlagen, eines für die Richter und angesehene Personen, das andere für Johanna; auch stand der Scharfrichter mit einem vierspännigen Wagen nebst einem Scheiterhaufen bereit. Eine große Volksmenge hatte sich versammelt. Johanna hörte Alles geduldig an und berief sich wieder auf die Kirche. Da sie standhaft sich weigerte,

die schändlichen zwölf Artikel abzuschwören, begann Peter Cauchon das Verdammungsurtheil zu lesen. Da bestürmte Alles die verlassene Jungfrau und als sie einen Augenblick weniger Festigkeit zeigte, las man ihr eine Schrift von nur 6—8 Zeilen vor, welche das Versprechen der Johanna enthielt, keine Mannskleidung, noch Waffen, noch lange Haare ferner zu tragen und anderes, dessen sich der vorlesende Gerichtsdiener später nicht mehr erinnerte. Johanna weigerte sich, es nachzusprechen, endlich sprach sie die Worte nach und zuletzt unterzeichnete sie es mit einem Kreuze. Aber da sie nicht lesen konnte, so ward ihr eine Schrift unterschoben, in welcher sie sich einer Menge Sünden schuldig erklärte. Selbst der Gerichtsdiener bezeugte, daß dieser Betrug gespielt worden sei. — Nun wurde das Urtheil auf ewiges Gefängniß ihr verkündet. Die Engländer waren in größter Wuth, daß Johanna nicht verbrannt wurde. Sie legte nun Frauenkleidung an und wurde mit zweifachen Ketten an ihr Lager geschlossen und Tag und Nacht von fünf Männern bewacht, die ihr Gewalt anthun wollten, daher sie zu ihrem Schutze wieder Männerkleider anlegte, die man in ihrer Nähe gelassen hatte, wahrscheinlich, um sie zu diesem Schritte zu verleiten; ja der Gerichtsdiener Massieu erzählt, man habe sie zur Anlegung der Männerkleider gezwungen und ihr die Frauenkleider genommen. Ueberdieß ward sie schrecklich im Gefängniß mißhandelt und bei den Haaren herumgezogen. Dazu die innere Unruhe und Vorwürfe ihrer Heiligen wegen der Unterschrift. — Das Anlegen von Männerkleidung galt für Rückfall und die Qual des Verhörens begann wieder und hierauf ergaben sich 42 Stimmen, die sich dafür entschieden, daß die Jungfrau dem weltlichen Gericht übergeben werden sollte, mit dem Gesuche, mild mit ihr zu verfahren; freilich waren die Meisten in dem Irrthum, die Jungfrau habe mit Wissen und Willen jene (unterschobene) Urkunde unterzeichnet. Ihr schrecklicher Tod ward ihr verkündigt. Vom ersten Schmerze überwältigt klagte sie, aber bald faßte sie sich, beichtete und verlangte mit süßer Sehnsucht nach dem hl. Sacramente. All das ward ihr zu Theil. Um die neunte Morgenstunde des 30. Mai 1431 fuhr die Jungfrau zum Richtplatze, dem Marktplatze von Rouen. Da stürzte einer ihrer schändlichen Verräther, Nicolaus l'Oyseleur, Cauchon's und Ivarrick's elendes Werkzeug, auf sie zu, um ihre Vergebung zu erlangen. Auf dem Richtplatze hörte sie mit Ruhe Midy's Predigt an. Knieend auf dem Scheiterhaufen bezeugte sie laut vor der Volksmenge: „Möge, was sie gethan habe, Recht oder Unrecht sein, ihr König sei nicht Schuld daran.“ Alles weinte, selbst ihre Richter. Jetzt betete sie inbrünstig und bat um ein Kreuz. Ein Engländer war so barmherzig, schnell aus einem Stock eines zu machen, das sie küßte und auf ihrer Brust befestigte unter Anrufung des Beistandes ihres Heilandes. Den Bruder Isambert und den Gerichtsdiener bat sie, das Kreuz aus der nahen Kirche zu bringen und es ihr vorzuhalten bis zum letzten Augenblicke. Dieses Kreuz umschlang sie lange und empfahl sich dem Schutze Gottes und ihrer Heiligen. Ohne den richterlichen Spruch des weltlichen Richters abzuwarten, ward sie über dem Scheiterhaufen an einen Pfahl gebunden und ihr zur Seite stand der würdige Prediger-Mönch, Bruder Martin l'Advenu. Die Flammen schlugen auf, er wich nicht, Johanna aber bat ihn, sich vor der Flamme zu retten. Noch einmal trat Peter Cauchon zu ihr heran und Johanna sprach: „Wehe, ich sterbe durch Euch; denn hättet ihr mich den Gefängnissen der Kirche überlassen, ich würde nicht hier sein. Wehe! Rouen, ich fürchte sehr, du mußt für meinen Tod leiden.“ Als Rauch und Feuer sie umhüllte, verlangte sie nach Weihwasser, rief nochmals ihre Heiligen an und rief zuletzt mit heller, deutlicher Stimme: Jesus! Jesus! Jesus! — Ein fanatischer Engländer wollte aber Holz zu den Flammen tragen, als er diesen letzten Ruf hörte: es war ihm, als sähe er eine weiße Taube aus den Flammen zum Himmel auffliegen. Unmächtig sank er nieder. Auch sagte der Scharfrichter eidlich aus, daß er mit allem Oel, Schwefel und Kohlen das Herz der Jungfrau nicht habe verbrennen können. Es wurde sammt der Asche und Johanna's ganzem Rücklasse auf Befehl des Cardinals von

England in die Seine geworfen. — Ihre Richter fanden alle, wie Johanna vorausgesagt hatte, einen elenden Tod, und auch das traf ein, daß die Engländer Alles in Frankreich verloren. — War Carl VII. unthätig bei dem Processe gewesen, so that er doch 1449, sobald er Rouen in seine Gewalt bekommen hatte, Schritte zur Ehrenrettung seiner Retterin. Die genauesten Untersuchungen wurden angestellt und das ganze schändliche Lügengewebe aufgedeckt. Johanna's Unschuld stellte sich klar heraus; nicht einmal in der Schlacht hatte sie je einen Feind verwundet und die Gefangenen milde behandeln lassen. Am 7. Juli 1456 wurde in dem erzbischöflichen Palaste von Rouen feierlich das Urtheil verkündet und zwar von den Richtern, die Papst Calixtus III. durch ein Breve im J. 1455 dazu ernannt hatte. Es sprach die volle Unschuld des Mädchens von Orleans aus. Ihr Vater war bereits todt; aber ihre Mutter und zwei Brüder vernahmen es. Carl VII. hatte die Familie in den Adelstand erhoben und die Bitte Johanna's erfüllt, Domremy Steuerfreiheit zu geben. Auf der Stelle, auf der sie starb, steht ein Kreuz und ihr Andenken lebt gesegnet fort; manche Denkmale verherrlichen sie. Eine Zeitlang spielte eine schlechte Dirne die Rolle der edlen Johanna nach, die aber spurlos wieder verschwand und schon 1458 ist von dieser Pseudojohanna keine Rede mehr. Daß über das schuldlose Opfer von Zeit zu Zeit die Hölle auf verschiedene Weise ihr Gift ausgoß, ist nicht zu verwundern; wie aber das lebendige Wasser einen Leichnam ausstößt, so reinigt sich auch der Fluß der Geschichte immer wieder von dem Unrathe der Hölle. Wer Johanna's Geschichte auffaßt, wie Voltaire gethan, hat sich selbst hart gerichtet. Wer so rein seine Jugend erhalten, selbst in der kriegverwilderten Zeit alle Zucht bewahrt und rohe Wüstlinge in Respect erhalten hat, so großer Erscheinungen und der Vollbringung des Unglaublichen gewürdigt worden, so oft die christliche Feindesliebe geübt, so mühevoll dem Berufe sich geopfert, ein so furchtbares Marterthum mit 19 Jahren so herrlich bestanden, eines Bekennertodes theilhaftig geworden, und von Mit- und Nachwelt als Martyrin erkannt, als solche von der Vorsehung bestätigt und zuletzt von der Kirche vollständig gerechtfertigt worden ist — was vermag Rohheit und Gemeinheit gegen solche Erscheinung aus einer höheren Ordnung der Dinge, als der alltäglichen? — Es ist natürlich, daß über Johanna Vieles geschrieben worden ist; das Wichtigste scheint folgendes zu sein. Monstrelet du Haillan lib. 2. de l'état de France (unkritisch). De Varane de gestis Johannae. Barante, histoire des ducs de Bourgogne. Hordalii, hist. Johannae. Pasquier lib. 6 recherches. La Colombière, portraits des homm. illustr. Gotdasti Sybilla Franc. Zedler, Universal-Lexikon, und Iselin, hist.-geograph. Lex. De l'Averdy (1790). Schlegel (1802). Berriat St. Prix (1817). Geschichte der Jungfrau von Orleans nach authentischen Urkunden und dem französischen Werke des Q. Le-Brun de Charmettes, von Friedrich Baron de la Motte Fouqué, 2 Thle. Berlin 1826. G. Görres, die Jungfrau von Orleans, Regensburg 1834 u. 1837, und namentlich Quicherat, procès de condamnation et de rehabilitation de Jeanne d'Arc, suivis de tous les documens historiques qu'on a pu réunir, Paris 1841—44, Vol. I—IV. „Ueber Johanna d'Arc" in Raumers historischem Taschenbuch 1845. Wie für die Geschichte, so war sehr begreiflich dieses wunderbare Mädchen auch ein Gegenstand der dichterischen Muse. Sie fand daher viele Sänger, z. B. Martin Frank, protonotar. apostol. des Papstes um's Jahr 1447 und so herab bis auf unsere Zeit. Der englische Dichter Robert Southay hat die von Shakespeare entweihte Ehre der Jungfrau in seinem Heldengedichte Joan of Arc herzustellen gesucht, gewiß ehrenvoll für einen Engländer. Auch Voltaire's Schmach, dem Mädchen von Orleans angethan, suchte ein Franzose gut zu machen: Jeanne d'Arc ou la France sauvée, poème en douze chants par Pierre Dumenil, 1818. Schillers Jungfrau von Orleans ist ganz unhistorisch und bei aller Schönheit mehr der Phantasie des Dichters angehörend. Treuer an die Geschichte hielt sich F. G. Wetzel in seinem Trauerspiel Jeanne d'Ark, in 5 Aufzügen, 1817. [Haas.]

Orleans, Mystiker von, waren Ausläufer der früheren Secte der Paulicianer, deren gnostisch-manichäische Irrthümer im eilften Jahrhunderte auch im Abendlande, besonders in Frankreich und Italien, Aufnahme fanden. Das eigentliche Wesen dieser practischen Mystiker bestand in einer schwärmerischen Ascese und in gemeinsamer Opposition gegen die Hierarchie. Das katholische Christenthum, wie es die Wirklichkeit bot, galt ihnen als Finsterniß, sie dagegen dünkten sich als die ächten erleuchteten Katholiken. Einen Charakter solcher Art offenbarte besonders eine Secte in der Gegend von Orleans, welche von ihrer gereizten und aufreizenden Mystik die Mystiker von Orleans hießen. Sie vindicirten ihrer Secte den unmittelbaren Einfluß des hl. Geistes, und wollten keine andere Lehren annehmen, als solche, welche der hl. Geist in das Innere des Menschen geschrieben. Darin lag allerdings ein bequemer Vorwand für sie, in allen unbequemen Dingen gegen die Authorität der katholischen Kirche anzustreben. Die Häupter dieser schwärmerischen Secte waren mehrere sonst sehr befähigte Geistliche von Orleans, Lisoi und Stephan, und vornämlich der talentvolle junge Heribert, welcher sich von einem aus Italien gekommenen Weibe zu dieser Secte verführen ließ, und hierauf mit seinen Gehilfen viele Leute aus den verschiedensten Ständen selbst wieder verführte. König Robert ließ gegen die genannten Geistlichen 1017 zu Orleans ein Concil zusammenkommen, um dieselben zum Widerrufe zu vermögen; da sie jedoch denselben hartnäckig verweigerten, ließ man in der Nähe der Stadt auf dem Felde einen Scheiterhaufen anzünden, und sie verbrennen. Ueber die Synode von Orleans und deren Anlaß schreibt Glaber Rodulphus in seiner Geschichte drittem Buche, 8. Capitel: Im Jahre 1017 sei bei Orleans eine Ketzerei entdeckt worden, welche durch ein italienisches Weib nach Frankreich eingebracht worden sei; sehr Viele seien davon angesteckt worden: zwei hauptsächliche Verbreiter des Irrthums habe es damals in der Stadt gegeben, Lisoius und Heribertus, welche sowohl in Bezug auf Abkunft als auf Wissen vor den übrigen Geistlichen hervorgeragt, und beim Könige wie bei den Großen des Hofes in hohem Ansehen gestanden seien. Als das ketzerische Wesen sich verschlimmerte, und die Sache zu König Roberts Ohren gelangt war: habe er eine Synode versammelt, und die gebührende Strafe den Gottlosen zuerkannt. Dem König Robert, dem die Prädicate doctissimus und christianus beigelegt werden, habe die Sache viel Kummer verursacht, weil er von dieser Giftseuche den Verfall des Vaterlandes, wie den Ruin der Seelen befürchtet habe. Nach obengedachtem Berichte that es dem Könige, wie den versammelten Bischöfen äußerst leid, als sie das Beharren jener sonst von ihnen so geachteten Geistlichen, und einestheils ihrer Anhänger in ihren ketzerischen Grundsätzen vernahmen, und alle Versuche der Güte an ihnen verschwendet sahen. Die Irrlehrer hatten die Stirne, zu erklären, daß sie sich schon geraume Zeit zu den fraglichen Ansichten bekannt, und erwartet hätten, daß auch sie — die Versammelten — und andere Leute von jeglichem Stande sich an ihre Lehre anschließen würden, ja noch stets könnten sie diese Hoffnung nicht aufgeben. Ueber den Inhalt ihrer Lehre aber erklärten sie sich also: Es sei bloße Einbildung und Täuschung, was der alt- und neutestamentliche Canon, was Zeichen, Wunder und die alten Zeugnisse über die dreieinige und einige Gottheit bezeugten; Himmel und Erde, wie sie gegenwärtig dem Auge sich darböten, seien ohne Urheber ihres Anfangs von jeher vorhanden gewesen; jedes christliche Werk der Frömmigkeit und Gerechtigkeit, das man der ewigen Belohnung wurdig erachte, sei eine unnütze Arbeit, Christus sei nicht von der Jungfrau Maria geboren worden, er habe nicht für die Menschen gelitten, sei nicht in's Grab gelegt worden, und sei nicht auferstanden; in der Taufe geschehe keine Abwaschung von Sünden, der Consecrationsact des Priesters vollbringe nicht das Sacrament des Leibes und Blutes Christi u. s. w. Man versuchte wiederholt, durch die hellsten Beweise ihren gottlosen Unsinn zu widerlegen, allein trotz der bestimmten Androhung des Feuertodes blieben diese Fanatiker verstockt, spotteten sogar derjenigen, welche ihnen eine bessere Ueber-

zeugung beibringen wollten, und prahlten mit der Versicherung, das Feuer werde ihnen keinen Schaden thun. Noch auf dem Gange zum Scheiterhaufen betheuerten sie dem Volke, daß es so ihr Wille sei. Als ihnen aber das Feuer hart zu Leibe ging, schwand ihr Muth, sie schrieen laut auf: sie seien durch Teufelskünste schändlich betrogen worden, und hätten in ihrer Verblendung die schauerlichsten Gotteslästerungen begangen; man wollte sie retten, aber es war zu spät. Fand man nachher noch Anhänger dieser gottlosen Secte, so traf sie das nämliche Loos. Nach Glaber berichtet über diese Pseudomystiker von Orleans auch ein gewisser Mönch Ademar; nach dessen Bericht waren es zehn Canoniker zum hl. Kreuz in Orleans, welche des Manichäismus schuldig befunden wurden. Die Acten des Concils von Orleans gibt vollständig aus einem alten Commentar Luc. Dacherius in Tomo II. Spicileg. Siehe Concilium Aurelianense ann. Christi MXVII. in Collect. Concil. v. Harduin. T. VI. P. I. p. 821 sqq. [Dür.]

Ordmuzd, s. Emanation u. Parsismus.

Orosius, Paulus, war Priester zu Tarragona in Catalonien. Er kam um das Jahr 415 nach Africa, um sich bei Augustinus Rath zu erholen wegen der Secten, welche damals die spanische Kirche beunruhigten. Er überreichte darüber Augustinus eine Denkschrift „Consultatio sive Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum.“ Augustinus beantwortete dieselbe in dem Buche Contra Priscillianistas et Origenistas ad Orosium (Migne t. VIII. p. 670). Wegen der Frage über den Ursprung der Secten verwies ihn Augustinus an Hieronymus, und Orosius reiste also mit einem Empfehlungsschreiben des Augustinus (ep. 166 Migne II, 720) nach Bethlehem, wo sich Hieronymus aufhielt. Während er dort war, brachen in Palästina die pelagianischen Streitigkeiten aus, der Bischof Johannes von Jerusalem, den die Pelagianer für sich gewonnen hatten, berief eine Synode. (S. den Art. Jerusalem, Synoden, Bd. IV, 536.) Orosius wohnte derselben bei und wurde von den Pelagianern als Ketzer verdächtigt. Er vertheidigte sich in dem Apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate. Man hat die Aechtheit dieser Schrift ohne Grund bestritten, sie ist nur durch eine Stelle aus Augustinus' Werk de natura et gratia interpolirt. Im Frühjahr des nächsten Jahres (416) kehrte Orosius mit einem Briefe des Hieronymus an Augustinus (ep. 134 Migne I, 1211) und einem Schreiben des Heros und Lazarus an die africanischen Bischöfe über Pelagius und Cölestius, nach Africa zurück. Auch nahm er Reliquien des hl. Stephanus mit, die ersten, welche in das Abendland kamen (Gennad. vir. ill. c. 39. Avit. ep. ad Palch. App. ad Opp. Aug. t. VII. p. 807, ed. Migne). Er verfaßte nun im Auftrage des hl. Augustinus sein Hauptwerk, die libri 7 historiarum; er begann es, als Augustinus am eilften Buche der Civitas Dei arbeitete (Praef. ad Aur. Aug.), also 416, und vollendete es im nächsten Jahre. Die Heiden behaupteten damals vielfach, die zahllosen Unglücksfälle und Leiden jener Zeit seien eine Strafe der Götter dafür, daß die Menschen ihren Dienst verlassen und sich dem Christenthum zugewandt hätten. Diese Behauptung will Orosius dadurch widerlegen, daß er nachweist, daß zu allen Zeiten eben so große und oft noch größere Leiden über die Menschen gekommen seien. Das Werk reicht von Anfang der Geschichte bis zur Zeit des Verfassers; es ist besonders darum wichtig, weil Orosius manche jetzt verloren gegangene Quellen benutzte. Es stand schon im Alterthum in großem Ansehen und wurde im Mittelalter häufig abgeschrieben, weßhalb es in vielen Handschriften erhalten ist. In einigen Handschriften findet sich der räthselhafte Name Ormesta (oder Hormesta, Orchestra, Oresia [für miseria] mundi, nach andern = Orosii maesta, mit Bezug auf den Inhalt; (s. J. A. Fabricii Bibl. lat. l. 4. c. 3.). — Ende 417 ging Orosius nach Spanien zurück und nahm die von Avitus erhaltenen Reliquien des hl. Stephanus für den Bischof Palchonius von Bracaria mit. Er landete unterwegs auf der Insel Minorca und beschloß, da in Spanien durch die Einwanderung der Gothen noch große Verwirrung herrschte, nach Africa zurückzugehen. Ueber seine

weiteren Schicksale ist nichts bekannt. — Die Historiae wurden schon im 15ten Jahrhundert dreimal gedruckt, zu Vicenza (vor 1475), Augsburg (1471) und Venedig (1485), im 16ten Jahrhundert sehr oft. Fr. Fabricius gab zuerst mit den Historiae den Apologeticus heraus. Eine sehr gute Ausgabe besorgte Sig. Havercamp (Leiden 1738 u. 1767), mit Benutzung von 12 Handschriften. Die Consultatio bei Galland. t. 9. Die sämmtlichen Schriften mit Einleitungen im 31sten Bande von Migne's Sammlung. — Vgl. Mörner de Orosii vita ejusque historiarum libris, Berol. 1844. u. d. Art. Kirchengeschichte, S. 143. [Reusch.]

Orphanoi, s. Hussiten.

Orsi, Joseph Augustin, geb. zu Florenz den 9. Mai 1692, machte seine ersten Studien bei den Jesuiten, trat jedoch 1708 zu Fiesola in den Dominicanerorden ein und ward Lehrer der Philosophie und Theologie im Kloster St. Marcus zu Florenz. In Folge des Rufes, den er sich durch seine Vorlesungen und einige theologisch-kritische Schriften erwarb, zog ihn der Cardinal Neri Corsini, ein Neffe Clemens XII., 1732 nach Rom, wo er wegen seiner Gelehrsamkeit und seiner unter den damaligen Zeitverhältnissen doppelt schätzenswerthen Anhänglichkeit an den römischen Stuhl bald Mitglied mehrerer Congregationen, Secretär beim Index und 1749 magister sacri palatii wurde. Clemens XIII. beehrte ihn am 24. Sept. 1759 mit dem Purpur — eine Würde, die übrigens weder in seiner zurückgezogenen Lebensweise noch in seinem Eifer für wissenschaftliche Studien eine Aenderung hervorbrachte. Er starb zu Rom den 13. Juni 1761. Orsi hat sich besonders bekannt gemacht durch seine Kirchengeschichte in 20 Bänden, von denen der erste 1746, der 20ste in seinem Todesjahre erschienen ist. Auch der 21te Band rührt noch von seiner Hand und wurde 1762 von seinem Freunde Bottari mit einer Lobrede auf den Verfasser herausgegeben. Dieses äußerst ausführlich angelegte Werk, mit der erklärten Tendenz, den Angriffen des französischen Kirchenhistorikers Fleury auf die Päpste zu begegnen, reicht nur bis zum Jahre 600. Man rühmt an ihm Styl, Critik und Gelehrsamkeit, weniger aber die Originalität des Verfassers. Fortgesetzt wurde dasselbe von dem gelehrten Dominicaner Philipp Angelus Becchetti (geb. 1743, Bischof von Pieve, gest. 1814). Das ganze Werk, bis zum Tridentiner Concil gehend, führt den Titel: Istoria ecclesiastica etc. con continuazione di Becchetti. 50 Voll, 4°. Rom. 1754—1797; neu aufgelegt (Venez. 1822. 42 Voll. 16°. und Rom. 1838. 50 Voll. — Außerdem hat man von ihm noch mehrere in lateinischer oder italienischer Sprache abgefaßte theologische Abhandlungen und Controversschriften, von denen die bemerkenswerthesten sind: Dissertatio de invocatione S. Spiritus in liturgiis graec. 1731; De irreformabili Rom. Pontificis in definiendis fidei controversiis judicio adversus quartam Cleri Gallicani propositionem a Bossueto propugnatam, Rom. 1739. II Tom. 4., fortgesetzt in der Schrift: De Rom. Pontificis in Synodos oecumenicas et earum canones potestate, Rom. 1740. 4.; Della origine del dominio e della sovranitá dei romani pontefici sopra gli stati loro temporalmente soggetti. Rom. 1742. — Eine Lebensbeschreibung des Cardinals Orsi besitzen wir aus der Feder von Fabroni v. J. 1767. [Hitzfelder.]

Ortenburg, Joachim, Graf von. Es ist allgemein bekannt, mit welchem Eifer die bayerischen Herzöge Wilhelm IV. und Ludwig der Verbreitung des Lutherthums in ihren Landen entgegenarbeiteten und wie rein ihr Eifer war, da sie es verschmähten, andern teutschen Fürsten es nachzumachen, welche die Reformation zum geistlichen und zeitlichen Schaden ihrer Unterthanen und zur Bereicherung ihrer fürstlichen Säckel mit lüsterner Freude aufnahmen und unter dem bachanalischen Jubel nonnenschänderischer Mönche und Pfaffen ihren Untergebenen aufdrangen. Daher goß auch Luther die vollen Schalen seines Zornes über die bayerischen Herzöge aus, die er Verfolger und Schweine nannte, obgleich gerade sie unter allen teutschen Fürsten am meisten es sich angelegen sein ließen, die Kirche in ihren Landen von dem Augiasstall, wozu sie zum Theil durch einen verkommenen und nun

mit großer Brunst den Weibern sich entgegensehnenden Clerus erniedriget worden war, zu säubern, geleitet von der auf der Synode zu Salzburg 1549 durch ihre Gesandten ausgesprochenen Ueberzeugung, daß die verdorbene Disciplin die Mutter der Ketzereien sei. Wilhelms IV. († 1550) Nachfolger, Herzog Albrecht V., trug für die Erhaltung des alten Glaubens nicht weniger Sorge wie sein Vater, allein er wähnte dabei auf andere Weise, durch Concessionen, Nachsicht und gütliche Belehrung, zum Ziele zu kommen, ein verzeihlicher, liebenswürdiger Wahn, wovon ihn die Bitterkeit der Erfahrung befreite. Der Geist der Neuerungen griff immer mehr um sich. Dieß zeigte sich namentlich auf den bayerischen Landtagen, auf denen die weltlichen Stände, der Adel und die Bürgerschaft, mit wachsender Keckheit Anträge und Begehren im Sinne der religiösen Neuerungen stellten, namentlich auf dem Landtage zu Ingolstadt im Frühjahr 1563. An der Spitze dieser Bewegung stund Graf Joachim von Ortenburg, geboren 1530; andere Häupter waren: der Hofmarschall Pancraz von Freyberg, Achaz von Layming, Oswald von Eck und andere; sie erklärten sich offen für die Einführung der Reformation in Bayern und drohten sogar mit einem Aufstande der Unterthanen. Graf Joachim trat auch förmlich zum Lutherthum über und ließ am 5. Oct. 1563 in seiner Grafschaft ein Edict von den Kanzeln verlesen und in den Tafernen verkünden, des Inhalts, wie er sich aus Dankbarkeit gegen Gott, der ihn aus der Finsterniß befreit habe, verpflichtet halte, auch alle seine Unterthanen erleuchten zu lassen. Mit Recht erschien dieses Beginnen dem Herzoge Albrecht von Bayern in vielfacher Beziehung anstößig und gefährlich, unter Anderm auch deßhalb, weil Bayern die Unmittelbarkeit der Grafschaft Ortenburg bestritt, vornehmlich aber wegen der großen Gefahr für den katholischen Glauben in Niederbayern. Und in der That wurde jetzt von dem kleinen Ortenburg aus, das ringsum von Bayern umschlossen war, halb Niederbayern in seinem Glauben beunruhiget; lutherische Tractätlein und Büchlein überschwemmten von Ortenburg aus das Donau-, Rott- und Vilsthal, dazu Aussendlinge des Neuglaubens, welche die bayerischen Unterthanen zu den Predigten nach Ortenburg verlockten; sogar erfrechten sich die Ortenburger Prediger, die bayerischen Unterthanen, welche ihnen zuliefen, durch Eid und Gelübde zu verpflichten, fürderhin nicht mehr zur Messe zu gehen und nur auf lutherische Weise zu communiciren. Vergeblich versuchte es der Herzog anfangs mit Milde, den Grafen auf andere Wege zu bringen; er machte daher von der Gewalt Gebrauch und ließ am letzten Tag des J. 1563 und in den ersten Tagen des J. 1564 Alt- und Neu-Ortenburg besetzen, als demungeachtet die lutherischen Predigten fortdauerten, die lutherischen Prädicanten verhaften, und da Graf Joachim einer wiederholten Ladung nach München nicht Folge leistete, dessen sämmtliche in Bayern gelegene Besitzungen einziehen, wobei es geschah, daß im Schlosse Mattigkofen der ganze Briefwechsel des Grafen gefunden wurde, durch welchen er und mehrere bayerische Landsassen in einer Weise compromittirt waren, daß sie nach strengem Rechte des Hochverraths und der Majestätsbeleidigung schuldig hätten bestraft werden können. Indessen kamen sie alle verhältnißmäßig sehr gelinde durch. Der Streit mit dem Grafen von Ortenburg dauerte bis zum 10. Mai 1566 fort, wo durch Vermittlung des Kaisers und des Churfürsten von Sachsen ein Vergleich zu Stande kam, durch welchen der Graf die Rückgabe seiner Güter erlangte, auch ihm, seiner Familie und den Unterthanen der Grafschaft unverwehrt gelassen wurde, sich zur neuen Lehre zu bekennen, jedoch mit der Einschränkung, daß bis zum Ausgang des über die Unmittelbarkeit der Grafschaft anhängigen Rechtsstreites der lutherische Gottesdienst nur in der Schloßcapelle gehalten werden sollte. Am 4. März 1573 wurde endlich durch kammergerichtliches Urtheil die Reichsunmittelbarkeit der Grafschaft anerkannt und nun führte Joachim die Reformation, zu der auch sein Bruder Ulrich 1564 sich gewendet, in der Grafschaft noch in ausgedehnterer Weise als früher ein; zugleich machten beide Brüder Versuche, die ihnen zustehende Religionsfreiheit auch auf ihre in

Bayern gelegenen landsässigen Güter auszudehnen. Dieß letztere konnte der Herzog nicht zugeben, und es kam wieder so weit, daß er alle in Bayern zerstreut liegenden Besitzungen und Renten der Grafschaft Ortenburg sequestrirte. Mitten im Streit starb Joachim 1600. Erst unter dem Churfürsten Maximilian I. endete der Streit. S. Huschberg, Geschichte des Hauses Ortenburg; Aretin, Gesch. des bayerischen Herzogs und Churfürsten Maximilians I.; Freyberg, Gesch. der bayer. Landstände. [Schrödl.]

Orthodoxie ist der griechische Ausdruck für das, was wir Rechtgläubigkeit oder Reinheit des Glaubens nennen (ὀρθῶς δοκεῖν, ὀρθὴ δόξα, ὀρθοδοξία, ὀρθόδοξος πίστις). Es wird aber orthodox oder rechtgläubig Derjenige genannt, dessen religiöses Bewußtsein mit dem kirchlichen Bewußtsein genau zusammenstimmt, oder nach einer geläufigen und ganz richtigen Ausdrucksweise, Derjenige, welcher Alles glaubt, was die Kirche zu glauben vorschreibt. Warum ein Solcher orthodox genannt werde, ist einleuchtend. Wer nämlich Dasjenige glaubt, d. h. für wahr hält, was die Kirche als wahr erkennt und eben deßhalb zu glauben vorschreibt, glaubt erstens recht, ὀρθῶς δοκεῖ, indem er durch den Anschluß an eine in Glaubenssachen unfehlbare Authorität sich in den Stand setzt, alle jene Täuschungen und Irrungen zu vermeiden, die mit selbstgebildeten Ueberzeugungen oder rein menschlichen Meinungen in Betreff des Göttlichen und Religiösen stets verbunden sind, und setzt sich eben damit zweitens in den Besitz eines rechten, d. h. eines solchen Glaubens, dessen Inhalt nicht irgend etwas Eingebildetes, sondern das wahrhaft Wirkliche ist, der wirkliche Gott, die wirkliche Welt, Schöpfung, Sünde, Menschwerdung, Erlösungswerk, Gericht rc., Alles wie es wirklich ist, geworden ist und sein wird — ὀρθὴ δόξα. Was zu positiver Begründung und Erklärung dieser Begriffsbestimmung beizubringen wäre, ist in den Artikeln Dogma, Kirche und Kirchenglaube vollständig gegeben. Demgemäß kann sich gegenwärtiger Artikel auf eine Besprechung des Gegentheiles von Orthodoxie, oder was dasselbe ist, auf die Beleuchtung letzterer von ihrem Gegentheile aus beschränken. — Das Gegentheil der Orthodoxie ist die Heterodoxie (ἑτεροδοξία). Als heterodox wird mithin Jener zu bezeichnen sein, der sich sein religiöses Bewußtsein nicht dadurch bildet, daß er der Kirche glaubt, sondern auf irgend eine andere, beliebige Weise (ἑτέρως δοκῶν), und der eben deßhalb nicht das für wahr hält, was die Kirche als wahr erkennt und folglich nicht das Wahre, sondern ein Unwahres für wahr, nicht das Wirkliche, sondern ein Unwirkliches, Eingebildetes, für wirklich hält (δόξα ψευδής, Irrglaube). Die Heterodoxie erscheint in mehrfacher Gestalt. Zunächst ganz allgemein ist sie theils bewußt theils unbewußt; Ersteres, wenn der Heterodoxe weiß, daß die Meinung, der er huldigt, dem Kirchenglauben widerspreche, Letzteres, wenn er dieses nicht weiß. Die bewußte Heterodoxie pflegen die meisten Theologen wieder zu theilen, indem sie eine hartnäckige von einer nichthartnäckigen unterscheiden (heterodoxia cum und sine pertinacia). Allein die Hartnäckigkeit kann doch wohl nur in dem Willen erblickt werden, eine Meinung festzuhalten, obgleich man deren Widerspruch gegen den Kirchenglauben kennt. Folglich ist sie mit jeder bewußten Heterodoxie verbunden und es kann in dieser Hinsicht nur die längere oder kürzere Dauer einen Unterschied begründen; dieser Unterschied aber berührt, wie bedeutend er auch an sich sein möge, das Wesen der Heterodoxie selbst nicht. Ein wesentlicher Unterschied wäre in dem Falle vorhanden, wenn es Heterodoxe gäbe, welche wissen, daß ihre dem Kirchenglauben entgegengesetzte Meinung irrig sei, im Gegensatze zu andern, welche dieses nicht wissen. Allein diese Annahme, mag sie auch oft genug begründet sein, darf in concreto nie ohne Weiteres geltend gemacht werden; wie sehr es auch oft Ueberwindung kosten mag, man muß doch immer, falls nicht das Gegentheil erwiesen ist, annehmen, der Heterodoxe halte seine Meinung für wahr, den Kirchenglauben für falsch. Demnach werden wir bei der allgemeinen Unterscheidung einer bewußten und unbewußten Heterodoxie stehen zu bleiben haben. Dieser

Unterschied aber ist nicht nur sehr bedeutend, sondern wesentlich. Die bewußte Heterodoxie trägt den Charakter der Ketzerei, haeresis (s. d. Art.), die unbewußte erscheint als einfacher Irrthum, error. — Sowohl die bewußte als die unbewußte Heterodoxie kann sich sofort auf mehrere Objecte beziehen, was eben so viele näher bestimmte Gestalten derselben begründet. Diese Objecte sind a) das Dogma im eigentlichen und strengen Sinn des Wortes. (Was darunter zu verstehen sei, ist aus dem Art. Dogma zu ersehen.) Diese dem eigentlichen Dogma entgegengesetzte Heterodoxie nennt man, wenn sie bewußt ist, Häresie im engern Sinn, wenn sie unbewußt ist, dogmatischen Irrthum. b) Dasjenige, worin das Dogma factisch zu Tage tritt: Verfassung und Leben der Kirche, Cult, Disciplin (s. d. A.). Diese Heterodoxie hat zwei Grade; theils erscheint sie als Widerspruch gegen das Dogma als solches, so z. B. wenn das Gebet und die Darbringung des Meßopfers für Verstorbene verworfen, die Ohrenbeicht für unnütz, die Ehe mit einem geschiedenen Protestanten für erlaubt erklärt wird u. dgl., theils bloß als Mißachtung der Kirche mit dem Vorgeben, daß die Dogmen als solche anerkannt und respectirt werden wollen, so z. B. wenn die vorgeschriebenen Rubriken nicht beachtet, die gesetzlichen Fast- und Festtage nicht gehalten, überhaupt die Kirchengesetze übertreten, die Hierarchie verachtet, die kirchliche Ordnung gestört wird. Die Heterodoxie des ersten Grades ist entschieden als Häresie, resp. als dogmatischer Irrthum zu bezeichnen, denn es ist wesentlich das Gleiche, ob man einem Dogma mittelbar oder unmittelbar widerspreche; die des zweiten Grades pflegt man Schisma zu nennen (s. d. A.), insofern richtig, als sie sich zunächst als Trennung von der Kirche geltend macht, nicht richtig dagegen inwiefern jedes Schisma zugleich auch Häresie ist, nicht nur mittelbar, weil es nothwendig zur Häresie führt, sondern unmittelbar, weil es mindestens einem Dogma, nämlich dem Dogma von der Kirche, eine widersprechende Meinung entgegenstellt. c) Als drittes Object der Heterodoxie sind zu bezeichnen jene theologischen Meinungen (Theologumena), Folgerungen (Consequentiae) 2c., welche, ohne als Dogmen erklärt zu sein oder gelten zu können, von allen oder doch den meisten Theologen vertreten und von der Kirche geduldet sind, deßgleichen solche Sitten und Gebräuche im kirchlichen Leben, welche jenen theologischen Meinungen entsprechen und die nämliche Stellung und Geltung besitzen. Dahin wird die Ueberzeugung gehören, daß die Fürbitte durch specielle Application wirksamer werde, daß trotz der Bestimmung des Menschen, sich den Lebensunterhalt durch Arbeit zu verdienen, der Bestand der Bettelorden erlaubt, sogar gut sei, daß die seligste Jungfrau bereits auferstanden sei u. v. Aehnliche. Wer derartigen Meinungen, Ueberzeugungen, Gebräuchen 2c. widersprechend entgegentritt, ist ohne Zweifel als heterodox zu bezeichnen, aber offenbar schon nicht mehr im vollen Sinn des Wortes, denn seine Meinung ist zunächst nur ein Anderes, als die allgemeine Ueberzeugung, nicht aber geradezu und unzweifelhaft ein Anderes, als der Inhalt des kirchlichen Bewußtseins; als Häretiker aber erscheint ein Solcher keinen Falls, denn zur Häresie gehört wesentlich, daß die Lehre, der man widerspricht, unzweifelhaft Kirchenlehre sei. Einige Theologen haben nach Melchior Canus die hier besprochene Heterodoxie als Irrthum (Error) im Gegensatz zu Häresie bezeichnet, indem sie sagten, sie stehe zwar nicht Glaubenswahrheiten, veritatibus fidei, aber doch katholischen Wahrheiten, veritatibus catholicis, entgegen. Da aber nach genauerer Ausdrucksweise der Begriff Error einer ganz andern Art von Heterodoxie zukommt, wie wir oben gesehen, so haben andere die hier in Frage stehende Heterodoxie mit andern Namen bezeichnet, als: verdächtig, gefährlich, dem Irrthum nahe, Aergerniß gebend, arrogant u. s. w. — Hiemit haben wir alle Gestalten vorgeführt, worin die Heterodoxie erscheinen kann und wirklich erscheint. Wenn die alten Theologen (die nachscholastischen) 10, 20 und noch mehr Arten von Heterodoxie unterschieden haben, so ist das dem Geiste ihrer Wissenschaft im Allgemeinen zuzuschreiben, der sich immer in recht vielen, am meisten in unübersehbaren Distinctionen gefallen hat. Man über-

sehe, soweit es möglich, jene vielen Arten von Heterodoxie, sie reduciren sich sammt und sonders auf die drei hier vorgeführten. — Dagegen ist d) noch zu erwähnen, es könne geschehen, daß Jemand, der in jeder Beziehung vollständig den rechten Glauben, richtige Ueberzeugung und reine Gesinnung hat, sich unrichtig ausdrücke, ungenau, zweideutig, unsicher, geradezu falsch, kurz so, daß seine Aeußerung laute, wie wenn sie der Ausdruck häretischer Meinung, schismatischer Gesinnung, verdächtiger, anmaßender, gefährlicher Ueberzeugung rc. wäre; und derartige Aeußerungen, Propositionen, werden dann entsprechend — als zweideutig, gefährlich, irrig rc. — bezeichnet. Ja es kann geschehen, daß bei ebenso richtigem Ausdruck als richtiger Ueberzeugung und Gesinnung den Gläubigen Aergerniß gegeben und Gefahr bereitet werde, so z. B. wenn Einer das Bedenkliche sehr stark geübter Ascese, das leicht Verderbliche erhitzter und abstracter Glaubensstreitigkeiten und Aehnliches zwar ganz der Wahrheit gemäß, aber so darstellte, daß es weniger Unterrichteten vorkommen müßte, als würden Ascese, theologische Erörterungen rc. an sich verdächtigt oder getadelt. Solche Darstellungen werden dann als gefährlich, unbesonnen, ärgerlich rc. bezeichnet. Wir können das zuletzt Erwähnte **scheinbare** Heterodoxie nennen im Gegensatze zu der wirklichen, die uns unter a, b u. c. begegnet ist. Um aber eine vollkommen erschöpfende Anschauung aller möglichen Gestalten, sowohl der scheinbaren als der wirklichen Heterodoxie zu gewinnen, brauchen wir nur die Ausdrücke vorzuführen, deren sich die zu verschiedenen Zeiten und gegen alle Arten von Heterodoxen ausgeübte kirchliche Censur (s. d. A.) bedient. Dieselben sind, in alphabetischer Aufzählung, ungefähr folgende: (propositio) abrogata, acerba, aequivoca, ambigua, amphibologica, antiquata, apocrypha, arrogans, aspera, aversiva (a fide, a suscipienda religione christiana), anxia, blasphema, captiosa, contumeliosa, damnata, decolerativa candoris ecclesiae, deducta ex censuralibus, denigrativa puritatis fidei, derogativa pietatis divinae, detractiva, diversiva a suscepta religione christiana, dubia, erronea, eversiva regnorum, falsa, haeretica, idololatrica, illusoria jurisdictioni ecclesiasticae, impia, improbabilis, imprudens, infidelis, infideliter allegans verba s. scripturae, injuriosa, irreverens, insana, magica, maledica, male sonans, minus probabilis, miscens sacra profanis, nova, obscura, offensiva piarum aurium, periculosa in fide, periculosa in moribus, perniciosa, praesumtuosa, prava, proxima haeresi, rebellis, restrictiva mentaliter, sapiens haeresim, satirica, scandalosa, schismatica, scrupulosa, seditiosa, seductiva, simulativa sacramentorum, sortilega, stulta, subsannativa religionis christianae, superstitiosa, suspecta de haeresi, suspensiva gravis resolutionis, temeraria, tentativa Dei, verbo Dei contraria. — Jede Heterodoxie ist **Neuerung**, **Neologie**, Novatio; was schon damit gegeben ist, daß ihr das Merkmal des Irrthums anhaftet, denn der Irrthum setzt die Wahrheit, wie die Sünde das Gute als Früheres voraus. Unter diesem Gesichtspuncte ist es vorzugsweise, daß die Kirchenväter, nach dem Vorgange der Apostel Paulus und Johannes, alle Irrlehren betrachtet haben, womit sie es zu thun gehabt. Alle Irrlehrer nennen sie Neuerer, novatores, *καινοτομοῦντες*, Verächter der Ueberlieferung, der divina traditio, der *θεία παράδοσις*. Indessen erscheint uns auch die Neuerung in mehreren Gestalten, entsprechend den Gestalten der Heterodoxie als solcher. Ist sie Neuerung im Glauben als solchem, indem sie an die Stelle desselben irrige Meinungen setzt, so erscheint sie unmittelbar als Verdrängung Dessen, was von den Aposteln ausgegangen, im Besitze der ersten Kirche gewesen ist. Bezieht sie sich dagegen auf die Wirklichkeit, worin der Glaube einen factischen Ausdruck gefunden, ferner auf die von den Theologen sogenannten veritates catholicae, oder auch auf das bestimmte Wort, womit der dogmatische Begriff bezeichnet ist, so ist sie zwar gleichfalls Verdrängung eines Ursprünglichen, vom Anfang an in der Kirche Vorhandenen, aber nicht immer unmittelbar, inwiefern Manches von dem Genannten die bestimmte Form, in der es gegenwärtig vorhanden ist, erst im Laufe

der Zeiten, in Folge naturgemäßer Entwicklung, der die Kirche in ihrer Verfassung und ihrem Bewußtsein unterworfen ist, das Eine früher, das Andere später, gewonnen hat, immer jedoch wenigstens mittelbar, inwiefern etwas wahrhaft Neues in keinem Zeitpuncte nach den Aposteln Eingang in die Kirche gefunden, sondern alles jetzt Vorhandene wesentlich bereits im Urbeginn der Kirche vorhanden gewesen ist, so daß, nach dem Ausdruck des Vincentius Lirinensis, das Spätere und Jetzige sich zum Frühern und Ursprünglichen genau verhält wie die Glieder und Formen des erwachsenen Menschen zu denen des noch nicht erwachsenen. Daß die Neuerung in dieser Gestalt gewöhnlich nicht als Neuerung, sondern im Gegentheile als Erneuerung, nicht als Novation, sondern als Renovation des Alten gelten wolle, ist bekannt, und darnach von selbst einleuchtend, worin ihr gegenüber die Aufgabe der Theologie bestehe. Dabei wird indessen doch auch zu gestehen sein, daß nicht jede Neuerung als Neologie im übeln Sinn des Wortes zu brandmarken sei. Daß die Vervollkommnung des kirchlichen Bewußtseins, der Verfassung und Lebensformen der Kirche als solcher, wie sie durch die geschichtliche Entwicklung bedingt ist, nicht als Neuerung zu fassen sei, ist bereits bemerkt. Das Subject dessen, was man Neuerung nennt, ist das einzelne Glied der Kirche. Aber auch der Einzelne kann Neues vorbringen, ohne der Neuerung schuldig zu werden. Es läßt sich nämlich denken — und diese Möglichkeit ist durch die Geschichte bestätigt —, daß sich a) im kirchlichen Leben Mißbräuche einschleichen und in engern oder weitern Kreisen so allgemein werden, daß sie Ausdruck des Kirchenglaubens zu sein scheinen, während sie nichts weniger als dieses sind; ja auch, obwohl nicht so leicht, b) daß ungenaue, selbst unrichtige Vorstellungen bei vielen Theologen zu einer bestimmten Zeit Eingang finden. Wer nun Solchem opponirend entgegentritt, indem er das Alte und Aechte zurückzubringen sucht, ist offenbar nicht Novator, sondern Renovator. Aber wodurch unterscheidet er sich von jenem, womit kann er beweisen, daß er in Wahrheit nicht heterodoxer Neuerer, sondern orthodoxer Erneuerer sei? Nichts ist leichter als die Beibringung des hier erforderten Beweises. Nicht nur offenbaren fast immer schon die ersten Acte einer reformatorischen Unternehmung den Geist des Reformators so vollständig, daß Niemand im Zweifel sein kann, ob dieser den ächten Glauben besitze und von kirchlicher Gesinnung beseelt sei oder nicht, sondern es ist der ächte Renovator auch immer im Stande, sich als solchen durch historische Beweise darzuthun; die Geschichte liegt ja offen, so daß das Immer, Ueberall und Allgemein muß nachgewiesen werden können, und daß, wo es nicht nachgewiesen wird, angenommen werden muß, es sei nicht vorhanden. Endlich überdieß: wird Einer, indem er irgend etwas Neues vorbringt, durch die Kirchenbehörde zurück- und zurechtgewiesen, so wird er sich dadurch als orthodox erzeigen und allen Verdacht der Neuerung von sich entfernen, daß er sich unbedingt und mit der Ueberzeugung fügt, daß im Falle eines Widerspruches nicht der Einzelne, sondern die Kirche das Rechte wisse und wolle. — Der hiemit besprochene Gegenstand hat in den neuern dogmatischen Hand- und Lehrbüchern meistens wenig, in den ältern dagegen fast mehr als genügende Beachtung und Erörterung gefunden. Das Beste, sowohl in Betreff der Gründlichkeit als der Klarheit, haben Melchior Canus (de loc. theol. lib. XII.) und Tournely (Curs. theol. T. V. Append., de censuris seu notis theol.) gegeben. [Mattes.]

Orthodoxie, Fest der — in der griechischen Kirche, ist ein Fest, welches im J. 842 zu Constantinopel für die griechische Kirche eingeführt worden ist zum Andenken an die Beendigung des Bilderstreites und die Wiederherstellung der katholischen (orthodoxen) Lehre und des Gebrauches der Bilder in der Kirche. Als nämlich der Kaiser Theophilus gestorben war, ließ sich Manuel, der Oheim der verwittweten Kaiserin Theodora, der mit ihr während der Minderjährigkeit ihres Sohnes Michael die Regierung führte, die Wiederherstellung der Bilder in Gemäßheit der Bestimmungen der zweiten Synode zu Nicäa (s. „Bilderstreit") angelegen sein.

Theodora war um so bereitwilliger hiezu, als sie die feindliche Gesinnung ihres verstorbenen Gemahls gegen die Bilder nur mit tiefem Schmerze ertragen und daher immer eine günstige Gelegenheit zu finden gewünscht hatte, die Bilder wieder in der Kirche herzustellen. Dem bilderfeindlichen Patriarchen von Constantinopel, Johannes Leconomantes, wurde daher Nachricht von dem Vorhaben gegeben, mit dem Bedeuten, daß, sofern er nicht einstimme, er sofort seinen Sitz und Constantinopel zu verlassen habe. Die Kaiserin berief sodann eine Synode nach Constantinopel, auf welcher die Bilderfeinde excommunicirt, die Beschlüsse der zweiten Nicänischen Synode über die Bilder bestätigt und die Bilder wieder in den Kirchen aufgestellt wurden. Methodius, der unter den vorhergehenden Kaisern, Michael dem Stammler und Theophilus, der Bilder wegen so viele Verfolgungen hatte erleiden müssen, wurde zum Patriarchen von Constantinopel eingesetzt. Die Nacht vor dem ersten Fastensonntage (nach der Zählung der Griechen, nach jener der Lateiner der zweite Fastensonntag) brachten der neue Patriarch und die Kaiserin im Gebete in der Liebfrauenkirche bei den Blachernen zu, und am folgenden Tage zog das Volk mit ihnen in feierlicher Procession in die Sophienkirche und wurden hier während des Gottesdienstes die Bilder feierlich wieder aufgestellt. Sodann gab die Kaiserin der ganzen Geistlichkeit und allen Bekennern, die während der Bilderverfolgung zu leiden gehabt hatten, ein glänzendes Fest in ihrem Palaste, welches sie sodann jedes Jahr an demselben Tage ihr ganzes Leben hindurch wiederholt hat. Dieses Fest nannte man Fest der Orthodoxie, und die griechische Kirche feiert dasselbe bis auf den heutigen Tag an ihrem ersten Fastensonntage. Dieselbe hat für dieses Fest ein eigenes Officium; beim Beginne desselben, in der Nacht vorher, wird ein Hymnus auf die Bilder gesungen, gedichtet von dem Confessor Theophanes von Jerusalem, der zur Vergeltung seiner Leiden, die er der Bilder wegen zu ertragen gehabt hatte, zum Erzbischofe von Nicäa ernannt wurde; dann wird eine Legende, die Geschichte der Bilderverfolgung enthaltend, verlesen. Am Morgen des Festes wird eine feierliche Procession mit Vortragung des wahren Kreuzes und heiliger Bilder und Absingung eines Hymnus auf dieselben gehalten. Was der zweiten Synode zu Nicäa (s. d. A.) nicht vollständig gelungen war, das ist der Einsetzung dieses Festes gelungen, sie hat die Beschlüsse über die Bilder zu einer lebendigen Thatsache gemacht, sie in einer stehenden Sitte in die Cultushandlungen verwebt, und war von jener Zeit an der Bilderstreit für immer in der griechischen Kirche abgethan (siehe Fleury, hist. eccl. livr. quarante huit c. 4—7). [Marx.]

Ortuinus, Gratius, s. epistolae obscurorum virorum.

Osculatorium, s. Friedenskuß.

Osee, s. Hosea.

Osiander, Andreas, der ältere, lutherischer Theologe, geboren am 19. December 1498 zu Gunzenhausen, wo sein Vater ein Schmied war, studirte zu Ingolstadt und Wittenberg, erlernte die hebräische Sprache im Augustinerkloster zu Nürnberg, wo er 1522 der erste lutherische Prediger zu St. Laurentius wurde. Als Jüngling von 22 Jahren war er Professor der hebräischen Sprache in Nürnberg geworden. Von dieser Zeit an lebte Osiander 27 Jahre lang in Nürnberg, und arbeitete als einer der ersten Schüler Luthers (s. d. A.), seinem Lehrmeister durch Raschheit des Temperaments und durch die Sinnesweise sehr nahe verwandt, an der Ausbreitung der neuen Lehre. Nürnberg, diese damals durch Handel, Künste und Reichthum blühende Stadt, war ganz geeignet, der Mittelpunct der Reformation für das südöstliche Teutschland zu werden; als solchen ward es nicht bloß von dem nahen Anspach, sondern auch von sämmtlichen umliegenden Reichsstädten, selbst von Augsburg und Ulm, factisch anerkannt. Osiander galt als Einer der kenntnißreichsten und eifrigsten unter den Vertretern der Lehre Luthers, er erschien daher auch bei den Gesprächen zu Schwabach, Marburg und Worms, und auf dem Reichstage zu Augsburg. Als Gesinnungsgenossen in Nürnberg schlossen sich an Osiander an

Dominik Schleupner, Prediger bei St. Sebald (1522), Thomas Venatorius, ein ausgetretener Dominicanermönch (1523), Leonhard Culmann, der Augustiner-Provincial Wenzeslaus Link, ein vertrauter Freund Luthers, und Andreas Althamer, Diacon bei St. Sebald. Auch der Carthäuser-Prior Blasius Stöckel, und die Pröpste Besler und Pömer waren Freunde der neuen Lehre. Die anfängliche Einigkeit unter den genannten Reformfreunden verwandelte sich bald in ärgerliche Zerwürfnisse. Den nächsten Anstoß gab die neue Kirchenordnung, welche Osiander aus Auftrag des Rathes im J. 1531 entworfen. Dieselbe ward von seinen Collegen Schleupner, Link und Stöckel völlig verworfen. Diese entwarfen eine neue, welche zum nicht geringen Verdrusse Osianders vom Rathe bestätigt wurde. Von nun an trat Osiander in seiner Lehre gegen die eingeführten Aenderungen auf, und sprach wieder für die altkirchliche Praxis. Obwohl er früher selbst für die Abschaffung der Beichte und für die Einführung der sogenannten gemeinen Absolution gewirkt hatte: so fand er jetzt die gemeine Absolution gottlos, nicht in Gottes Wort gegründet, geeignet nur für „Buben und Schälke", dagegen forderte er die besondere Absolution durch einen Geistlichen als nothwendige Bedingniß zur Sündenvergebung. Daraus entspann sich ein heftiger Kanzelkrieg, gegen welchen das Verbot des Rathes wider dergleichen Vorträge nichts ausrichtete, auch der Versöhnungsversuch, von den Wittenberger Theologen eingeleitet, fruchtete nicht. Dieses und die Wahrnehmung, daß der religiöse Zustand des Volks sich immer mehr verschlimmere, bewogen Osiandern, seine Entlassung zu begehren. Doch ließ er sich wieder zum Bleiben bewegen, nachdem er an Veit Dietrich (s. d. A.), einem Schüler Luthers, einen vortrefflichen Collegen erhalten hatte. Indessen der Streit über die Absolution brach von Neuem aus; Osiander macht den andern Predigern keine gelinde Vorwürfe, und gibt die Verwerfung der Privatabsolution als eine Hauptursache des Alles überfluthenden Sittenverderbens an. Veit Dietrich stimmte zwar Osiandern darin, daß die neueingeführte protestantische Uebung der Schlüsselgewalt nicht gut auf das Volk wirke, bei, meinte aber, daß ja die Predigt des Evangeliums nichts anders als eine Absolution sei, und jede andere Absolution überflüssig mache. So dauerte der Streit über die Absolutionsform sieben Jahre fort, und machte das gespannte Verhältniß zwischen Osiander einerseits, und den übrigen Predigern und dem Rathe Nürnbergs andererseits immer unerträglicher. Auch bei Luther und Melanchthon, welche dem geistig hervorragenden Osiander bisher ihre Anerkennung oft auf eine schmeichelhafte Weise ausdrückten, erregte doch bald Osianders allzu selbstständiges und kühnes Auftreten einige Unzufriedenheit, besonders beklagt sich Melanchthon, daß Osiander an den nach seiner Meinung so gut abgerundeten Dogmen noch zu rütteln wage. Dem Absolutionsstreite lag übrigens etwas Tieferes, nämlich eine differente Auffassung der Rechtfertigungslehre zu Grunde. Osiander hatte eine eigenthümliche Ansicht von der Rechtfertigung. Während die übrigen lutherischen Theologen dieselbe in der Imputation der Verdienste Christi fanden, geschah sie nach Osiander's Ansicht durch die innigste Vereinigung der substantiellen Gerechtigkeit Gottes mit unserer Seele. Er stützte sich auf die Bezeichnung der Propheten Isaias und Jeremias: „Der Herr ist eure Gerechtigkeit." Nach Osiander nämlich leben wir nur durch das wesentliche Leben Gottes, und wir lieben Gott nur durch die wesentliche Liebe, die Er zu sich selbst hat; ebenso sind wir gerecht durch die essentielle Gerechtigkeit, die sich uns mittheilt, und durch die Substanz des incarnirten Wortes, das in uns ist durch den Glauben, durch das Wort und durch die Sacramente. Seitdem man mit der Feststellung der Augsburger Confession umging, bot Osiander alle Kraft auf, um dieser seiner Lehre vollständige Aufnahme zu sichern, und zu Schmalkalden vertheidigte er dieselbe Luthern gegenüber, mit einer Kühnheit, über welche man staunte. Allein man duldete das, weil man sich scheute, neue Streitigkeiten bei einer Partei hervorzurufen, bei der Osiander durch sein Wissen einen so bedeutenden Rang einnahm. Zudem hatte Osiander, welcher die Tafelfreuden überhaupt liebte, das beson-

dere Talent, Luther bei Tische gut zu unterhalten, wenn auch seine Scherze nicht selten die Schranken der Ehrbarkeit und Gottesfurcht durch Mißbrauch von Schrifttexten überschritten. Osiander gerieth immer heftiger an die übrigen Nürnberger Reformatoren, unter welchen vornämlich Veit Dietrich eine Rolle spielte, je eifriger diese bestrebt waren, alles Katholische wegzuräumen. Dietrich wollte die Ordination der Geistlichen durch Händeauflegung abgeschafft wissen, Osiander hielt dieses äußere Zeichen für wesentlich und nothwendig; auch die katholische Lehre vom Meßopfer und der Transsubstantiation suchte Osiander möglichst festzuhalten, und verfocht dieselbe vor Geistlichen und Laien wider Luthers Ausfälle auf die „Winkelmeß". Als im J. 1530 in Nürnberg die noch beibehaltene teutsche Messe ohne Communicanten abgethan werden sollte, hintertrieb es Osiander (vrgl. Döllinger's Werk: die Reformation u. s. w. 2. Bd. S. 94 ff.). Melanchthon rieth seinem Schüler Dietrich, die Sache durch Schweigen zu vertuschen, denn man scheute es, Osiander noch mehr zu reizen. Gegen den Rath zu Nürnberg, der wirklich eine kirchliche Tyrannei übte, Kirchendiener ein- und absetzte, eiferte Osiander fortwährend, und hierin stimmte ihm sein jetzt mit ihm zerfallener Collega Dietrich bei, sowie in den Klagen über den erschreckenden Sittenverfall unter hohen und niedern Ständen. „Vor dem Evangelium", klagt Dietrich, „seien die Leute nur mit Einem Teufel besessen gewesen, jetzt aber seien sieben ärgere in sie gefahren." Unter diesen Kämpfen kam das bekannte Interim heran, und ward auch in Nürnberg eingeführt. Bald nach dessen Einführung verließ Osiander diese Stadt, ohne Abschied zu nehmen, und ging nach Breslau, wohl nicht ohne den Vorsatz, auch im Norden Feuer zu legen, darauf deutet wenigstens eine Aeußerung Osiander's zu Breslau gegen seinen Freund Moiban: „Der Löwe (Luther) sei nun todt, die Füchse aber fürchte er nicht". Indessen sagte man ihm doch nach, er habe Nürnberg nicht des Interims wegen verlassen, sondern aus Furcht vor neuen Streitigkeiten wegen des darin enthaltenen Artikels über die Messe. In Nürnberg machte übrigens Osiander's Abgang dem theologischen Kriege kein Ende. Der neue Prediger Wolfgang Waldner, ein ehemaliger Dominicaner, war ein Gegner Osiander's in der Rechtfertigungslehre, ein gewisser Culmann dagegen sein Vertreter; dieser verwarf die fremde bloß imputirte Gerechtigkeit auf der Kanzel, und schärfte die durch die Einwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes im Gläubigen zu bewirkende Heiligung ein. Von Breslau aus schrieb Osiander dem Herzoge Albrecht von Preußen, daß ihn die Eigenmächtigkeit des Rathes zu Nürnberg in religiösen Dingen bewogen habe, diese Stadt zu verlassen. Der Herzog berief Osiandern 1548 zum Pfarrer in der Altstadt zu Königsberg in Preußen; im J. 1549 ernannte er ihn zum Professor der Theologie an der dortigen Universität, die sich eben erst aus dem Gymnasium gebildet hatte, welches man dort 1541 errichtete, um eine Pflanzschule für das Lutherthum zu haben. Im J. 1551 ernannte ihn Albrecht auch zum Vicepräsidenten des Samländischen Bisthums. Albrecht nämlich, des teutschen Ordens Hochmeister und Markgraf von Brandenburg, trachtete sich von der polnischen Lehensherrlichkeit unabhängig zu machen; er wandte sich in dieser Angelegenheit an den Reichstag zu Nürnberg, ward hier 1522 persönlich mit Osiander bekannt, hatte öfter Unterredungen mit ihm, und gewann Zuneigung für die neue Lehre, der auch seine Begleiter, die Bischöfe von Pomesanien und Samland, bereits wohl geneigt zu sein schienen. Albrecht erhielt auf seiner Rückreise von Luther den Rath, „die falsche Keuschheit zu meiden, und zur rechten ehelichen Keuschheit zu greifen," was Albrecht auch befolgte, indem er 1526 durch seine Verehelichung mit der dänischen Königstochter Dorothea seinen Austritt aus der katholischen Kirche erklärte. Schon im J. 1523 begehrte Albrecht von Luther einige seiner Schüler. Alsbald sandte Luther einen gewissen Johann Brismann, frühern Minoriten, und den zelotischen Amandus. Schon im J. 1525 konnte Luther sagen: „In Preußen gehe das Evangelium im vollen Laufe." Der unwürdige Bischof von Samland, Georg von Polentz, half tapfer zur Ausbreitung der neuen Lehre,

und übergab dem Herzog Albrecht die weltliche Verwaltung seines Bisthums; ihm folgte der abgefallene Bischof von Pomesanien, der sich gleichfalls für seine weltliche Fürstenwürde von Albrecht entschädigen ließ; die meisten Ritter legten nun ihre Ordenskleidung ab, und mit ihr den alten Glauben; deßgleichen thaten die Domherrn. Schon im J. 1526 entwarf man unter Zuziehung der Königsberger Prediger eine neue Kirchenordnung, die vom Herzoge und den Ständen genehmigt ward. So hatte bereits Preußen sein katholisches Angesicht verloren, als Osiander in Königsberg das große Wort nahm. Mit gewohnter Heftigkeit donnerte er seine Meinungen über das Ebenbild Gottes, über die Rechtfertigung des Menschen u. dgl. von der Kanzel herab, und bald hatte er die Universität Königsberg in Flammen gesetzt. Die theologischen Streitigkeiten, von ihm die Osiandrischen genannt, hörten nicht mehr auf bis an sein Ende, das am 17. October 1552 erfolgte. Im Lager der sog. Reformatoren war bekanntlich überall Streit und Zank ausgebrochen, insbesondere war Osiander fast mit allen Glaubensneuerern zerfallen; in den letztern Jahren lag er besonders mit Joachim Mörlin (s. d. A.) in Fehde. Dieser, ein hartnäckiger Anhänger Luthers, mußte dem Hasse der Melanchthonianer aus Wittenberg weichen, und ward zuerst Pfarrer zu Arnstadt. Nachdem er diese Stadt und später Göttingen wegen seiner fulminanten Predigten hatte verlassen müssen, kam er als Domprediger nach Königsberg, wo ihn der Herzog als Vermittler zwischen Osiander und den übrigen Königsberger Theologen verwenden wollte. Aber bald trat Mörlin als tobender Gegner Osianders auf und wünschte von der Kanzel herab, „allen Teufeln gebieten zu können, daß sie die Osiandristen marterten und plagten!“ Jeden Sonntag verhöhnte er nun Osianders Lehre von der Nothwendigkeit der innern wirklichen Gerechtigkeit im Menschen, ohne welche er nicht von Gott gerecht erklärt werden könne, und suchte das Volk zu überzeugen, daß Osiander ihm den eigentlichen Trost des „Evangeliums“, die süße Zurechnungslehre, rauben wolle, da doch das Erlösungswerk Christi und die Rechtfertigung des Menschen eines und dasselbe sei. An Mörlin fand Osiander wenigstens einen Nebenbuhler, der ihm an Derbheit nicht weit nachstand, nachdem sie auch darin beide Luther als Lehrmeister sich gewählt hatten. Mörlin mußte, da er es zu arg machte, das Land verlassen, ward aber 1566 als Bischof von Samland zurückberufen. Daß in Osianders zahlreichen Streitschriften Mörlin nicht vergessen ist, läßt sich von vorneherein annehmen. Mit Umgehung dieser Gelegenheitserzeugnisse, die den Personen seiner Gegner lutherischen und katholischen Bekenntnisses galten, seien hier bloß folgende Schriften Osianders erwähnt: 1) Harmonia evangelica, in fol. 2) Epistola ad Zwinglium de eucharistia. 3) Dissertat. duae de lege et evangelio, et justificatione. 4) Liber de imagine Dei, quid sit. Die Folgen von Osiander's Lehre veranlaßten bald mehrere Schriften über sie, so Alberti Brandeburg. Ducis Boruss. Ausschreiben wegen des Osiandrismi; Christophori Ducis Wurtemb. literae de Osiandrismo; Wigandi tractatus de Osiandrismo; Funccii Bericht von dem Osiandrischen Streit &c. Vgl. hiezu die Art. Brenz, Chemnitz, Melanchthon, und Menius. [Dür.]

Osiander, Lucas, Sohn des ältern Andreas Osiander, ein lutherischer Theologe, ward geboren zu Nürnberg am 16. December 1524, studirte zu Nürnberg und Königsberg. Lucas hatte von seinem Vater das Talent, aber auch das hochfahrende Wesen geerbt. Sein erster Lebensberuf eröffnete sich ihm im Würtembergischen, im J. 1555 ward er Diaconus in Göppingen, 1558 Special-Superintendent und Stadtpfarrer zu Blaubeuren, 1560 Pfarrer zu St. Leonhard und Special-Superintendent zu Stuttgart, 1567 Consistorialrath und Hofprediger daselbst, 1596 Abt zu Adelberg, Generalsuperintendent und Assessor der Würtembergischen Landschaft. Als die Juden in's Land sollten aufgenommen werden, war Osiander dagegen, er verfiel daher in die Ungnade des Herzogs, und kam 1598 als Pastor honorarius nach Eßlingen. Nach Verlauf eines Jahres ward er jedoch wieder nach Stuttgart zurückberufen, wo er 1604 starb. Seine Geistesfähigkeit bewies Osiander bei mehreren

Gesprächen, denen er beiwohnte, so bei dem Gespräche zu Maulbrunn 1564, zu Mömpelgard 1586, bei dem zu Regensburg 1594; auch war er bei der Concordienformel sehr thätig. Lucas Osiander verfaßte einen Auszug aus den sog. Magdeburger Centuriatoren (s. d. A.), um diesem Werke eine weitere Verbreitung und einen leichtern Flug zu verschaffen, welcher Auszug 1630 auch teutsch unter dem Titel: „Kurzgefaßte Kirchenhistorie" erschienen ist. Von Osiander's übrigen Schriften sind zu erwähnen: Commentare über die Bibel (lateinisch); Unterweisungen in der christlichen Religion; Enchiridia controversiarum Religionis cum Pontificiis, Calvinianis et Anabaptistis, Tubing. 1605. 8.; eine Evangelien-Postille; mehrere Predigten und Streitschriften. — Nicht zu verwechseln mit dem eben beschriebenen Luc. Osiander ist der jüngere Lucas Osiander, geb. zu Stuttgart 1571. Dieser Osiander kam nach verschiedenen andern Anstellungen im J. 1612 nach Bebenhausen und 1616 nach Maulbrunn als Abt, ward fürstlicher Rath und General-Superintendent, 1619 kam er als Professor ord. der Theologie nach Tübingen, wo er 1620 auch Kanzler der Universität und Propst der dortigen Kirche ward. Er erwies sich als Eiferer wider die Jesuiten, Reformirten, Wiedertäufer und Schwenkfeldianer, und war ein heftiger Verfechter des lutherischen Ubiquitismus. Schriften von ihm: Justa defensio de quatuor quaestionibus quoad omnipraesentiam humanae Christi naturae; disputatio de omnipraesentia Christi hominis; lateinisch geschriebene Trauerreden; de baptismo; de regimine ecclesiastico; de viribus liberi arbitrii etc. [Dür.]

Osius von Corduba, s. Hosius.

Osma, s. Dominicus, der heilige, und Castelnau.

Osman (عُثْمَان), der dritte Kaliph, regierte nach Omar beinahe zwölf Jahre lang (bis 655). Trotz der mannigfaltigsten innern Parteikämpfe geschah doch manches, wodurch die unter Omar gewonnenen Siege erweitert und befestigt wurden. Im Osten wurden die Länder Kerman, Segestan, Tabarestan und Tus, im Westen ein Theil von dem nach Omar noch unbesiegten Africa, im Norden ein Theil von Armenien sammt Cyprus in den Kreis der Eroberungen hineingezogen und Constantinopel durch Moawia hart bedrängt. Für uns hat es am meisten Interesse, daß Osman die von Abubeker (s. d. A.) veranstaltete Sammlung der Aussprüche Mohammeds abschloß (s. d. Art. Koran). Er ließ vier einsichtsvolle Männer, an deren Spitze Zeid (زيد) genannt wird, die Verschiedenheiten der Abschriften prüfen und eine Normalabschrift machen. Alle übrigen wurden vernichtet. (Maraccio de alcorano S. 38 ff. Weil, Einleitung in den Koran S. 51.) Der Umstand, daß Osman selbst ein geborner Koreischite war, veranlaßte ihn zu der Bestimmung, daß im Falle des Vorkommens mundartiger Varietäten, die Koreischitische Mundart den Ausschlag geben sollte. Der Sieg des Idiomes von Mittelarabien über alle andern ist demnach zum Theil dem Osman zuzuschreiben. Persönlich war Osman durch etwas Jünglinghaftes ausgezeichnet, was auch der sonst nichts weniger als delicate Reformator Mohammed heilig achtete *). Er verlor sein Leben durch Meuchelmord (s. d. Art. Ali), wie sein Vorgänger Omar (s. d. A.). Von der patriarchalischen Einfachheit des letztern hatte er wenig, denn er färbte z. B. seinen Bart gelb **) und hatte vergoldete Zähne ***). [Haneberg.]

Osnabrück, Bisthum und Schule. Von den vielen Bisthümern, welche Carl d. Gr. nach Bezwingung der Sachsen in dem diesseitigen Teutschland gegründet, war Osnabrück der Zeitfolge nach das Erste. Es gehörte zur Cölnischen Kirchenprovinz und seine Stiftung fällt in das Jahr 776. Auch wurde es reichlich von ihm beschenkt. Die neu gegründete Kirche aber ward zu Ehren des hl. Petrus und der Martyrer Crispinus und Crispinian eingeweiht. Carl hatte mit der Stiftung etwas

*) Abulfeda I. S. 278. Ausführlicher bei Muslim.
**) Abulfeda das.
***) Weil, Gesch. der Kaliphen I. 189.

Besonderes vor und dieselbe schon gleich anfangs mit großen Freiheiten ausgerüstet. Als erster Bischof wird Guiho genannt. Otto d. Gr. vermehrte die Schenkungen, er erweiterte die Immunität und gab dem Stifte die Regalien. Die Geschichte des Bisthums Osnabrück im 14ten und 15ten Jahrh. ist aber voll Trübsale und höchst unerquicklich. Es war fast in unaufhörliche und verheerende Kämpfe verwickelt, theils im Innern, theils nach Außen hin. Unglücklicher Weise sind dieß nicht Kämpfe bloß mit mächtigen Laien und weltlichen Herren der Nachbarschaft, wie die Grafen von Tecklenburg, von der Mark und sonstige, sondern auch vorzüglich mit den Bischöfen von Minden und Münster (man sehe hierüber das chronicon episcop. Osnaburgensium bei Meibom, rerum germanic. scriptor. Tom. 11). Offenbar waren jene Kämpfe dem Bisthume von Minden nicht weniger verderblich, als jenem von Osnabrück. Denn sie gaben den mächtigen Herren der Nachbarschaft, von denen sie rings-umgeben waren, einen ungebührenden Einfluß und die Ruhe war nicht mehr aufrecht zu halten. Kein Wunder, wenn die sogenannte Reformation einen geeigneten Boden fand. Dennoch hatte sich das Domcapitel zur Zeit des westphälischen Friedens noch ziemlich katholisch erhalten. Aber ungeachtet das Bisthum bereits in dem Normaljahre einen katholischen Bischof gehabt, den Grafen Franz von Wartenberg, aus dem Hause Bayern, der von Dänen und Schweden vertrieben worden, wußte das Haus Braunschweig-Lüneburg auf dem Friedenscongresse es durchzusetzen, daß nach dessen Tode der Herzog Ernst August von Braunschweig folgen und nicht nur diesem drei Monate nach dem Frieden als künftigem Regenten des Bisthums gehuldigt werden, sondern auch dieses abwechselnd bald einen katholischen, bald einen protestantischen Fürstbischof, und zwar so lange Nachkommen vorhanden, aus dem Braunschweig-Lüneburgischen Hause haben sollte. Dadurch entstand in dem Bisthume ein ganz eigenthümliches, mit seiner ursprünglichen Bestimmung wenig harmonirendes Verhältniß. Die Diöcesanrechte über die katholischen Unterthanen gingen nämlich während der Zeit, wo ein protestantischer Fürst das Land regierte, an den Erzbischof von Cöln über, während ein katholischer Bischof in dem kirchlichen Wesen der Protestanten sich nichts anmaßen sollte. Zur Sicherheit der Landesverfassung, Landstände und Unterthanen wurde eine eigene von dem Hause Braunschweig-Lüneburg anerkannte Wahlcapitulation entworfen, welche der jedesmalige Fürstbischof bei der Huldigung beschwören mußte. (Man sehe über dieses Verhältniß Pütters Geist des westphälischen Friedens.) So blieben die Sachen bis zur französischen Occupation zu Anfang des Jahrhunderts im Wesen unverändert bestehen. Das Bisthum, welches über tausend Jahre bestanden, fand in derselben seinen Untergang und das Stift wurde säcularisirt, ohne daß für die kirchlichen Bedürfnisse der Katholiken durch eine bleibende Einrichtung gesorgt war. Diese erfolgte endlich im J. 1822 durch das mit Leo geschlossene Concordat, in welchem jedoch für das Stift nur höchst kärglich gesorgt wurde, ja auch dieses wurde bis zur heutigen Stunde nicht einmal gehalten. Nach dem erwähnten Concordate sollte Osnabrück nur dann einen Bischof erhalten, wenn die Verhältnisse dieß gestatteten, bis dahin aber dem Bisthume Hildesheim untergeordnet sein und durch einen Suffraganbischof desselben verwaltet werden. Es erhielt demnach kein eigenes Priesterseminar und nur eine höchst schwache Competenz. Auch an Größe und Bedeutsamkeit hätte das Bisthum Osnabrück, wenn es nach dem Concordate wieder hergestellt werden sollte, wie die dortigen Katholiken hoffen und mit allem Rechte beanspruchen, bedeutend verloren. Das jetzige Bisthum, oder vielmehr bischöfliche Ordinariat umfaßt nämlich ungefähr 86 Pfarren, ist jedoch dadurch von neuer Wichtigkeit, daß demselben die Missionen im teutschen Norden, in Schleswig-Holstein, in Hamburg und Bremen als apostolisches Vicariat in der Person des Bischofes Lüpke, beigeordnet sind. — Osnabrücker Schule. Als Carl d. Gr. das Bisthum Osnabrück (Osen- oder Hasenbrück) im Lande der alten Sachsen stiftete, gedachte er zu gleicher Zeit damit auch eine auserlesene Bildungsschule für sein Reich zu stiften. Er befreite daher, nach dem chronic.

epis. Osnab. den jedesmaligen Bischof von allem Hofdienste und den sonstigen königlichen Lasten, welche den übrigen Bischöfen als Vasallen des Reiches oblagen, mit Ausnahme derer, welche jene dann übernehmen mußten, wenn ein Ehe- und Freundschaftsbündniß zwischen dem fränkischen und griechischen Hofe geschlossen werden sollte. Der Bischof von Osnabrück mußte in diesem Falle die Last und Ehre der Gesandtschaft nach Constantinopel übernehmen und damit es ihm hiezu an wissenschaftlicher Befähigung nicht fehle, so sollte es an der dortigen Schule nie an Leuten mangeln, welche die griechische und lateinische Sprache aus dem Grunde verständen und vortragen könnten. Carl erließ hierüber eine besondere Verordnung und die Schule von Osnabrück kann mit Recht als die erste und älteste Schule von Teutschland betrachtet werden. Sie ist dieses bis auf den heutigen Tag geblieben, ja selbst im Namen hat sich die Bildungsanstalt Carls d. Gr. bis auf die Gegenwart erhalten. Denn noch gegenwärtig besteht das Carolinum, die Schola Carolina, in ununterbrochener Folge fort, sowie es ihre damalige Stiftung besagt und verbreitet ihre wohlthätige Bildung nicht bloß über das osnabrückische und hannöverische Land, sondern wirkt auch weit umher als Pflanzschule für die Katholiken im teutschen Norden. [Prisac.]

Osorius, Hieronymus, der portugiesische Cicero genannt, wurde 1506 zu Lissabon aus einer ansehnlichen Familie geboren. Seine höhern Studien machte er an den Universitäten Salamanca, Paris und Bologna und erwarb sich viele Kenntnisse in den Sprachen, der Philosophie, der Rechts- und Gottesgelehrsamkeit. Nach Portugal zurückgekehrt übernahm er an der Universität Coimbra die Erklärung der hl. Schrift; in der Folge erhielt er die Pastoration der Kirche zu Tavara, das Archidiaconat zu Evora und endlich das Bisthum Sylves in Algarbien. Er starb 1580 in einem Alter von 74 Jahren. Osorius war sehr wohlthätig, unterhielt mehrere gelehrte und rechtschaffene Männer in seinem Palaste und ließ über Tisch jederzeit ein Stück aus dem hl. Bernhard vorlesen. Als Schriftsteller zeichnete er sich durch Leichtigkeit des Styles und Eloquenz aus. Ein gleichnamiger Nepote von ihm gab 1592 zu Rom seine Werke nebst einer Biographie von ihm heraus; darunter sind zu nennen seine Paraphrasen und Commentarien der hl. Schrift und seine Bücher de nobilitate civili, de nobilitate Christiana, de gloria, de regis institutione, de rebus Emanuelis Lusitaniae regis, admonitio et epistola ad Elisabetham Angliae reginam, de justitia coelesti, de vera sapientia etc. Mit gutem Recht, bemerkt Dupin (bibl. nouv. t. XVI), nennt man Osorius den portugiesischen Cicero, denn er ist wirklich einer der besten Nachahmer Cicero's, die es je gegeben, sowohl in Beziehung auf den Styl als auf die Wahl der behandelten Gegenstände, wie auch auf die Art der Behandlung. Seine Werke sind nicht mit Citationen untermischt, seine Commentarien und Paraphrasen beschäftigen sich weniger mit den Worten als mit dem Sinne des biblischen Textes und mit der Ordnung und dem Zusammenhang desselben. Noch jetzt werden Osorio's Schriften geschätzt und benützt, darunter namentlich seine meisterhafte Geschichte des Königs Emanuel. So stellte er sich würdig an die Seite jener Portugiesen, welche im 16ten Jahrh. mit demselben Enthusiasmus in Poesie und Historiographie die portugiesische Sprache cultivirten, wie er die lateinische, und wenn mit Recht die Gedichte eines Saa de Miranda († 1558), die Feststücke und Autos des Gil Vincente († 1557), die Muse des Antonio Ferreira († 1569) und des Luis de Camoens († 1579), die geistlichen Gedichte Diegos Bernardes († 1596), der Hof auf dem Lande des Rodriguez Lobo († ?), die Geschichte Asiens von Joao de Barros († 1570) gefeiert werden, so verdient Osorio nicht geringere Anerkennung und Auszeichnung. [Schrödl.]

Ossat, Armand v., berühmter Staatsmann und Cardinal, geboren 1536 zu Cassagnabere, einem kleinen Dorfe in der Nähe von Auche, war der Sohn armer Eltern, die er schon im 9. Jahre seines Lebens verlor. Der arme verlassene Knabe fand in dem Hause eines benachbarten adeligen Waisen, Castelnau de Magnoac aus

dem Hause de Marca Aufnahme, erhielt mit diesem gemeinsamen Unterricht, überflügelte ihn aber bald an Kenntnissen und wurde aus einem Mitschüler sein Lehrmeister. Im J. 1559 reiste er als Hofmeister seines jungen Edelmannes nach Paris und leitete hier zugleich auch den Unterricht und die Erziehung einiger jungen Verwandten seines Herrn. Nachdem er 1562 seine Zöglinge zurückgesendet hatte, widmete er sich den Studien der schönen Wissenschaften und der Mathematik und hörte zu Bourges unter Cujacius die Rechte. Nach Paris zurückgekehrt glänzte er als Advocat durch kraftvolle Beredtsamkeit. Dadurch und durch seine Talente und Rechtschaffenheit erwarb er sich hohe Gönner, namentlich den Erzbischof von Toulouse Paul de Foix, welcher ihn als Gesandtschaftssecretär mit nach Rom nahm. Als Paul de Foix 1584 gestorben war, wurde Ossat von dem Staatssecretär Villeroi, der Ossats Verdienste und Redlichkeit hochschätzen gelernt hatte, mit den Angelegenheiten des französischen Hofes bei dem römischen Stuhle betraut. Er leistete dem König Heinrich IV. viele und große Dienste am römischen Hofe, namentlich durch die Zustandebringung der Aussöhnung Heinrichs mit dem apostolischen Stuhle, und als Heinrich am 17. September 1595 von Papst Clemens VIII. von dem Banne feierlich losgesprochen wurde, vertrat Ossat und mit ihm Duperron (s. d. A.) die Person des Königs. Für seine vielen Verdienste erhielt Ossat 1589 das Bisthum Rennes, 1598 den Cardinalhut und 1601 das Bisthum Bayeux. Er starb zu Rom, wo er sich allgemein geachtet und geliebt, meistentheils aufhielt, im J. 1604 in einem Alter von 67 Jahren. Ossat war ein Mann von wunderbarer Geistes-Penetration. In allen Geschäften, mit denen er betraut war, traf er seine Maßregeln mit solcher Klugheit, daß er nie einen falschen Schritt that. Der Politiker und Staatsmann ließ bei ihm die Redlichkeit und Rechtschaffenheit nicht zu kurz kommen oder die Kirche dem sogenannten Staatsinteresse nachstehen; der große Staatsmann bot bei Heinrich IV. seinen Einfluß sogar dazu auf, daß dieser 1603 den aus Frankreich verbannten Jesuiten die Rückkehr wieder erlaubte. Wir haben von diesem ausgezeichneten und dabei so frommen, bescheidenen und uneigennützigen Manne eine Menge von Briefen, welche mit Recht als ein Meisterstück der Politik angesehen werden, und worin sich ein wahrhaft weiser, tiefer, gemessener, decidirter Geist in einem reinen und lebendigen Style ausspricht. Diese Briefe erschienen zu Paris 1697, zu Amsterdam 1698, 1708, 1732. S. Fellers Dictionnaire, Jöchers Gelehrten-Lexicon, Encyclop. v. Ersch und Gruber. [Schrödl.]

Ostensorium, s. Monstranz.

Ostercyclus, s. Cyclus.

Ostereier. Sie sind im Morgen- und Abendlande bekannt als Geschenk, das zur Osterzeit besonders unter die Kinder ausgetheilt wird. Die Deutung desselben ist eine gar verschiedene. Einige finden darin eine Erinnerung an das rothe Ei, welches dem Geschichtschreiber Aelius Lampridius zufolge eine den Eltern des Kaisers Alexander Severus zugehörende Henne an dessen Geburtstage gelegt haben soll; Andere leiten diese rothen oder buntgefärbten Eier von der ältern Fastendisciplin her, welche auch den Genuß der Eier untersagte; wieder Andere von der Marter, welche den Christen durch die ova ignita angethan wurde. Manche denken an die mystische Bedeutung, welche das Ei in der heidnischen Anschauung hatte. Uebrigens dürfte es bei weitem am nächsten liegen, das Ei als Sinnbild der Auferstehung und des auferstandenen Heilandes zu fassen. Noch mag bemerkt werden, daß ein älteres von der hl. Woche handelndes Buch in der Schale des Ostereis den Leib, in dem Eiweiß die Seele und in dem Dotter die Gottheit des Auferstandenen symbolisirt findet.

Osterfeierstreit. Gewöhnlich nimmt man nur zwei divergirende Weisen der Osterfeier in der alten Kirche an, die sogenannte kleinasiatische und abendländische; allein die neuesten Untersuchungen haben außer Zweifel gestellt, daß es dreierlei

Parteien in dieser Beziehung gegeben habe, wovon zwei innerhalb der Kirche selbst sich befanden, die dritte aber einer häretischen, ebionitischen Secte angehörte. Letztere behauptete wie die fortdauernde Verbindlichkeit des alten Gesetzes überhaupt, so auch die Geltung des altgesetzlichen Pascha's; ihr Fest war darum kein rein christliches. Die zwei andern Parteien dagegen standen beide auf rein christlichem Standpunct; nach ihrer Meinung hatte der Typus, das jüdische Pascha, aufgehört, nachdem er in Christus seine Vollendung erhalten hatte. Aber diese zwei rein christlichen Parteien gingen wieder in zwei Puncten auseinander: a) in Betreff der Zeit für das Paschafest und b) in Betreff der Fasten. Die Zeit vor Allem anlangend waren sie insoweit einstimmig, daß beide Parteien der Chronologie im Todesjahre Christi so nahe als möglich bleiben und darum den 14. Nisan zum bestimmenden Punct auch für ihr Fest wählen wollten, nicht weil sie etwa das jüdische Gesetz hierüber noch für geltend erachteten, sondern weil das Leiden Christi wirklich am 14. Nisan begann; also nicht aus gesetzlichem, sondern aus historischem Grunde. Aber auf dieser gemeinsamen Grundlage waren doch wieder Differenzen möglich, indem die Einen den Accent auf den Wochentag legten und bei dem Gedächtnißfest denselben Wochentag festhalten wollten, an dem Christus wirklich starb und auferstand. Diese, und es waren dieß noch vorherrschend die Abendländer, feierten also den Todestag Christi immer an einem Freitage, das Auferstehungsfest immer am Sonntage. Die Andern dagegen (meist Kleinasiaten) legten den Nachdruck auf den Jahres- oder Monatstag, und wollten zunächst den Tod des Herrn genau an demselben Tage im Monat Nisan feiern, an welchem Christus wirklich starb, und es war dieß nach ihrer Meinung der 14. Nisan. Sie glaubten nämlich, und auch die Abendländer theilten damals diese Ansicht, Christus habe in seinem letzten Lebensjahre das Paschalamm nicht mehr mit den Jüngern genossen, sondern sei an demselben Tage (14. Nisan) vor der Mahlzeit gekreuzigt worden. Sie feierten darum den Tod des Herrn immer am 14. Nisan, mochte es auch was immer für ein Wochentag sein. Sie premirten den Monats- oder Jahrestag. Uebrigens vernachlässigten auch die Erstern den Monats- oder Jahrestag nicht ganz, auch für ihre Feier war der 14. Nisan (die ιδ', denn ιδ' = 14) bestimmend, d. h. auch ihr Fest richtete sich nach der ιδ'. Fiel der 14. Nisan auf einen Freitag, so waren beide Parteien in ihrer Festzeit gleich, denn Wochen- und Monatstag fielen gerade so wie in der Normalwoche (wo Christus gestorben). Fiel aber der 14. Nisan z. B. auf einen Dienstag, so feierten die Asiaten den Tod Christi am Dienstage, die Abendländer am folgenden (auf die ιδ' folgenden) Freitage. Consequent scheinen sofort die Asiaten auch den Auferstehungstag nicht beständig am Sonntage, sondern stets accurat am 16. Nisan gefeiert zu haben. Die zweite Verschiedenheit betrifft, wie gesagt, die Fasten, und der Grund dieser Differenz ist die verschiedene Auffassung des Todestages Christi. Die Abendländer betrachteten ihn ausschließlich als Trauertag; sie faßten ihn sozusagen, von seiner historischen Seite. Die Orientalen dagegen faßten ihn von seiner dogmatischen Seite, als den Tag der Erlösung, und ihnen war er deßhalb der Hauptsache nach nicht Trauer-, sondern Freudentag, Freudentag von dem Momente an, wo Christus verschied und das Erlösungswerk vollzogen war. Nur die vorausgegangenen Stunden jenes Tages waren auch für sie eine Trauerzeit. Darum beendigten sie die Fasten mit dem Momente des Verscheidens Christi, Nachmittags 3 Uhr, und hielten jetzt Agape und Abendmahl. Die Abendländer dagegen, weil sie den Tag als Trauertag auffaßten, mußten ihre Fasten (das Trauerzeichen) bis zum frohen Ereigniß der Auferstehung fortsetzen, und hielten erst an diesem Tage Agape und Abendmahl. Aber nicht bloß der Tag des Fasten-Endes war verschieden, sondern auch in der ganzen Art und Weise (εἶδος) der Fasten herrschte keine völlige Uniformität, wie Irenäus bei Euseb. hist. eccl. V. 24 bezeugt; alle diese Differenzen betrafen jedoch nicht den Kern der Sache, sondern die Schale. Anders verhält es sich dagegen bei jener dritten, ebionitischen Partei.

Sie hatte mit der kleinasiatischen das gemeinsam, daß auch sie den Jahres- oder Monatstag entscheiden ließ ohne alle Rücksicht auf den Wochentag. Es gab also zwei quartodecimanische Parteien, welche aber doch wieder toto coelo verschieden waren. Die ebionitischen Quartodecimaner hielten das alttestamentliche Pascha fest, und damit war die Paschamahlzeit ihre Hauptsache. Die anderen Quartodecimaner dagegen behaupteten: das alte Paschamahl ist abgeschafft, der Typus ist aufgehoben, denn das durch ihn Angedeutete, der Tod des Lammes am Kreuze, ist eingetreten, und darum feiert der Christ nicht das Mahl, sondern den Tod seines Herrn. Beide Theile beriefen sich auf die Bibel. Die Ebionitischen sagten: Christus selbst habe am 14. Nisan das Paschamahl gefeiert, folglich müßten auch die Christen es feiern; die orthodoxen Quartodecimaner dagegen behaupteten: Christus habe das Paschamahl in seinem letzten Jahre nicht mehr genossen, sondern sei am 14. Nisan, bevor die Zeit zum Paschamahl eintrat, gekreuzigt worden. — Die Heimath der quartodecimanischen Richtung war Asia proconsularis mit einigen benachbarten Provinzen (Cilicien, Mesopotamien, Syrien); auch die ebionitischen Quartodecimaner hatten hier (z. B. in Laodicea) ihre Heimath. Machten aber die Quartodecimaner überhaupt nur die Minorität unter den Christen aus, so bildeten die ebionitischen in dieser Minorität wieder nur, wie es scheint, ein kleines Häufchen. Bei weitem der größere Theil der Christen richtete sich in seiner Paschafeier immer nach dem Wochentage. Nach Eusebius (hist. eccl. V. 23. Vita Const. III. 19) wurde diese Paschafeier „mit Ausnahme der Asiaten von allen übrigen Kirchen der ganzen Welt beobachtet"; im Einzelnen aber führt er an: Palästina, Rom, Pontus, Gallien, Osroene, Corinth, Phönicien, Alexandrien. Constantin d. G. aber fügt noch bei: „ganz Italien, Africa, Spanien, Britannien, Griechenland" rc. (vita Const. III. 19). Es war dieß sonach die fast allgemeine Osterpraxis, die communis; die orthodoxe quartodecimanische dagegen bezeichnet man richtiger mit dem Titel der johanneischen, weil sich die orthodoxen Quartodecimaner, wie aus dem Briefe ihres Hauptes Polycrates von Ephesus (bei Euseb. hist. eccl. V. 24) erhellt, auf den Evangelisten Johannes, theilweise auch auf den Apostel Philippus beriefen und versicherten, daß diese großen Authoritäten das Pascha stets am 24. Nisan gefeiert hätten. Aber auch die praxis communis gründete sich auf apostolisches Ansehen, und zwar sollen die Apostelfürsten Petrus und Paulus diese Weise eingeführt haben (Euseb. hist. eccl. V. 23). Alle Parteien hielten übrigens den alttestamentlichen Ausdruck Pascha fest, obgleich dieser speciell nur an das Vorübergehen des Würgengels erinnerte, denn פֶּסַח von פָּסַח bedeutet Uebergang (2 Mos. 12, 21. 27). Allgemeiner gefaßt deutete dann das Wort die Erlösung aus Aegypten an, und in diesem Sinne konnten es auch die Christen als ihr Fest der Erlösung (Aegypten figürlich genommen) verwenden. Neben der hebräischen Form פֶּסַח machte sich aber auch die aramäische פַּסְחָא (Pascha lautend), ja noch mehr als jene im gewöhnlichen Leben geltend, und so lag es denn manchen Heidenchristen, die des Hebräischen unkundig waren, sehr nahe, den Ausdruck Pascha von dem griechischen Zeitworte πάσχειν abzuleiten. Unter Pascha aber verstand man dann bald die ganze Leidenswoche an sich, bald die ganze Festfeier dieser Woche, bald nur den einen oder andern Tag dieser Woche. Zum Unterschiede wurde sofort (wann zuerst, ist ungewiß) der Todestag mit πάσχα σταυρώσιμον, der Auferstehungstag mit πάσχα ἀναστάσιμον bezeichnet (Suicer. thesaur. T. II. p. 621 sq. T. I. p. 304). — Von den drei seither charakterisirten Osterweisen wurden die johanneische und die communis am frühesten ihres Gegensatzes deutlich bewußt; aber die höhere Einheit im Geiste und im Wesen der Sache ließ die chronologische Differenz als tolerirbar erscheinen. Zeuge dessen ist Irenäus, welcher versichert (bei Euseb. hist. eccl. V. 24), daß die römischen Bischöfe vor Soter, bis hinauf zu Xystus im Anfange des zweiten Jahrh. mit denjenigen den Frieden hielten, welche der andern Praxis (der johannei-

schen) angehörten. Die erste bekannte Verhandlung über diese Differenz, zugleich der erste Versuch zu ihrer Ausgleichung, fand Statt, als der hl. Polycarp um die Mitte des zweiten Jahrh. zu Papst Anicet nach Rom kam (Euseb. V. 24). In welchem Jahre dieß gewesen sei, ist nicht genau zu ermitteln; Baronius (ad ann. 167 n. 8 sq.) verlegt es ohne hinreichenden Grund in das fünfte Jahr Marc Aurels, d. i. 167 n. Chr. Aber Polycarp war damals schon so alt, daß er schwerlich mehr eine so große Reise hätte unternehmen mögen, zudem gelangte Anicet schon zehn Jahre früher auf den römischen Stuhl, und so konnte ihn Polycarp leichtlich auch früher besuchen. Uebrigens reiste Polycarp nicht wegen der Paschaangelegenheit nach Rom, wie Baronius meinte, sondern wegen einiger andern kleinen Differenzen, die er mit Anicet ausgleichen wollte (Euseb. V. 24). Sicherlich war er der gültigste Repräsentant der johanneischen Praxis, da er wohl der einzige noch lebende Schüler des Evangelisten Johannes war. Daß er aber wirklich der johanneischen oder kleinasiatischen Osterpraxis angehörte, geht nicht nur daraus hervor, daß er Bischof von Smyrna in Kleinasien war, sondern noch mehr daraus, daß Polycrates von Ephesus, dieser heftige Kämpfer für die johanneische Weise, dem Papste Victor gegenüber sich gerade auf Polycarp berief (l. c.). Polycarp und Anicet empfingen einander mit dem Kusse des Friedens und verhandelten auch über das Pascha; aber ihre Debatten dauerten nicht lange, da Anicet den Polycarp nicht bewegen konnte, die Praxis zu verlassen, „die er schon in Gemeinschaft mit dem Evangelisten Johannes beobachtet habe." Aber auch Anicet wollte die Weise „seiner Vorfahren im Episcopate" nicht opfern. Deßungeachtet hielten sie jedoch die kirchliche Gemeinschaft unter einander fest, und Anicet erwies seinem Gaste die in jener Zeit ganz besondere Auszeichnung, daß er ihn in seiner Kirche und in seiner Gegenwart die hl. Eucharistie verwalten ließ. Darauf schieden sie im Frieden von einander, und der gleiche Friede herrschte damals auch zwischen ihren ganzen Parteien. Wenige Jahre nachher begegnen uns die ersten Bewegungen der ebionitischen Quartodecimaner. Bei Eusebius (IV. 26) erzählt Melito von Sardes in einem Fragment seines Werkes *περὶ τȢ Πάσχα*: „als Servilius Paulus Proconsul von Asien war und Bischof Sagaris von Laodicea gemartert wurde, brach zu Laodicea ein heftiger Streit über das Pascha aus." Es war dieß wohl um das J. 170, wo Melito blühte. Um was sich der Streit drehte, ist freilich in dem kleinen Fragmente nicht angegeben, aber wir erfahren es doch von einer andern Seite her. Melito's Zeit- und Geistesgenosse, auch Landsmann, Apollinaris von Hierapolis, schrieb auch ein Werk über das Pascha, und die beiden im Chronicon paschale (ed. Dindorf, I. 13) davon noch vorhandenen Fragmente enthalten eine Polemik gegen die ebionitischen Quartodecimaner. Es ist darum wahrscheinlich, daß auch die Partei, welche sich zu Laodicea zeigte und von Melito bekämpft wurde, ebenfalls den ebionitischen Quartodecimanern angehörte. Wie Apollinaris und Melito als Apologeten und Lichter ihrer Zeit zusammengehören, so gehören sie sicherlich auch in der Paschafrage zusammen. Apollinaris aber war, wie seine Fragmente zeigen, ein johanneischer Quartodecimaner, und Melito war es ebenfalls, denn Polycrates beruft sich gerade auch auf ihn (Euseb. V. 24). Uebrigens gab die Schrift Melito's Veranlassung, daß auch Clemens von Alexandrien einen *λόγος περὶ τȢ Πάσχα* schrieb, wohl nicht zur Widerlegung, sondern zur Ergänzung des Buchs von Melito. In den Fragmenten desselben (Chronic. pasch. l. c. p. 14) sagt Clemens: Christus habe in seinem letzten Jahre das Paschamahl nicht mehr genossen, sei an diesem Tage selber gestorben, bevor das Paschamahl der Juden eintrat. Auch er bekämpfte also die ebionitischen Quartodecimaner. Dasselbe that um die Mitte des dritten Jahrh. der hl. Hippolyt (s. d. A). In einem Fragmente (Chron. pasch. l. c. p. 12 sq.) sagt er ausdrücklich: „der Streit daure noch, indem Einige irrig sagen, Christus habe vor seinem Tode noch das Pascha gegessen, und darum müßten auch wir es thun. Allein Christus habe, als er litt, das Gesetzes-Pascha nicht mehr genossen, denn er

selbst war ja das zum Voraus angedeutete Pascha, das nun an jenem Tage seine Erfüllung erhalten hat." Dieß Fragment des hl. Hippolyt ist aus seiner Schrift gegen die Häresien, und es wurden demnach damals die ebionitischen Quartodecimaner bereits zu den Häretikern gerechnet, und mit Recht. Daß aber ein italischer Bischof, wie Hippolyt, für nothwendig hielt, die ebionitische Richtung zu bekämpfen, ist nicht auffallend, wenn wir bedenken, daß dieselbe auch in Rom Vertheidiger fand. Eusebius (hist. eccl. V. 15) sagt nämlich: „zur Zeit der Montanisten haben in Rom mehrere Secten bestanden, deren eine den Priester Florinus, die andere den Blastus zum Haupte gehabt." Die Lehren derselben gibt er nicht an, berichtet aber von Florinus, daß er seines geistlichen Amtes entsetzt worden sei und daß beide sehr viele Gläubige verführt hätten. Weiterhin berichtet er l. c. c. 20, Irenäus habe gegen Florinus ein Buch de monarchia, gegen Blastus aber ein anderes de schismate geschrieben. Ueber die Lehre des Blastus jedoch gibt er auch dießmal keinen Aufschluß. Mehr erfahren wir erst in dem freilich nicht von Tertullian selbst herrührenden Anhang zu dessen Werk de praescriptione, wo es c. 53 heißt: est praeterea his omnibus (dem Marcion &c.) etiam Blastus accedens, qui latenter Judaismum vult introducere. Hienach war Blastus ein Judaist, und der Tendenz nach mit den ebionitischen Quartodecimanern in Laodicea verwandt. Hat aber Blastus um's Jahr 180 in Rom selbst den ebionitischen Quartodecimanismus einzuführen gesucht, so ist psychologisch leicht erklärbar, wie Papst Victor gegen die Quartodecimaner überhaupt jene heftige Abneigung fassen konnte, die er in seinem Streite mit Polycrates an den Tag legte. — Damit gelangen wir zur zweiten Epoche des Osterstreits. Jetzt treten die beiden kirchlichen Richtungen in heftigen Kampf miteinander. Wahrscheinlich war es Papst Victor, der denselben veranlaßte, nachdem er, wie wir annehmen dürfen, wegen Blastus gegen die Quartodecimaner überhaupt mißtrauisch geworden war, und darum die Festhaltung des 14. Nisan durchaus nicht mehr dulden wollte. Er schrieb jetzt, nach der Chronik des Hieronymus im J. 196, an die vornehmsten Bischöfe aller Gegenden, daß sie in ihren Provinzen Synoden versammeln und durch diese die abendländische Paschazeit einführen sollten. In einigen Schreiben, z. B. an Polycrates von Ephesus, waren auch Drohungen für den Fall der Weigerung enthalten (Euseb. V. 24). In der That versammelten sich jetzt auch sehr viele Synoden, und alle, die kleinasiatischen ausgenommen, sprachen sich einmüthig dahin aus, „es sei kirchliche Regel, daß das Geheimniß der Auferstehung an keinem andern Tage, als am Sonntag, gefeiert werden dürfe" (Euseb. VI. 23). Sie machten diese ihre Erklärung in Synodalschreiben allen Gläubigen bekannt. Ganz anders sprach sich jedoch Bischof Polycrates von Ephesus aus. Auch er hielt zwar eine Synode mit seinen Bischöfen, deren es sehr viele gewesen sein sollen. Sie alle billigten aber, wie er angibt, das von ihm entworfene merkwürdige Schreiben an Papst Victor (bei Euseb. V. 24). „Wir feiern, sagt er darin, den rechten Tag, ohne Zusatz und ohne Schmälerung", und beruft sich dafür auf den Apostel Philippus, auf St. Johannes, auf Polycarp u. A., die alle das Pascha am 14. Tage nach dem Neumond gehalten hätten. Auch sieben seiner eigenen Verwandten seien vor ihm Bischöfe von Ephesus gewesen und hätten dieselbe Praxis gehandhabt. „Er nun, bereits in einem Alter von 65 Jahren, fürchte die Drohungen nicht, denn er wisse, man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen." Auf dieß hin wollte Papst Victor die asiatischen Gemeinden, so erzählt Eusebius weiter, aus der Kirchengemeinschaft ausschließen (ἀποτέμνειν πειρᾶται), und erließ deßhalb ein allgemeines Sendschreiben an die Christen jener Gegenden. Die Worte des Eusebius lassen auch die Deutung zu, Victor habe wirklich schon eine Excommunicationssentenz über dieselben verhängt, und so faßte es schon Socrates (hist. eccl. V. 22) auf. Aber richtiger ist, wie schon Valesius (in seinen Anmerk. zu Euseb. V. 24) zeigte, daß der Papst nur im Begriffe stand, die Asiaten zu excommuniciren, daß er aber von der wirklichen Verhängung der Sentenz namentlich durch

den hl. Irenäus abgehalten wurde. Eusebius sagt ja: „er versuchte sie auszuschließen," und fügt weiter bei: „andern Bischöfen habe dieß Benehmen Victors nicht gefallen, und sie hätten ihn ermahnt, für den Frieden zu sorgen. Noch jetzt seien ihre Briefe vorhanden, worin sie ihn ernstlich tadeln." Von diesen Briefen theilt er jedoch nur den des Irenäus mit, welcher einerseits, obgleich selbst ein Kleinasiate von Geburt, die Behauptung, daß die Auferstehung des Herrn an einem Sonntage gefeiert werden müsse, vertheidigte, andererseits aber auch den Papst Victor ermahnte, „eine ganze Reihe von Kirchen, welche nur eine alte Gewohnheit beobachten, von der Gemeinschaft nicht abzuschneiden." Daran knüpft Eusebius die Bemerkung, Irenäus sei so, wie sein Name besage, ein εἰρηνοποιός geworden. — So führte dieser Osterstreit nicht zu dem von Victor gewünschten Resultate der Gleichförmigkeit; doch scheinen einzelne asiatische Kirchen in Folge dieser Erörterung ihre bisherige Praxis verlassen und die gewöhnliche angenommen zu haben (s. die Annotat. des Valesius zu Euseb. V. 23). — Bisher hatte sich der Streit um zwei Puncte gedreht, nämlich: 1) ob der Wochen- oder Monatstag entscheide, und 2) wann die Fasten zu endigen seien. Jetzt aber, im dritten Jahrh., kam ein neues wichtiges Moment hinzu, das astronomische. Bei den Asiaten und Abendländern galt bisher, wie wir sahen, die gemeinsame Regel: Pascha wird durch den 14. Nisan bestimmt, sei es nun daß es an diesem Tage selbst (wie bei den Asiaten) oder am folgenden Sonntage gehalten werde, denn der Sonntag war den Abendländern das Wichtigste. Jetzt aber warf sich die Frage auf: „wann im Jahr tritt denn der 14. Nisan wahrhaft ein?" Oder: „wie ist dieses Mondsdatum mit dem Sonnenjahr in Verbindung zu bringen?" Das kirchliche Jahr der Juden, dessen erster Monat Nisan heißt, beginnt im Frühling, und der 14. Nisan fällt ungefähr mit dem Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium zusammen. Auf dieß Moment nun, daß Pascha von den alten Hebräern, und zu den Zeiten Christi durchweg nach dem Aequinoctium gefeiert worden sei, also auch jetzt immer nach dem Frühlingsanfang eintreten müsse, auf dieß Moment legten nun viele Kirchenväter ganz besonders Gewicht, mit dem Bemerken, diese Terminbestimmung für die ιδ' sei von den Juden bis zur Zerstörung Jerusalems genau eingehalten worden, und erst nachher hätten sie die falsche Praxis angenommen, sich bei ihrer ιδ' nicht mehr nach dem Aequinoctium zu richten. Was aus dieser Ansicht folgte, ist klar. Wer sich zu ihr bekannte, durfte von nun an sein Pascha nur mehr dann nach dem 14. Nisan der Juden bemessen, wenn dieser Tag nach dem Aequinoctium fiel. Kam er aber bei den Juden vor dasselbe zu stehen, so mußten die Christen sagen: „die Juden feiern dießmal den 14. Nisan falsch, um einen Monat zu früh, und nicht der Vollmond vor, sondern der nach dem Aequinoctium ist der wahre Nisanvollmond" (da jeder Monat der Juden mit dem Neumond beginnt, so war der 14. Tag stets Vollmond). In einem solchen Falle hielten nun die Christen jetzt ihr Pascha um einen Monat später als die Juden und bestimmten es durch den ersten Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium. Daraus ergab sich: 1) nahm ein johanneischer Quartodecimaner das Moment des Aequinoctiums auf, so feierte er jetzt sein Pascha immer accurat am Vollmondstage nach dem Frühlingsäquinoctium, unbekümmert, was es für ein Wochentag sei, und ob dieß mit dem 14. Nisan der Juden zusammentreffe, oder nicht (die ebionitischen dagegen behielten die Rechnungsweise der Juden). 2) Nahm aber ein Abendländer das Moment des Aequinoctiums auf, so feierte er jetzt seine Ostern stets am Sonntag nach dem ersten Vollmond, der auf das Frühlingsäquinoctium eintrat. Fiel aber der Vollmond selbst auf einen Sonntag, so feierte er sein Pascha nicht an diesem, sondern erst am folgenden Sonntage, und zwar deßhalb, weil der Auferstehungstag, sein Pascha, nicht an der ιδ' (als dem Todestage Christi) selbst, sondern nach der ιδ' statthaben mußte. — Daß von den Abendländern, wenn nicht Alle, doch sehr viele dieß neue (astronomische) Moment für ihre Osterrechnung aufnahmen, wird sich uns sogleich zeigen; ob aber auch von vielen

Asiaten das Gleiche geschah, ist nicht zu ermitteln. Der Canon 7 (8) unter den sogenannten apostolischen gebot übrigens Ostern ganz allgemein nach dem Frühlingsäquinoctium zu feiern. — Die Osterzeit anzugeben, war jetzt für die Christen schwieriger, als früher, wo sie sich nur nach den Juden richten durften. Es mußten darum jetzt von den Christen eigene Osterrechnungen gefertigt werden, und die älteste, die wir davon kennen, ist die des hl. Hippolyt, oder der 16jährige Cyclus, in der Weise, daß dieser Rechnung zufolge je nach 16 Jahren der Ostervollmond auf denselben Tag des Monats, nicht aber der Woche; nach 112 Jahren dagegen stets auf den gleichen Wochen- und Monatstag falle. Ideler bemerkt dazu, daß Hippolyt die Sache um die Hälfte hätte abkürzen können, da nach seiner Rechnung der Ostervollmond schon alle 8 Jahre wieder auf den gleichen Monatstag und schon alle 56 Jahre wieder auf den gleichen Monats- und Wochentag falle (Handb. d. Chronol. II. 222). Abgesehen aber hievon hat Hippolyt folgende Grundsätze festgehalten: 1) die Fasten dürfen erst am Sonntage beendigt werden. 2) Damit ist gegeben, daß der Sonntag das Maßgebende, am Sonntage die Festcommunion, und am Freitage die Todesfeier zu begehen sei. 3) Da Hippolyt die ιδ′ nie über den 18. März vorwärts setzt, so ist zweifellos, daß er den 18. März für die Zeit des Aequinoctiums nahm, und also auch dieß Moment festhielt. 4) Fiel ihm die ιδ′ auf einen Freitag, so war ihm dieß natürlich zugleich Charfreitag; fiel sie aber auf einen Samstag, so setzt er den Ostersonntag nicht auf den folgenden Tag, sondern (und damit die ganze Charwoche) acht Tage später an. Ebenso, wenn die ιδ′ auf einen Sonntag fiel, so ist ihm nicht dieser, sondern der folgende der Ostersonntag. Da Hippolyt ein Schüler des Irenäus und Bischof in der Nähe von Rom war, so dürfen wir seine Osterrechnung als authentisches Monument der abendländischen, besonders römischen Osterpraxis im dritten Jahrhundert betrachten. Daß auch die alexandrinische Kirche in jener Zeit Ostern nur nach dem Aequinoctium feierte, sagt Dionys d. Gr. (Euseb. VII. 20), der auch einen jetzt verlornen Ostercanon mit achtjährigem Cyclus fertigte. Aber auch er wurde wieder übertroffen von einem andern Alexandriner, Anatolius, seit 270 Bischof von Laodicea, dessen Fragment über die Paschafeier Eusebius (hist. eccl. VII. 32. 33) aufbewahrt hat. Er erfand den 19jährigen Ostercyclus, verlangte ausdrücklich, daß Ostern immer nach dem Aequinoctium eintreten müsse, und setzt letzteres auf den 19. März. Bald erfuhr auch sein Cyclus wieder mehrere Modificationen und wurde mit diesen schon zur Zeit Diocletians in Alexandrien allgemein eingeführt. Eine Hauptänderung aber bestand darin, daß die Alexandriner das Aequinoctium nicht auf den 19., sondern auf den 21. März setzten, wie es damals astronomisch ziemlich genau war. Zudem feierten sie, wenn die ιδ′ auf einen Samstag fiel, von Anatolius und Hippolyt abweichend, Ostern schon am folgenden Tage, gerade so, wie wir jetzt. Seine völlige Ausbildung aber soll dieser 19jährige Cyclus durch Eusebius von Cäsarea erhalten haben. Den alten Hauptverschiedenheiten hatten sich hienach jetzt noch mehrere neue durch das Moment des Aequinoctiums beigesellt. Nicht nur behielten die Asiaten, wenigstens theilweise, die damalige (jüngere) jüdische Rechnung bei, so daß ihre Ostern vor das Aequinoctium fallen konnten; sondern auch manche Abendländer vernachlässigten das neue astronomische Moment und hielten Ostern vor dem Aequinoctium. Alle diese Verächter des Aequinoctiums feierten also ihre Ostern häufig vor der übrigen Christenwelt und hießen deßhalb Protopaschiten. Aber auch unter den Aequinoctialisten selbst herrschte wieder die Differenz, daß die Alexandriner ihr Pascha nach dem 19jährigen Cyclus berechneten und den 21. März als Datum des Aequinoctiums festhielten, während die Römer, so lange sie dem Hippolyt folgten, den 16jährigen, später den 84jährigen Cyclus hatten und das Aequinoctium schon am 18. März eintreten ließen. Traf nun in einem Jahre der Vollmond auf den 19. März, so galt er hienach den Lateinern schon als Ostervollmond, und sie hielten jetzt Pascha, während er nach der alexandrinischen Rechnung noch vor das Aequinoctium fiel, und die

Alexandriner deßhalb einen neuen Vollmond abwarten, also Ostern um einen Monat später feiern mußten. Diese Verschiedenheiten verursachten Störungen und brachten Spott von Seite der Heiden; deßhalb verordnete im J. 314 das Concil von Arles (can. 1), daß das Pascha uno die et eodem tempore per omnem orbem gefeiert werden und der Papst nach gewohnter Weise überallhin Briefe darüber erlassen solle. Sie wollte also die römische Weise zur herrschenden machen. Weil jedoch die Verordnungen von Arles (s. d. A.) weitaus nicht überall Nachahmung fanden und die Gleichförmigkeit in der Kirche nicht herzustellen vermochten, so wurde die Entscheidung einer allgemeinen Synode nöthig, und in der That nahm sich schon das erste öcumenische Concil dieser Sache an. Was zu Nicäa (s. d. A.) im Einzelnen hierüber debattirt worden sei, ist unbekannt; wir kennen nur das Resultat, wie es in der Encyclica der Synode selbst (Socrat. hist. eccl. I. 9) und in dem Circularschreiben des Kaisers aufbewahrt ist (Socrat. l. c. Theodoret. hist. eccl. I. 10. Euseb. vita Const. III. 17). In der erstern Urkunde schreibt die Synode an die Kirche von Alexandrien und an die geliebten Brüder in Aegypten, Libyen und der Pentapolis also: „Wir geben Euch die freudige Nachricht von der bewirkten Einigkeit über das hl. Pascha. Es ist nämlich auf euer Gebet hin diese Angelegenheit glücklich bereinigt worden. Alle Brüder im Morgenland, welche früher Pascha mit den Juden hielten, werden es von nun an gleichmäßig mit den Römern, mit uns und mit Allen begehen, welche von alter Zeit her dasselbe gleichförmig mit uns feierten.“ Kaiser Constantin aber sagt in seinem Schreiben an Alle, welche der Synode nicht angewohnt hatten: „Als sich die Frage über den hl. Tag des Pascha erhob, wurde es allgemein für geziemend erachtet, daß Alle überall an einem Tage dasselbe feiern; denn was könnte schöner und anständiger sein, als daß dieses Fest, durch welches wir die Hoffnung der Unsterblichkeit erhalten, nach einer Weise und in bestimmter Art von Allen ohne Anstoß beobachtet werde. Besonders wurde es allgemein für unwürdig erklärt, bei diesem hl. Feste der Gewohnheit (Rechnung) der Juden zu folgen . . . Mit Verwerfung ihrer Sitte, können wir nach einer wahreren Ordnung, welche wir von dem ersten Leidenstage Christi an bis jetzt bewahrt haben (Wochentagordnung), unsere Osterweise fortvererben. Nichts sollen wir also gemein haben mit dem feindseligen Judenvolk, denn wir haben von dem Erlöser einen andern Weg erhalten, unserer Gottesverehrung liegt ein anderer gesetzlicher und geziemender Lauf vor (die Wochentagsordnung), und diese Weise einträchtig aufnehmend wollen wir uns, theuerste Brüder, der schlechten Gemeinschaft der Juden entziehen; denn es ist wirklich ganz abgeschmackt, was sie prahlerisch behaupten, daß wir ohne ihre Anweisung dieß Fest gar nicht feiern können . . . Sie sehen auch in diesem Puncte, der Paschafrage, die Wahrheit nicht, so daß sie voll Irrthümer und der nöthigen Verbesserung fern, in einem und demselben Jahre öfter zwei Pascha feiern *). Außerdem ist zu beachten, daß in einer so wichtigen Sache und bei einem so hohen Feste kein Zwiespalt herrschen darf. Nur einen Festtag unserer Erlösung, d. i. seines hl. Leidens, hat uns der Heiland hinterlassen, und nur eine katholische Kirche hat er gewollt. Bedenket also, wie übel und ungeziemend es ist, daß an denselben Tagen die Einen den Fasten obliegen, die Andern aber Mahlzeiten halten, und daß nach den Paschatagen die Einen in Freudenfesten sich ergötzen, die Andern ihre bestimmten Fasten halten **). Die göttliche Vorsehung will darum, daß dieser

---

*) Wenn nämlich die ιδ' einmal vor das Aequinoctium fällt, und die Juden also vor dem Aequinoctium ihr Pascha feiern, so hat das neue Sonnenjahr (von Frühling zu Frühling) noch nicht begonnen, und die Juden haben also innerhalb eines Sonnenjahres zweimal Pascha gehabt.

**) Gesetzt, die ιδ' fiel auf einen Freitag, so hatten die ebionitischen Quartodecimaner an diesem Tage ein Festessen, das Paschamahl, die Katholiken dagegen strenges Fasten. Aber auch unter den Orthodoxen selbst war es möglich, daß die Einen fasteten, die Andern Mahlzeiten hielten. Die johanneischen Quartodecimaner nämlich beendigten, wie wir oben sahen, ihr Fasten an der ιδ' Nachmittags 3 Uhr, also möglicher Weise z. B.

Gegenstand die rechte Verbesserung erhalte und nach einer und derselben Weise geordnet werde . . . Da es nun Pflicht ist, mit den Mördern des Herrn nichts gemeinsam zu haben, und da die Weise, welche alle Kirchen im Westen, Süden und Norden, und einige im Osten beobachten, die geziemende ist, so schien es Allen für gut, und ich versicherte, es werde auch eure Zustimmung haben, daß nämlich die in Rom, Africa, ganz Italien, Aegypten, Spanien, Gallien, Britannien, Libyen, ganz Achaia, auch in den Diöcesen Asien und Pontus, sowie in Cilicien einstimmig beobachtete Weise auch von Euch freudig werde angenommen werden . . . Und um es kurz zu sagen: durch das gemeinsame Urtheil Aller ist bestimmt worden, daß das hl. Paschafest überall an einem und demselben Tage gefeiert werde, und es schickt sich nicht, daß in so heiliger Sache eine Verschiedenheit obwalte" (Euseb. vita Const. III. 18—20). Näheres enthalten die Acten der Synode nicht; es versteht sich jedoch von selbst, daß sie bei ihrem Beschlusse jenen Standpunct der Osterrechnung voraussetzte, der damals der verbreitetste bei den Orthodoxen war, nämlich die ιδ′ nach dem Aequinoctium, und den Ostersonntag nach der ιδ′ zu bemessen; dadurch allein konnte verhindert werden, in einem Sonnenjahre Ostern zweimal zu feiern. Daraus aber, daß die Synode verbot, mit den Juden zugleich Ostern zu feiern, resultirt noch ein weiteres wichtiges Moment, das zwar vom Nicänum nicht förmlich ausgesprochen wurde, aber schon in dem bisher Angeführten enthalten war und später auch formulirt wurde, daß nämlich, wenn die ιδ′ auf einen Sonntag fällt, Ostern nicht an diesem Sonntage selbst, sondern 8 Tage später zu begehen sei, aus zwei Gründen: α) weil die ιδ′ den Todestag des Herrn darstellt, das Auferstehungsfest aber diesem nachfolgen muß, und β) weil ja sonst in den Jahren, wo die ιδ′ auf einen Sonntag fällt, die Christen wieder mit den Juden ihr Fest feiern würden. Die Nicäner Synode hat somit drei Puncte für Ostern fixirt: 1) Ostern sind stets an einem Sonntag zu halten, 2) an dem Sonntage nach der ιδ′, 3) die ιδ′ selbst aber ist nach dem Aequinoctium anzusetzen. Zweifelhaft ist jedoch, ob das Nicänum für das Aequinoctium den 21. März (wie die Alexandriner) oder den 18. März (wie die Römer) angenommen, oder diese Differenz gar nicht beachtet habe, wie Ideler vermuthete (a. a. O. II. 238). Mir scheint dagegen, die Synode habe diese wichtige Differenz wohl beachtet, aber tacite dadurch zu beseitigen gesucht, daß sie, wie Cyrill von Alexandrien berichtet, beschloß: „die alexandrinische Kirche solle, weil sie sich in solchen Kenntnissen auszeichnet, jährlich der römischen Kirche brieflich anzeigen, an welchem Tage der Calenden oder Idus 2c. Pascha gefeiert werden müsse, damit durch apostolische Auctorität (des römischen Bischofs) die ganze Kirche den bestimmten Paschatag erfahre" (Prolog. paschalis des hl. Cyrill, bei Petav. doctrina temp. T. II. Append. p. 502). Die Synode hat somit der alexandrinischen Rechnung den Vorzug gegeben und zugleich den einzig richtigen Weg eingeschlagen, um Gleichförmigkeit zu erzielen, indem jetzt Alexandrien Ostern berechnen, Rom dagegen den Ostertermin der ganzen Kirche ankündigen sollte (s. d. Art. Cyclus). Damit stimmt überein, was Ambrosius sagt (Ep. ad Episcopos per Aemil. Opp. T. II p. 880): „die Synode von Nicäa habe unter Berathung mehrerer Rechnungsverständigen den 19jährigen Ostercyclus aufgestellt." Gerade der alexandrinische war ja der 19jährige, und sie hat ihn durch obige Anordnung factisch sanctionirt. — Uebrigens gab es auch nach dem Nicänum noch manche Differenzen in der Osterfeier. Nicht einmal Alexandrien und Rom wurden gleichförmig, indem die Bestimmung, daß jenes die Osterzeit berechnen, dieses sie ankündigen sollte, entweder von den Alexandrinern selbst nicht beobachtet, oder ihre Rechnung von den Römern nicht

---

schon Mittwoch um 3 Uhr, während die Abendländer die Fasten bis zum Sonntag fortsetzten. Endlich waren aber auch die Abendländer unter sich nicht ganz einig, jene nämlich, welche das Aequinoctium nicht beobachteten, die Protopaschiten, konnten ihr Osterfest und Fasten, wie wir sahen, um einen Monat früher haben, als die Aequinoctialisten. Bei ihnen waren also die Fasten längst vorüber, wenn sie bei den Andern eintraten.

gebührend berücksichtigt wurde. Factisch ist, und die alte Ostertafel bei Ideler (II. 249 ff.) zeigt es, daß in Rom, nach wie vor, der 84jährige Cyclus festgehalten wurde, welcher von der alexandrinischen Rechnung in manchen Stücken abwich und darum auch oft zu andern Osterterminen führte. a) Für's Erste berechnete er Ostern nach Epacten und nach der feria I des Januar, also anders als die Alexandriner. b) Den Neumond setzte er etwas zu früh an, während er bei den Alexandrinern zu spät angenommen wurde. c) Das Aequinoctium setzte er auf den 18., nicht wie die Alexandriner auf den 21. März, und ging endlich d) von dem Grundsatze aus, daß, wenn der Vollmond auf einen Samstag falle, Ostern nicht gleich, wie die Griechen thaten (und es jetzt geschieht), am folgenden Tage gefeiert werden dürfen. So kam es, daß die Römer nicht selten ihre Ostern zu einer andern Zeit hatten, als die Alexandriner, und sogar als die Mailänder, welche sich mitunter nach Alexandrien richteten. Diese Verschiedenheit gab im J. 387, wo die Römer Ostern schon am 21. März, die Alexandriner aber (weil sie das Aequinoctium erst am 21. März annahmen) das Fest volle 5 Wochen später am 25. April feierten, Veranlassung zu Verhandlungen, indem Theodosius d. Gr. vom Bischofe Theophilus von Alexandrien eine Erklärung dieser Differenz verlangte. Dieser entsprach dem Ansinnen und fertigte zugleich, unter Zugrundlegung der bekannten alexandrinischen Grundsätze, eine Ostertafel, wovon aber nur der Prolog erhalten ist (Ideler II. 254). Cyrill von Alexandrien aber kürzte die Ostertafel seines Oheims Theophilus ab und gab so eine Tafel für 95 Jahre, von 436—531 n. Chr. Außerdem setzte er in einem Briefe an den Papst das Irrige der lateinischen Rechnung auseinander. Die Folge war, daß schon Leo I. jetzt die römische Weise öfter der alexandrinischen conformirte; besonders merkwürdig aber ist, daß um diese Zeit im Unterschiede, ja im Gegensatze zu den alten Kirchenvätern, die Meinung immer mehr Geltung erhielt, Christus habe am 14. Nisan noch das Paschamahl genossen, sei am 15. (nicht schon am 14., wie die Alten annahmen) gestorben, am 16. im Grabe gelegen und am 17. auferstanden. Namentlich setzte dieß Bischof Proterius von Alexandrien auseinander, um die Mitte des fünften Jahrh. (Ideler II. 265). Einen weitern Versuch, die römische Osterrechnung der alexandrinischen zu nähern, machte um's J. 457 Victorius aus Aquitannien auf Befehl des römischen Archidiacons Hilarius, und letzterer hat, als er Papst wurde, diese neue Rechnung höchst wahrscheinlich eingeführt. In diesem neuen Cyclus waren die Neumonde richtiger bestimmt, und alle größeren Differenzen zwischen den Lateinern und Alexandrinern vermieden, so daß die lateinische Ostern oft gar nicht, oft nur wenig von den alexandrinischen differirten. In den Fällen, wo die ιδ' auf einen Samstag fiel, ließ es Victorius zweifelhaft, ob Pascha schon am folgenden Sonntage (mit den Alexandrinern) oder später gefeiert werden solle. Er setzte beide Daten in seine Tabelle und wollte dem Papste die Entscheidung in jedem einzelnen Falle überlassen (Ideler II. 283). Aber auch jetzt noch gab es manche Differenzen, und erst Dionysius Exiguus (s. d. A.) erwarb sich das Verdienst, den Lateinern unter Grundlegung des 19jährigen Cyclus eine Ostertafel zu liefern, welche der alexandrinischen Rechnung durchaus entsprach und so eine Harmonie in der Osterpraxis herbeiführte. Rom und fast ganz Italien nahm seine Osterrechnung an, während in Gallien fast überall der Canon des Victorius blieb, und auch die Britannen an dem alten 84jährigen Cyclus, mit einer Verbesserung des Sulpitius Severus festhielten (Ideler II. 296). Als sofort die Heptarchie durch die römischen Missionäre christianisirt wurde, nahmen die Neubekehrten die Dionysische Rechnung an, während die alten britannischen Christen in Wales die alte Sitte festhielten und so die bekannten britischen Osterstreitigkeiten erzeugten, welche sich durch Columban (s. d. A.) auch nach Gallien verpflanzten. Erst im J. 729 nahm die Mehrheit der alten Britannen den 19jährigen Cyclus an. Beträchtlich früher war er in Spanien, bald nach Reccared's Bekehrung eingeführt worden; zu Carl's d. Gr. Zeit aber siegte er im ganzen Abend-

lände über alle Widersprüche, und vereinigte so die ganze Christenheit, indem unterdessen auch die Quartodecimaner erloschen waren. Auch nach dem Nicänum nämlich fuhren manche der Quartodecimaner fort, Ostern nach ihrer alten Weise zu feiern, und die Synode von Antiochien im J. 341 fand sich dadurch veranlaßt, die quartodecimanische Praxis mit Kirchenstrafen zu bedrohen (can. 1). Doch auch diese Drohungen thaten noch nicht die gehörige Wirkung; im Gegentheile erfahren wir von Epiphanius (haer. 50), daß es zu seiner Zeit, also um's J. 400 n. Chr., noch zahlreiche Quartodecimaner gegeben habe und diese unter sich selbst uneinig gewesen seien. Im Glauben seien sie, sagt Epiphanius (c. 1), orthodox, aber sie hängen doch jüdischen Fabeln nach, d. h. sie halten sich an die jüdische Osterweise, und bauen auf den Satz: „verflucht sei, wer nicht am 14. Nisan sein Pascha hält" (2 Mos. 12, 15). Was wir über sie erfahren, geht darauf hinaus: a) sie feiern nur einen Tag, während die Katholiken eine ganze Woche lang Pascha halten. b) An diesem einen Tage, der ιδ', fasten sie und halten sie die Communion; sie fasten bis 3 Uhr, folglich nicht einmal einen ganzen Tag, was Epiphanius (c. 2) mißbilligt. c) Ein Theil von ihnen, in Cappadocien, feierte das Pascha immer am 25. März (es mochte was immer für ein Wochentag sein), da nach den (falschen) Actis Pilati Christus am 25. März gestorben sei (c. 1). d) Andere aber wollten dabei doch den 14. Nisan noch möglichst festhalten und wählten darum für Ostern jenen Vollmond, der dem 25. März unmittelbar folgte. — Die Quartodecimaner des Epiphanius zerfallen somit in drei Classen, von denen eine bereits die ιδ' nicht mehr festhielt und sich somit schon ziemlich weit von den Juden abkehrte. Ob die Uebrigen die alte oder die spätere jüdische Rechnung eingehalten haben, ist unbekannt; daß sie aber nicht ebionitisch gewesen, sondern auf dem Standpuncte der altjohanneischen Praxis standen, geht daraus hervor, daß ihnen Epiphanius das Lob der Orthodoxie spendete. Eine merkwürdige Abart der Quartodecimaner aber waren die Audianer (s. d. Art. Anthropomorphiten). — Endlich ist noch zu bemerken, daß die Kalenderrevision unter Papst Gregor XIII. im Allgemeinen die oben berührte Dionysische Osterrechnung beibehielt, aber zugleich den Ostervollmond viel richtiger bestimmte und Regeln aufstellte, um für alle Zukunft Abweichungen der Kalenderzeit von der astronomischen zu vermeiden (s. d. Art. Kalender). Durch Anwendung dieses gregorianischen Kalenders kommt es aber hie und da vor, daß das christliche Osterfest, nach unserer Weise berechnet, auf einen und denselben Tag zusammenfällt mit dem jüdischen Pascha, nach jüdischer Weise berechnet, wie dieß im J. 1825 der Fall war, was dem Willen des nicänischen Concils offenbar entgegen ist, aber ohne Verletzung der jetzt allgemein geltenden Osterregel nicht vermieden werden kann (Ideler II. 320). — Literatur. Der alte Streit über das Pascha war groß und heftig; aber fast noch größer und heftiger war der unter den spätern Gelehrten geführte Streit über den Paschastreit, und über lauter Nebenfragen, namentlich ob etwas zu Gunsten oder Ungunsten des Primats daraus resultire, wurde die Hauptsache, das Punctum des Streites selbst gar wenig beachtet. Der Erste, der auf den Gegenstand näher einging, war der gelehrte französische Jesuit Gabriel Daniel im J. 1724; fast gleichzeitig und unabhängig von ihm schrieb der teutsche Professor Christoph Aug. Heumann sein Programm über den Paschastreit; nach beiden aber untersuchte Mosheim, jedoch nur mit Berücksichtigung der Daniel'schen Arbeit (Heumann's Dissertation konnte er nicht erhalten) die ganze Streitfrage auf's Neue, und seinem Resultate schlossen sich fast alle Folgenden, besonders Walch an in seiner Ketzerhistorie Bd. I. S. 666 ff. Mit neuem Interesse wurde aber die Untersuchung der alten Paschastreitigkeiten in jüngster Zeit wieder aufgenommen, wegen ihrer engen Verbindung mit der Evangelienkritik, und namentlich von der sogenannten Tübinger-Schule (Dr. v. Baur ꝛc.) in ihrem Interesse verwendet. Das Beste hat jedoch im J. 1848 Diaconus Weizel (jetzt Decan zu Kirchheim in Würtemberg) geschrieben unter dem Titel: „die christliche Paschafeier der ersten Jahrhunderte".

Vgl. überdieß Rettberg's Abhandlung in Illgen's Zeitschrift für histor. Theol. 1832. Bd. II. [Hefele.]

Osterfest. Dieses Fest, welches der Erinnerung an die Auferstehung unsers Herrn Jesu Christi geweiht ist, ist dem Range nach das erste unter den Festen des Kirchenjahres, „solus dies magnus“ (Leo d. Gr. serm. 9 de resurr. Dom.), „festorum maximum, solennitas solennitatum, festivitas festivitatum, dies magnae indulgentiae.“ Man hat an der apostolischen Einsetzung desselben nie gezweifelt; eben weil man allgemein an dem Glauben an den apostolischen Ursprung desselben festhielt, wurde wegen der Zeit, wann es gefeiert werden solle, so ernstlich gestritten, ein Streit, der durch das Concil von Nicäa dahin entschieden wurde, daß die Feier am Sonntag nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche stattfinden solle, und damit hinsichtlich dieser liturgischen Frage ja keine Verschiedenheit in der Kirche mehr stattfinden könne, wurde der Patriarch von Alexandrien beauftragt den Ostercyclus zu entwerfen und durch den römischen Stuhl genehmigen zu lassen, damit dann von da die Ankündigung in die ganze christliche Welt ausgehe und den einzelnen Kirchen am Erscheinungsfeste geschehen könne (s. d. vorig. Art.). Merkwürdig ist übrigens, daß die Alten vielfach einen Unterschied zwischen der Auferstehungs- u. Osterfeier machten, indem sie erstere am 27. März, letztere nach dem Mondlaufe begingen (s. Binterim V. 1. S. 233). — Groß war die Feierlichkeit, womit in der alten Kirche das Osterfest gehalten wurde. Nachdem die Gläubigen einen großen Theil der Nacht zwischen Charsamstag und Ostersonntag in der Kirche zugebracht hatten, gingen sie am frühen Morgen wieder dahin, indem sie beim Eintritt in das Haus des Herrn sich mit dem Friedenskuß und den Worten: Christus ist erstanden — begrüßten. Die Wege und Eingänge in die Kirchen waren mit Blumen bestreut, die Hallen und Umgänge derselben mit blühenden Gewächsen und grünenden Zweigen geziert, auf den Altären waren Fahnen aufgesteckt u. s. w. Dann begann die Segnung der Speisen, benedictio comestibilium, d. h. namentlich von Fleisch, Eiern, Brod, Käse, welche schon der gemeine römische ordo und Walafrid Strabo kennen, und die noch an sehr vielen Orten stattfindet (diese gesegneten Speisen werden dann vor jeder andern gemeinen Speise gegessen zur Wohlfahrt des Leibs und der Seele). Ehe nun die feierliche Messe begann, hielten mehrere Kirchen eine Procession, die von dem Grabe ausging, wo das hl. Sacrament abgeholt wurde und zum Hochaltar zurückgebracht ward (daher unsere sog. Auferstehung am Charsamstag). Der Messe mußten alle Geistlichen und Laien beiwohnen, Epistel und Evangelium wurden in beiden Kirchensprachen, der lateinischen und griechischen, gesungen, zu öfteren Malen ertönte der Allelujagesang, zuletzt erfolgte die allgemeine Communion, von der sich Niemand ausschließen durfte, und zwar mußte sie in der Pfarrkirche geschehen. Die kirchlichen Tagzeiten waren, wie dieß jetzt noch der Fall ist, kürzer als sonst, mit Ausnahme der Vesper. Die ganze Woche galt als Feierwoche (cf. conc. Matiscon. can. 2), aber Lustbarkeiten, Bälle, Tänze 2c. waren verboten. Später wurden nur mehr die drei ersten Tage der Woche förmlich gefeiert. Vielfach wurde das Osterfest auch durch die Loslassung von Gefangenen bedeutsam gemacht (S. Chrys. hom. 30 in Gen.). — Auch jetzt gilt das Osterfest als das erste unter den christlichen Festen und wird hochfeierlich begangen. Das Haus Gottes entfaltet all seine Pracht, der Allelujagesang erscheint als nie enden wollender Jubelruf, die Osterkerze wird angezündet, vom Altare herab tröstet das Bild des Auferstandenen mit der Siegesfahne in der Hand, das „Vidi aquam“ tritt an die Stelle des „Asperges me“. Das Meßformular verkündigt besonders durch seine Sequenz „Victimae paschali“ und durch seine evangelische Pericope die Freude der Auferstehung und ermahnt durch seine Epistel zur sittlichen Auferstehung; es hat eigene Präfation und Communicantes, sowie die Eigenthümlichkeit des Ite, Missa est mit dem doppelten Alleluja. — Das Officium der canonischen Stunden ist kurz, weil es die ewige Sabbatruhe sinnbilden soll, es hat nur eine Nocturn, keine Hymnen, denn sie werden durch das Alleluja ersetzt,

und keine Responsorien, weil das ewige Leben, an welches dieses Officium erinnert, die Ermahnung und Belehrung hinter sich hat. In jeder Hora ertönt der Freudenruf: „haec dies, quam fecit Dominus; exultemus et laetemur in ea.“ — Ostermontag und Osterdienstag haben noch die Würde eines festum duplex primae classis, doch wird letzterer meistens nur noch in choro gefeiert. Im christlichen Alterthume fand an jedem Tage der Osterwoche der Gebrauch statt, daß die Neophyten (s. d. A.) in weißem Gewande mit brennenden Kerzen dem Gottesdienste beiwohnten. Die evangelischen Pericopen der ganzen Woche erzählen Erscheinungen des Auferstandenen. Die Abstammung des Wortes Ostern ist unsicher; nach den Einen kommt es von Oriens, Aufgang, Osten, nach den Andern von dem altteutschen „Urständ“, wieder nach Anderen von Eostre, einer altenglischen Gottheit (cf. Beda Ven. de rat. temp. tom. II.). [Mast.]

Osterfest der Juden, oder Paschafest, s. Feste, jüdische.

Osterfeuer, s. Ostervigilie und Charwoche.

Osterkerze, s. Ostervigilie und Charwoche.

Osterkuchen. Die ungesäuerten Brode (מַצּוֹת) sind ein Bestandtheil der Paschamahlzeit (Exod. 12, 8. Num. 9, 11. Deut. 16, 3), und müssen während der ganzen Festzeit, vom 14—21. Nisan, gegessen werden (Exod. 12, 15. 19. Lev. 23, 6—8. Deut. 16, 3—8); das Paschafest heißt deßhalb auch Fest der ungesäuerten Brode (חַג הַמַּצּוֹת, ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, Luc. 22, 1. Joseph. bell. jud. 2, 1. 3. ἡμέραι τῶν ἀζύμων Apg. 12, 3. 20, 6. oder einfach τὰ ἄζυμα, Marc. 14, 1); aller Sauerteig (שְׂאֹר) mußte sorgfältig aus den Häusern entfernt werden, und wer in diesen sieben Tagen Gesäuertes (חָמֵץ) oder Säuerndes (מַחְמֶצֶת) genösse, soll ausgerottet werden (vgl. Exod. 12, 14—20). Noch größer ist die Bedeutung der ungesäuerten Brode in der Osterfeier der neuern Juden. Die genauesten Vorschriften bestimmen das Material, die Art ihrer Zubereitung u. s. w. Es soll das beste Waizenmehl genommen werden; ist keines zu haben, so kann Mehl aus Gerste, Roggen, Haber oder Dinkel, nie aber von Reis, Erbsen, Linsen, Bohnen dessen Stelle vertreten. Es werden zweierlei Kuchen gebacken: die Mazzoth, Mazzen, die allgemeinen Osterfladen, die während der Festwoche genossen werden, und die sog. Pflicht Mazzoth oder Maza der Frommen (מַצַּת מִצְוָה); von diesen werden in den zwei ersten Paschanächten jedesmal drei gebraucht, man bäckt aber neun für den Fall, daß einer zerbrechen sollte. Diese Mizvothkuchen haben besondere Namen, einer heißt Cohen (כֹּהֵן, Priester), der zweite Levi (לֵוִי), der dritte Israel (יִשְׂרָאֵל), zur Unterscheidung werden bestimmte Merkzeichen angebracht; sie darf nur ein Jude, der über 13 Jahre alt, nicht taub und seines Verstandes mächtig ist, zubereiten. Diese drei Kuchen bilden den Mittelpunct der Osterfeier der neueren Juden; es ist hier nicht nöthig, den übrigen an sie sich anschließenden Ritus anzugeben, das ganze Ceremoniale beschreibt hebräisch und teutsch die kleine Schrift: Pesach-Hagada oder Erzählung von Israels Auszug aus Aegypten, Leipzig 1840; auch Schröder, Satzungen und Gebräuche des thalmudisch-rabbin. Judenthums, Bremen 1851. S. 189 ff. [König.]

Osterlamm. Vgl. d. A. „Feste der alten Hebräer“, B. IV. S. 45. 46., wozu das Folgende nur eine Ergänzung bilden soll. Das ausgeschiedene fehlerlose Lamm wurde geschlachtet am 14. Nisan zwischen den beiden Abenden (בֵּין הָעַרְבַּיִם, Exod. 16, 12. 30, 8. Lev. 23, 5. Num. 9, 3. 11. Bei den Juden herrschen über diese Zeitbestimmung zwei Meinungen: die Pharisäer und heutigen Juden verstehen darunter die Zeit, wo die Sonne sich neigt bis zum wirklichen Untergang, zwischen 3 und 5 Uhr; die Samaritaner und Karaiten, denen die neuern christl. Gelehrten folgen, die Zeit zwischen Sonnenuntergang und der völligen Dunkelheit), bei der ersten Feier geschah dieß zu Hause, in der Folge (nach Deut. 16, 2. 5, 6) im

Heiligthum vor dem Altare Jehova's und zwar seitdem der Tempel stand, im Vorhofe (vgl. 2 Chron. 35, 5 ff. Mischna Pesach. 5, 5. 8); es schlachtete der Hausvater, es durfte es Jeder, der rein war, in besondern Fällen die Leviten (vgl. solche 2 Chron. 30, 17 u. c. 35). Ueber die Art der Tödtung berichtet das A. T. nichts, sie erfolgte aber sicherlich nicht durch Erdrosseln, sondern durch Erstechen, das Blut mußte herauslaufen, es durfte weder Blut noch Ersticktes genossen werden. In der Verwendung des Blutes unterscheidet sich die erste Paschafeier von den folgenden. Bei jener wurde ein Büschel Ysop in das aufgefangene Blut getaucht und damit die Oberschwelle und die zwei Thürpfosten bestrichen (Exod. 12, 7. 13, 22 ff.), bei der Darbringung im Heiligthum gaben die Leviten den Priestern das Blut in die Hände, diese, die allein dem Altare nahen dürfen (Num. 18, 3), besprengen damit den Altar (2 Chron. 30, 16 u. 35, 11); die Fettstücke des Thieres wurden auf dem Altare verbrannt (Pesach 5, 6), Haupt, Schenkel und Eingeweide am Feuer gebraten und zwar g a n z, es soll kein Bein daran gebrochen werden (vgl. Exod. 12. Num. 9, 12). Hierauf beginnt das Paschamahl (s. d. Art. F e s t e). — Das Tödten des Osterlamms, sowie sein Genuß beim Festmahle bilden die zwei Hauptmomente des Pascha, die Bedeutung dieses hängt daher mit jenen auf's engste zusammen. Das Pascha war das Fest der Verschonung in Aegypten (daher sein Name פֶּסַח von פסח mit עַל constr. = vorübergehen, verschonend vorübergehen), der Hebräer kennt aber keine Verschonung von Seiten Gottes ohne Sühne, das Paschaopfer (זֶבַח־פֶּסַח Exod. 12, 27. 34, 25), d. i. eben das Paschalamm ist auch das Sühnopfer; das Lamm zahlte mit seinem Blute für die israelitische Erstgeburt, also für das durch sie repräsentirte ganze Volk, deßwegen wurden die Pforten eines jeden Hauses bestrichen, denn die Thüre des Hauses ist wie das Thor der Stadt der wichtigste Theil im Orient, ganz Israel sollte dadurch als ein entsühntes Volk dargestellt werden. Neben diesem negativen enthält der hl. Act auch ein positives Moment; es wird ausdrücklich verlangt, daß die g a n z e Gemeinde das Opfer darbringen soll, sie erscheint dadurch in ihrer Gesammtheit mit priesterl. Function betraut, zu besonderer Gemeinschaft mit Jehova berufen; dieses Bewußtsein, eine dem Herrn geheiligte und zu ihm in besonderm Verhältniß stehende Gemeinde zu bilden, wurde weiterhin durch die Bestimmung geweckt, daß das Paschamahl ein Vereinigungsmahl für die einzelnen Familien bilden solle, alle Glieder sollen sich als ein durch gemeinsame göttliche Gnade verbundenes Ganzes fühlen. In beiderlei Beziehung war das erste Pascha ein אוֹת (Exod. 12, 13) signum, ein bedeutungsvolles Symbol des folgereichen geschichtlichen Vorganges: der Befreiung Israels und der Constituirung desselben zum hl. Volke Jehova's (vgl. Exod. 19, 4 ff.), wovon alle spätere Feier nur eine Art Mémoriale (זִכָּרוֹן Exod. 12, 14) bildet; in beiderlei Hinsicht, der negativen wie der positiven, ist das alttestamentliche Paschalamm Typus des Erlösers, dessen Opfer wie Sühne, so auch heiliges Einigungsmahl (vgl. 1 Cor. 10, 17), der zu seiner Gemeinde, der Kirche, Berufenen ist, daher der hl. Paulus: *τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός* (1 Cor. 5, 7) und die Osterpräfation des röm. Missale: Pascha nostrum immolatus est Christus (vgl. auch Joh. 19, 36). — Nachdem der Tempel bei der Zerstörung Jerusalems durch die Römer in Trümmer gesunken, hörte mit dem alttestamentl. Priester- und Opferwesen auch die Feier des Paschalammes auf, selbst bei den in Palästina und Jerusalem wohnenden Juden. Als Erinnerung daran hat sich in der spätern und noch in der heutigen jüdischen Osterfeier der Usus erhalten, daß Jeder am Abend des Rüsttages zu Hause die Stelle hersagt, welche vom Schlachten am Paschafeste in der alten Zeit handelt, welches Lesen nach der Meinung der Juden eben so viele Kraft hat, als wenn das Lamm selbst geopfert würde, indem sie darauf die Worte deuten: „wir wollen die Farren unserer Lippen bezahlen,“ und sie so umändern: „wir wollen die Farren durch unsere Lippen bezahlen.“ Weiterhin

wird ein Ei in Asche gekocht, welches, ein Zeichen des Trauerns, das Festopfer darstellt, von einem wirklichen Lamme wird ein Knie auf Kohlen gebraten, Beides auf die Schüssel gelegt, auf welcher die drei ausgezeichneten Osterkuchen (s. d. A.) liegen. Vgl. das Weitere über die neuere jüd. Osterfeier Schröder, Satzungen und Gebräuche rc. S. 197 ff. Außer diesen kümmerlichen Resten erinnert in der sonst sehr ausführlichen Pesach-Hagada Nichts mehr an den alten auf das Osterlamm bezüglichen Ritus. Auch hier wie fast überall ist das Judenthum zur Mumie, zur Carricatur des Göttlichen im A. T. geworden. Vgl. hiezu den Art. Opfer, mosaische. [König.]

Osteroctave, s. Octave.

Ostervigilie. Der Charsamstag als solcher, die Feier der Grabesruhe des Herrn, hat seine liturgische Auszeichnung in der Stille, womit er begangen wird, weßwegen es im Alterthum heißt, an diesem Tage werde keine Messe gelesen. Die ganze Liturgie, welche wir gegenwärtig am Charsamstag Vormittags haben, gehört zur Vigilie des hl. Osterfestes, ist also im Wesentlichen derselbe Gottesdienst, der in der alten Kirche in der Nacht vom Charsamstag auf den Ostertag gefeiert worden. In dieser Nacht dachten die alten Christen wenig an den Schlaf; erwarteten sie ja in derselben die Ankunft des Herrn zum Weltgerichte (Lactant. divin. instit. 7. 19). Nur im Morgenlande hat sich der nächtliche Gottesdienst erhalten; im Abendlande erfolgte die Abrogation der ehemaligen Praxis schon im Mittelalter. Obgleich z. B. Wilhelm Durandus (rat. l. VI. cap. 78) im Jahre 1286 noch die nächtliche Feier der Ostervigilie kennt, bezeichnet schon der erste römische Ordo und eine Synode von Rouen im J. 1072 (c. 22), die neunte, der gemeine römische Ordo die siebente Tagesstunde als die Zeit dieser Vigilfeier; Rabanus Maurus fordert, man solle sie die inclinante ad vesperam beginnen (de instit. cleric. l. II. c. 38). — Die erste Ceremonie, welche uns in der nun bereits auf den Morgen des Charsamstags vorgerückten Ostervigilfeier begegnet, ist die Weihe des neuen Feuers. Es wird einem Steine Feuer entlockt, dasselbe dann mit Holz genährt und gesegnet, wie aus dem Eckstein Jesus Christus das Licht der göttlichen Klarheit der Welt geworden — eine Sitte, welche schon der heilige Bonifacius kennt (Zachar. ad Bonif. ep. 12). Von diesem Feuer wird dann ein auf ein Rohr gesteckter wächserner Dreizack unter dem dreimaligen Freudenrufe „Lumen Christi" (resp. Deo gratias) angezündet, weil nur in ihm, dem Getödteten und Auferstandenen, das Leben ist und das Licht der Menschen, und zwar ein Licht, das da ist vom Lichte und von demselben wieder Licht ausgeht (der Triangel Symbol der Dreieinigkeit). Durch den Dreizack wird wiederum die Osterkerze (cereus paschalis) angezündet, welche mit den fünf Weihrauchkörnern, die in selbe gesteckt werden, den auferstandenen Heiland mit seinen verklärten fünf Wundmalen symbolisirt, und zwar geschieht dieß, während jener erhabene Lob- und Preisgesang „Exultet" (von Einigen dem hl. Augustin zugeschrieben, cf. Bened. XIV. de fest. p. I. c. 399) gesungen wird, der in begeisterter wahrhaft poetischer Weise die Gefühle der Osterwonne ausströmt und in diesem Jubeltone sich zu Ausdrücken wie „certe necessarium Adae peccatum," „o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemtorem" hinreißen läßt. Das Geschichtliche anlangend, finden wir die Sitte, den wächsernen Dreizack feierlich anzuzünden, im gemeinen römischen Ordo, dieselbe Form, in der es gegenwärtig geschieht, im 14ten römischen Ordo. Wie und wann die Segnung der Osterkerze aufgekommen, läßt sich mit Bestimmtheit nicht ermitteln; Gregor d. Gr. spricht davon in einer Weise, als wäre sie bloß in Ravenna üblich gewesen (l. VII. ep. 28. al. l. XI. ep. 33); die Synode von Toledo in J. 633 befiehlt ihre allgemeine Einführung (c. 9). Früher schrieb man auf die Osterkerze den Ostercyclus des laufenden Jahres, die Epacten, Indictionen, oder hing an die hervorragenden Weihrauchkörner eine Tafel, welche diese Angaben enthielt (Beda de temp. rat. c. 45; Udalr. Consuet. Cluniac. l. I. c. 14), wie

denn die Dicke und Länge der Osterkerzen eine sehr bedeutende gewesen ist (cf. Binterim V. 1, wo von Kerzen von 60, 80 und 100 Pfd. die Rede ist, die wegen ihrer Größe aus den oberen Oeffnungen des Gewölbes oder durch Beihilfe großer Leitern angezündet wurden). Die Lesung der zwölf Prophezeiungen, welche nun folgt, beruht auf uralter Praxis; schon der hl. Gregor von Nyssa kennt solche Lesungen (orat. 2 de resurrect. Christi). Ihre Zahl war in verschiedener Zeit und an verschiedenen Orten verschieden, sie ging von 4—24. Die zwölf Lesungen, welche dermalen in Uebung sind, bilden, wie auch der Protestant Augusti bekennt (Denkwürd. II, 212—215), einen eigentlichen „cento propheticus" des alten Testaments, man erkennt darin „die Prophetie, Typik und Symbolik desselben wie im Grundrisse." Es sind die Mysterien der Auferstehung, des hl. Tauffacramentes, des uns in Christo gewordenen neuen Gnadenlebens mit seinen wunderbaren Gütern, welche in diesen prophetischen Lesestücken behandelt werden, und daß dieser Inbegriff der alttestamentlichen Offenbarung an der Vigil von Ostern verlesen wird, will sagen, daß in der Auferstehung des Herrn das Siegel auf dieselbe gesetzt und ihre Erfüllung gegeben sei. — Die nun folgende Segnung des Taufwassers, für die sich schon in den apostolischen Constitutionen ein Formular findet (l. VII. c. 43), wird seit den ältesten Zeiten in der römischen Liturgie in der jetzt gebräuchlichen Weise vorgenommen. Einen eigenthümlichen Ritus hat sie in der mailändischen, gallicanischen und mozarabischen Liturgie. Die erhabenen und tiefsinnigen Gebete, unter denen sie dem römischen Ritual zufolge vorgenommen wird, sind von symbolischen Handlungen umgeben, welche die verschiedenen Beziehungen der hl. Taufe herausheben. Der Priester theilt das Wasser in Kreuzesform, um anzudeuten, daß die Kraft der hl. Taufe vom Kreuzestode des Herrn kommt; berührt es mit der Hand und haucht es an, um die Wirksamkeit des hl. Geistes zu sinnbilden, welche im Taufwasser sich wirksam erweist. Das Hineinsenken der Osterkerze in das Taufwasser, das Vermischen desselben mit Katechumenenöl und Chrisma — lauter sprechende und bedeutungsvolle Symbole! Bevor diese Vermischung geschehen, nehmen die Gläubigen von dem schon geweihten Wasser nach Hause, was in Hinsicht des schon mit dem hl. Oel gemischten verboten ist, und zwar wohl zur Verhütung abergläubischen Gebrauchs (concil. Bisunt. 1571, Wratislav. a. 1592). — Jetzt folgte in der alten Kirche die feierliche Taufe der Katechumenen (s. d. A.), die zuvor das letzte Scrutinium zu bestehen hatten. Mit brennenden Kerzen zogen die Neophyten (s. d. A.) aus der Taufcapelle im Gotteshause ein, und ergriffen von diesem Anblick fiel die ganze Gemeinde nieder, um durch die Fürbitte aller Heiligen diesem neuen Zuwachs von Gläubigen die Fülle alles himmlischen Segens zu erflehen — Ursprung des Gebrauches, die Allerheiligenlitanei nach geendigter Taufwasserweihe zu singen. Uebrigens wurden im christlichen Alterthum an diesem Tage wohl auch mehr Litaneien gesungen, von denen zwei der Taufwasserweihe vorangingen und die dritte nachfolgte (vgl. Binterim V. 1. S. 223). — Die Feier der Ostervigilie schloß seit uralter Zeit (cf. Ambros. ep. 23. ad epp. Aemil.) überall die Darbringung des hl. Meßopfers, mit welcher nach mehreren Ritualbüchern des Mittelalters gewartet werden mußte, bis die Sterne am Himmel erschienen (Martin. de ant. eccl. dei c. 24. p. 420). In dieser Messe empfingen alle Gegenwärtigen, Priester und Laien, besonders die Neugetauften die hl. Eucharistie — „in nocte paschae qui non communicat, fidelis non est" heißt es in den Verordnungen des hl. Patritius, c. 22. Ob nach der hl. Communion den Neophyten Milch und Honig oder Wein und Milch (Hieronym. l. XV. in Isai. c. 55) gereicht worden sei, vgl. Binterim V. 1. S. 226 f. und I. 1. S. 177. Das gegenwärtige Meßformular hat viele Abweichungen vom gewöhnlichen Gange. Es hat keinen Introitus, weil diese Messe die Fortsetzung, nicht der Anfang der liturgischen Handlungen ist, einen Tractus mit vorausgeschicktem dreimal laut intonirten Alleluja, kein Credo, weil die Jünger des Herrn nicht alsbald an seine Auferstehung geglaubt, kein Offertorium, kein

Agnus Dei, keinen Friedenskuß, weil die Osterfreude noch nicht vollkommen, nur anticipirt ist. Während des Gloria ertönen wieder zum ersten Mal die kleinen und großen Glocken. Zuletzt hört nach der Communion, welche jetzt gewöhnlich nur mehr der Celebrant empfängt, die hl. Opferhandlung mit einer kurzen Vesper auf, in welcher, wie gewöhnlich, die Incensation zum Magnificat stattfindet. Ohne Zweifel kommt dieß daher, daß im Alterthume, nachdem der Gottesdienst bis tief in die Nacht gedauert hatte, die gewöhnlichen Abendgebete doch noch, aber abgekürzt gehalten werden wollten. (Daß übrigens in Rom mehrere Jahrhunderte hindurch gar keine Vesper gehalten wurde, s. Fr. X. Schmid's Liturg. II. S. 541. Anmerk. 3.) Die Entlassungsformel lautete früher: Ite cum pace, Domino jubilate, Missa est. Antwort: Deo dicamus omnes una voce gratias. — Imposant muß in der alten Kirche die Beleuchtung gewesen sein, welche die Osternacht auszeichnete. Sowohl das Gotteshaus als die Straßen und Häuser der Städte waren erleuchtet. Von Constantin d. Gr. erzählt Eusebius, daß er durch eine Menge von Fackeln und Lichtern die Ostervigiliennacht zum hellen Tage umgeschaffen (vit. Constant. lib. IV. c. 22). Prudentius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa schildern bereits die herrliche Feier (vgl. Binterim V. 1). Uebrigens galt die Vigil von Ostern von jeher als einer der strengsten Fasttage, so daß Tertullian sagt: hodie jejunant etiam aviculae in nemore. Vgl. hierzu den Art. Charwoche. [Mast.]

Osterwoche, s. Osterfest.

Osterzeit, s. Oesterliche Zeit.

Ostgothen, s. Gothen.

Ostiarius, s. Ordines.

Ostiensis, Leo, s. Montecassino.

Ostindien, s. Indien.

Oswald, König von Northumbrien, s. Angelsachsen Bd. I. S. 248.

Oswald, Bischof v. Worcester, s. Dunstan.

Oswio, König v. Northumbrien, s. Angelsachsen Bd. I. S. 248.

Otaheiti — Einführung des Christenthums auf dieser und den nächsten Inseln. (Vgl. Michelis „die Völker der Südsee" S. 196—248.) Schon 1606 waren die Gesellschaftsinseln von den Spaniern unter Quiros entdeckt worden, die Kriegszeiten aber und die grausamen Verfolgungen der katholischen Ansiedlungen durch Engländer und Holländer gestatteten nicht, eine Mission dortselbst zu gründen. Als nachmals Cook und Wallis jene Inseln besuchten, und letzterer sie für England in Besitz nehmen wollte, schickte der Vicekönig von Peru den Capitain Bonechea dahin ab, um von Seite Spaniens den Act der Besitzergreifung zu vollenden. Die ihn begleitenden Missionäre errichteten auf Taiti ein Missionskreuz, bauten ein Missionshaus und begannen den Unterricht der Eingebornen. Doch die Aufhebung des Jesuitenordens und der Verfall Spaniens setzten jener Mission ein baldiges Ziel. Am Schlusse des vorigen Jahrhunderts erschienen auch protestantische Missionäre von der Londoner Missionsgesellschaft auf Otaheiti oder Taiti, wo eben blutige Fehden unter den Eingebornen herrschten. Ihre Einmischung in diese Händel machte aber ihre Stellung unhaltbar, so daß die Mehrzahl derselben nach Sidney zurückkehrte. Die Heirath eines der zurückgebliebenen Missionäre mit einer Heidin erregte überdieß großes Aergerniß und folgenschwere Spaltung. Wäre nicht der Sohn König Pomare's I., ein Bewunderer europäischen Kunstfleißes, den Missionären geneigt gewesen, so wäre jetzt schon die junge Mission untergegangen. Capitain Wilson vom Royal Admiral, welcher acht neue Missionäre und reiche Vorräthe mitbrachte, half der Mission wieder auf die Beine und vermittelte ihr eine bessere Stellung zu den Insulanern. Da indeß die Missionäre abermals an einem Kriege Pomare's gegen sein zur Verzweiflung gebrachtes Volk Theil nahmen, so war der Einfluß ihrer Lehre auf die Heiden null und nichtig, so zwar, daß der Name Jesus, wie Wegener gesteht, nur zum Spottnamen wurde. Unter Pomare II. ging die Bedrü-

ckung des Volkes in noch größerem Maßstabe fort, so daß abermals ein Aufruhr ausbrach, der mit Verjagung der Missionäre und der Flucht des Königs auf die Insel Eimeo endete. Mittlerweile hatte der Umgang mit den Europäern, zumal mit den entlaufenen Matrosen, und die Bekanntschaft mit deren Lastern, die Anhänglichkeit der Insulaner an ihre alte Religion mächtig erschüttert, und es bildete sich dadurch plötzlich eine wenigstens dem Scheine nach christliche Partei unter ihnen, an deren Spitze sich der verderbte König stellte. Diese Partei erlangte auch wieder die Oberhand auf Taiti. So konnten endlich die Missionäre den Unterricht persönlich und durch Katecheten an zahlreichen Insulanern ertheilen; doch der eigentliche Missionär war Pomare II., in dessen Politik es lag, den Götzendienst zu stürzen, ohne dessen specielle Erlaubniß aber die Missionäre keinen Neubekehrten taufen durften, da er selbst wegen seiner großen Laster noch nicht getauft werden konnte. Er besiegte auch noch einen dritten gefährlichen Angriff der Heiden, und die übrigen Fürsten halfen darnach das Heidenthum gewaltsam ausrotten. Dazumal ergriff auch die Neubekehrten eine wahre Sucht, lesen und schreiben zu lernen, was dem Fortgang des Christenthums nur günstig sein konnte. Das Volk besaß überhaupt gute Anlagen, wie wenig aber die Missionäre es verstanden, ihm eine tiefere Auffassung der neuen Religion beizubringen, zeigte sich nur zu bald in seinem Leben. Sie halfen Pomare einen zügellosen Despotismus einführen, wodurch er mit allem Besitzthum der Unterthanen ganz willkürlich schaltete, um seine Handelsspeculationen durchzuführen, und sich mit lächerlichem Prunk zu umgeben. Sie verboten strengstens den Insulanern ihre Tänze und Nationalfeste, quälten sie bis zur höchsten Ermüdung mit trocknem Unterricht und Höllenpredigten, verhängten durch dehnbare Gesetze körperliche Züchtigungen bei den geringsten Vergehungen über sie, und machten so das Volk heuchlerisch, boshaft, unzufrieden und heimtückisch, ja weckten in ihm eine Sehnsucht nach dem alten Heidenthume, wie besonders protestantische Reisende bezeugen. Merkwürdig ist, daß erst 1819, fünf Jahre nach Zerstörung des Heidenthums, die ersten Insulaner getauft werden konnten. Pomare starb 1821, und als seine Wittwe und der Vormünder seines Sohnes wenig auf die Missionäre zu merken schienen, setzten diese eine Landesconstitution durch. Der Sohn Pomare's II. starb minderjährig, worauf seine Stiefschwester Aimata auch unter dem Namen Pomare die Regierung übernahm und alsbald sich einem ausschweifenden Leben überließ. Die Missionäre, obwohl sie anfangs die Königin excommunicirt hatten, unterstützten sie doch später auf Winke hin, die sie von England aus erhalten hatten, und erlangten bald die Obergewalt über sie, um so mehr, als einer derselben, der berufene Pritchard, zum englischen Consul ernannt ward. Es trug dieses aber so wenig zur Belebung des Christenthums unter den Tahitiern bei, daß vielmehr viele zum Heidenthume zurückkehrten, und bald darauf zwischen ihnen und den Christen blutige Religionskriege entstanden, die freilich zum Nachtheile der ersteren ausfielen, aber doch mit Beginn des fünften Decenniums die Mission in immer größerer Auflösung begriffen erscheinen ließen, das Volk aber noch mehr den gräulichsten Lastern und übelsten Krankheiten überlieferten. Am 20. November versuchten es zum ersten Male wieder katholische Missionäre, welche eben die Bewohner der Gambierinseln bekehrt hatten, die Franzosen Caret und Laval, auf Taiti zu landen. Obwohl Pritchard Wachen aufgestellt hatte, um sie daran zu verhindern, so gelangten sie doch zur Hauptstadt Papeiti und wurden vom americanischen Consul Mörenhout freundlich aufgenommen, vom Volke aber unterwegs mit der größten Aufmerksamkeit behandelt. Selbst die Königin nahm, trotz aller Gegenbemühung Pritchard's, sie nicht ungnädig auf, besonders aber die durch die protestantischen Missionäre ihres Einflusses beraubten Häuptlinge waren ihnen sehr gewogen, um so mehr, als sie vernahmen, wie die Anklagen der Abgötterei, welche Pritchard und seine Collegen gegen die katholischen Missionäre geschleudert hatten, reine Erfindung wären. Der letztere, als er von dem immer größern Zulauf des Volkes zu Caret und Laval für

seine Mission ernstlich fürchten mußte, zwang nun die Königin einen völkerrechtswidrigen Verhafts- und Ausweisungsbefehl zu unterzeichnen, welcher auch trotz Mörenhouts Protestation ausgeführt wurde. Caret besuchte im Jänner 1837 zum zweiten Male Taiti, ohne jedoch zu landen: Mörenhout aber war mittlerweile durch Intriguen des americanischen Consulats entsetzt, und sogar einmal meuchlerisch überfallen worden, wobei seine Frau tödtlich verwundet wurde. Der französische Fregattencapitain Dupetit-Thouars, welcher in Valparaiso die seinen Landsleuten zugefügte Unbill erfahren hatte, begab sich im August 1838 nach Taiti, um die Sache zu untersuchen und Genugthuung zu erlangen. Er erhielt wirklich 42,000 Piaster Schadenersatz und das Zugeständniß, daß die Franzosen den meist begünstigten Nationen gleichgestellt wurden, also auf der Insel freien Zutritt erhielten; auch ernannte er Mörenhout zum französischen Consul. Dumont d'Urville, der bald darauf in seiner Entdeckungsreise an den Südpol, bei der Insel mit zwei Kriegsschiffen erschien, bestätigte das Geschehene. Leider fanden die katholischen Missionäre nicht alsbald Zeit und Gelegenheit, um die günstige Aenderung der Verhältnisse zu benützen, welche durch das Erscheinen des Capitain Laplace 1839 vermehrt wurde, indem dieser rechtliche Gleichstellung der katholischen und protestantischen Religion, und den Platz zum Bau einer katholischen Kirche erlangte. Einige von den Matrosen der Artemise begangene Ausschweifungen wurden aber von den Protestanten auf Rechnung des Katholicismus gesetzt, obwohl Engländer und Americaner sich nie besser betragen hatten, und die Aufreizungen gegen die Katholiken nahmen immer mehr zu. Ende 1841 konnten endlich wieder zwei katholische Missionäre auf Taiti erscheinen. Mittlerweile hatte Frankreich seinen Entschluß, sich in der Südsee eine Station zu verschaffen, gereift, und den Admiral Dupetit-Thouars zur Besetzung der Marquesasinseln ermächtigt, welche derselbe alsbald vornahm. Da auf Taiti neue Gewaltthaten gegen die Katholiken, dem Vertrage mit Laplace zum Trotze, geschehen waren, so segelte Dupetit-Thouars dorthin (September 1842) und forderte wiederholt Genugthuung. Mehrere Häuptlinge fanden es sofort gerathen, sich und die Königin unter französische Oberherrlichkeit zu begeben. Daß der französische Admiral hierin einwilligte, obwohl die Königin nur gezwungen beistimmte, kann nicht gerechtfertigt werden; die katholischen Missionäre trugen aber nicht die mindeste Schuld daran, konnten auch ein solches Ereigniß gar nicht wünschen. In der That begab sich die Königin alsbald bei Ankunft eines englischen Schiffes in den Schutz Englands. Dupetit-Thouars erklärte sofort die Königin für abgesetzt, und schickte Pritchard gefangen nach Europa. Als er aber abgerufen wurde, entspannen sich blutige Kämpfe zwischen den Franzosen und den Anhängern der Königin, welche durch die englischen Missionäre dazu entflammt wurden. Daß unter solchen Umständen die Missionsthätigkeit nicht sonderlich gedeihen konnte, begreift sich von selbst. Späterhin hat die katholische Mission auf Taiti etwas bessern Fortgang genommen. Aehnlich der Geschichte der Einführung des Christenthums auf den Gesellschaftsinseln ist die Geschichte der katholischen und protestantischen Missionsthätigkeit auf dem Freundschaftsarchipel, auf den Sandwichinseln und auf Neuseeland, wofür man in den „Annalen der Verbreitung des Glaubens" die interessantesten Belege nachlesen kann. [Merz.]

Otfried von Weißenburg. Nur Weniges ist uns über das Leben dieses größten christlichen teutschen Dichters aus dem neunten Jahrhunderte bekannt. Ohne Zweifel war er von Geburt ein Franke; denn er nennt seine Sprache die „frenkisga zungün", bestimmt sein Gedicht zunächst für die Franken (wiewohl er einen Theil desselben auch an den Bischof Salomon I. [v. J. 839—871] von Constanz sandte), und lebte im Kloster Weißenburg im Elsaß, das zum Herzogthum Franken gehörte. Seine Bildung erhielt er in den damals so blühenden Klosterschulen Fulda, wo Rabanus Maurus, und St. Gallen, wo vielleicht auch der nachmalige oben genannte Bischof Salomon, den er gleichfalls seinen Erzieher nennt, auf seine Bildung ein-

wirkte. Als Mönch des Benedictinerklosters Weißenburg bemerkte er öfters wie „unnützer Gesang die Ohren frommer Männer verletzte und obscöne Lieder von Laien ihren keuschen Sinn betrübten.“ Er entschloß sich daher, aufgefordert von einigen seiner Ordensbrüder und besonders auf die dringenden Bitten einer ehrwürdigen Frau, Namens Judith, „einen Theil der Evangelien teutsch zu schreiben, um durch solchen Gesang die weltlichen Lieder zu verdrängen und das Volk, wenn es mit der Süßigkeit der Evangelien in der Muttersprache beschäftigt wäre, von dem unnützen Gesange desto leichter zu entwöhnen.“ Auch fand er die Klage gerecht, daß während die Großthaten der Heidenwelt von einem Virgil, Lucan u. A., die Wunderthaten Christi von einem Juvencus, Arator, Prudentius in der Muttersprache besungen wären, die Teutschen, obwohl von demselben Glauben, unter derselben Gnade, zu träg seien, um den Glanz des göttlichen Wortes in ihrer Sprache zu verbreiten. Wer die Schwierigkeiten einer fremden Sprache scheut, meint Otfried, der mag in seiner Sprache Gottes heiliges Wort vernehmen und sich deßhalb um so mehr scheuen, auch nur im Geringsten von demselben abzuweichen. Wie barbarisch und unausgebildet auch die teutsche Sprache noch sein möge, wir können und sollen doch auch durch sie den Schöpfer der Welt loben, der uns die Sprache gegeben hat, auf daß sein Lob voll aus uns ertöne (qui plectrum eis dederal linguae verbum in eis suae laudis sonare). So entstand das große Gedicht, das nach den Worten des Dichters selbst in dem Schreiben an den Erzbischof Liutbert von Mainz (vom J. 863—889), den weisen Rathgeber des Königs Ludwig des Teutschen, am Einfachsten liber evangeliorum Evangelienbuch oder auch Evangelienharmonie insofern genannt werden kann, als der Stoff im Anfange und Ende aus einer Vergleichung der vier Evangelien entnommen ist (scripsi in primis et in ultimis hujus libri partibus inter quatuor Evangelistas incedens medius), während er in der Mitte aus dem Gedächtnisse Mehreres von den Gleichnissen und Wundern Christi einschaltete. Es ist die älteste hochteutsche Messiade. Das Ganze theilte er in fünf Bücher. Das erste geht von der Geburt Christi bis zur Taufe im Jordan. Das zweite zeigt, wie er durch Zeichen und Lehre der Welt als Lehrer bekannt wurde. Das dritte schildert seine Thaten und Lehren gegenüber den Juden. Das vierte handelt von seinem Leiden und Tode, das fünfte von der Auferstehung, Himmelfahrt und dem Tage des Gerichtes. Das erste Buch sandte er mit einem acrostichischen Widmungsgedichte den Mönchen Hartmuat und Warinbracht in St. Gallen, ehemaligen Mitschülern, noch ehe jener Abt wurde, also vor dem Jahre 872. Darauf schrieb er das fünfte Buch, und sandte es gleichfalls mit einer acrostichischen Widmung dem genannten Bischof Salomon, der im J. 871 starb. Zuletzt dichtete er den mittlern Theil des Werkes, wie er selbst in dem Schreiben an den Erzbischof Liutbert sagt. Das Ganze widmete er in einem dritten Acrostichon dem König Ludwig dem Teutschen, und zwar „in friedsamer Zeit“ (v. 29), was auf die letzten Jahre des Königs, nach dem Jahre 868 nicht mehr paßt. — An wahrhaft epischem Charakter steht zwar Otfried der dreißig Jahre ältern altsächsischen Evangelienharmonie (Heliand, s. d. A.) bedeutend nach. Hier ist es das ganze Bild des christlich-germanischen Volkslebens, was uns in lebensvollen Zügen geschildert wird, dort ist es der erzählende, oft in das Breite gehende Mönch, der seine Subjectivität überall hervortreten läßt, besonders in den moralischen Anwendungen und mystischen Deutungen, die mit den besondern Aufschriften: moraliter, spiritualiter, mystice, besondere Capitel der fünf Bücher bilden. Uebrigens ist der Erzähler doch ein Mann voll christlichen Geistes, voll Gemüth und Poesie, und gibt uns Vieles, was zur Charakteristik der Sitten und der Gelehrsamkeit seiner Zeit beiträgt. Jedenfalls ist auch dieses Gedicht eine schlagende Widerlegung der bis zum Ueberdruß wiederholten Behauptung, es sei das teutsche Volk nicht in seiner Sprache im Christenthume unterrichtet, sondern nur zur mechanischen Theilnahme an einem ihm stets fremd und unbekannt gebliebenen Cultus angehalten wor-

den, der Clerus habe sich auf die Mönchsgelehrsamkeit beschränkt, um die Volkserziehung aber sich nicht bekümmert. Der Vorwurf kann nur von Solchen herrühren, die nicht wissen, weder was ein gesundes Volksleben und eine kräftige Erziehung ist, noch in welches Verhältniß die Kirche sich zu beiden stets gesetzt hat. Nicht ein Zimmer mit einer Einheitstabelle, sondern das Volksleben selbst mit allen seinen Eigenthümlichkeiten, mit seinen Tugenden und Fehlern, war ihr die Volksschule, das Mysterium des Cultus mit den ersten Wahrheiten des Glaubens waren das vorgehaltene Ideal und Ziel, die gesammte kirchliche Disciplin das wirksame Hilfsmittel zur Bändigung der widerstrebenden rohen Kraft. Die edle Frucht solcher Volkspädagogik ist die innige Verschmelzung christlichen und germanischen Geistes, wie sie uns im Heliand, in Otfrieds Evangelienharmonie, in allen ältesten teutschen Sprachdenkmalen in so anziehender Weise entgegentritt. Daß bei dieser Verschmelzung das germanische Element nicht, wie die häufig wiederkehrende Phrase lautet, durch die festen und schweren Formen des römischen Katholicismus in seiner freien Bewegung und Entwicklung verkümmert worden sei, das beweist in hohem Grade Otfrieds Gedicht, welches Graff, der neueste Herausgeber, „ein Hauptdenkmal der althochteutschen Sprache nennt, nicht allein als das älteste, in gereimten Versen verfaßte poetische, sondern überhaupt als das älteste Werk, das, einige kleine Sprachdenkmale abgerechnet, nicht als Uebersetzung aus der lateinischen Sprache Farbe und Fesseln derselben trägt, sondern selbstständig und frei die hochteutsche Sprache handhabt.“ Otfried hat zuerst an die Stelle der bisherigen Alliteration das musicalische Princip, welches seitdem das herrschende geblieben ist, den Reim gesetzt und seinem Werke auch in metrischer Hinsicht eine solche Sorgfalt gewidmet (über die zu überwindenden Schwierigkeiten spricht er sich in der Zuschrift an Liutbert ausführlich aus), daß wir die Grundregeln der teutschen Verslehre nur aus Otfried schöpfen können. Mit vieler Befriedigung gewahrt der Teutsche an diesem Producte aus der Zeit der Jugendfülle und Frische seiner Sprache deren wunderbaren Bildungstrieb, die klangvollen, noch nicht in ein schwaches e verdünnten Endungen, den reichen Vocalwechsel, die Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit vieler jetzt ganz erloschenen Biegungen (für das jetzige sie die verschiedenen Formen sin, sia, sie, sio, für den Pluralis von Seele: Nom. u. Acc. sela, Gen. selona, Dat. selon etc.), endlich in den Etymologien den Wiederschein des teutschen Sinnes und Geistes, Ital, eitel ist = leer, lastar, Laster = Schimpf, redilih, redihaft (IV, 15, 19), redlich, war damals noch stets gleichbedeutend mit: verständig, elilenti, elend = ausländisch, aus dem Lande vertrieben &c. Tritenheim gibt uns in seinem Catalogus script. eccles. die erste Nachricht über den denkwürdigen Ordensbruder, nur machte er aus dem Werke, verführt durch die verschiedenen Ueberschriften, mehrere verschiedene Schriften. Auch schreibt er ihm noch in psalterium voll. III, carmina diversi generis l. I. und epist. ad diversos l. I. zu, wovon bis jetzt nichts ermittelt ist. Im 16ten Jahrh. gab Matthias Flacius die von dem Arzte Gasser in der Fugger'schen Bibliothek zu Augsburg gefundene Handschrift, unterstützt durch den hessischen Erbmarschall A. F. v. Riedesel, Basel 1571, heraus, eine Ausgabe, die bei des Herausgebers gänzlicher Unkunde des Althochteutschen, begreiflich sehr mangelhaft ausfiel. Er glaubte in Otfried einen der von ihm gesammelten alten Zeugen der Wahrheit im Sinne des Lutherthums gefunden zu haben. Die Handschrift aber, die er benützte, kam später in die Bibliothek zu Heidelberg. Eine andere, minder gut und nicht vollständig, fand sich zu Freysingen, die beste zu Wien. Aus Abschriften von dieser und dem Heidelberger Manuscript ging die Ausgabe in Schilters thesaurus antiq. teuton. Ulm 1726, hervor, die aber immer noch Vieles zu wünschen übrig ließ. Die neueste correcteste Ausgabe ist die von E. G. Graff, mit dem Titel: Krist (Königsberg 1831. 4.), entstanden aus der kritischen Vergleichung der drei beinahe gleichzeitigen Handschriften zu Wien, München (früher in Freysingen) und Heidelberg, bei der man nur den nöthigen

Commentar vermißt. — Vgl. außer der Vorrede zu der eben genannten Ausgabe: J. Grimm in der Einleitung zur ersten Ausgabe seiner Grammatik; H. Hoffmann in s. Fundgruben für Geschichte teutscher Sprache und Literatur, 1. Thl. S. 38—47. Vilmer, Vorlesungen über die Geschichte der teutschen National-Literatur. 2te Ausg. S. 36 f. [Scharpff.]

Othilia, s. Odilia.

Othmar, der heilige, nach St. Gallus erster Abt und Wiederhersteller des Klosters St. Gallen (s. d. A.); bis in's neunte Jahrhundert wird er in allen Urkunden Audemar, in der folgenden Zeit aber wahrscheinlich nach der veränderten Aussprache Othmar genannt. — Nach dem Tode des heil. Gallus (640—46) setzten seine Jünger zu St. Gallenzell (cella S. Galluni) die Lebensweise ihres Meisters nach der Regel des hl. Columbans fort. Diese waren theils Irländer, theils Alemannen und schon im Jahre 625 zwölf an der Zahl. Von ihnen zogen später Theodor nach Kempten; und Magnus oder Magnoald (s. d. A.) nach Füssen († 666), und stifteten an diesen Orten Klöster. Der St. Gallenzelle stund nach Magnus der Diacon Stephan und nach diesem der Priester Wagulf vor. Die kleine Anstalt erhob sich in Folge der vielen Vergabungen zu immer größerem Ansehen, schien aber in den kriegerischen Einfällen der Franken in's Thurgau wieder unterzugehen, die nach Dagoberts II. Ermordung unter dem Majordom Ebroin im J. 680, unter Pipin von Heristal im Jahr 709 und einige Jahre später unter Graf Victor von Räthien stattfanden. Die fränkischen Krieger fanden beidemalen von Arbon aus den Weg durch den Wald bis zu St. Gallenzelle, wo sie die Kirche plünderten und die Brüder verjagten. Um die junge Anstalt vor ihrer gänzlichen Auflösung zu erretten, wandte sich sodann der thurgauische Landgraf Waltram, dessen Besitzungen an die Einöde und Zelle des hl. Gallus grenzten, an Victor, Sohn des vorerwähnten Grafen von Räthien, bei welchem Othmar, oder Audemar, aus alemannischer Abkunft, früher war erzogen worden und nun als Priester mit großer Auszeichnung der Kirche des hl. Florins in Ramünsch in Bündten vorstund. Um diesen bewarb sich Waltram bei dem Grafen Victor, keiner schien ihm geeigneter, die gesunkene St. Gallenzelle wieder zu schönerer Blüthe zu bringen. Victor willigte ein, und Waltram stellte dem Majordom Carl Martell Othmarn als Abt für die St. Gallenzelle vor, der ihn auch im Jahre 720 hiefür ernannte. Othmar ließ nun neue Gebäude aufführen, vermehrte besonders aus alemannischen und räthischen Jünglingen die Zahl der Mönche, führte die Regel des hl. Benedict ein, und erbaute neben dem Kloster einen besonderen Spital für die Armen und Kranken, die er mit heiliger Hingebung und Vorliebe selber pflegte und besorgte. Der Ruf, den sich das Kloster St. Gallen unter der Leitung des hl. Othmars erworben, bewog die Stifter des Klosters Tegernsee in Bayern, von St. Gallen ihre ersten Bewohner für die neue Stiftung herzunehmen und bewog Carlomann, den Bruder des Majordoms Pipin, auf seiner Durchreise nach Montecassino (s. d. A.) im J. 747 St. Gallen zu besuchen und dieß Kloster seinem Bruder zu empfehlen. Abt Othmar selber begab sich mit dem Empfehlungsschreiben Carlomanns zu Pipin, der ihn mit 60 Pfund Silber und einer Glocke beschenkte, die jährlichen Steuern von 21 freien Leuten im Breisgau an die königliche Kammer zu Gunsten des Klosters St. Gallen abtrat, die großen Schenkungen des Grafen Waltrams an dasselbe bestätigte und das Recht der freien Abtswahl ihm zusicherte. Nicht nur der königliche Hof unterstützte den Abt Othmar in seinen Bemühungen zur Wiederherstellung und Oeffnung des Klosters, Edle und Freie in den entferntesten Gauen brachten ihm reiche Vergabungen dar, um zu ihrem und der Ihrigen Seelenheil damit des Gebetes und der guten Werken des hl. Gallus und seiner Brüder theilhaft zu werden. So besaß das Kloster St. Gallen unter Abt Othmar Güter im Breisgau zu Warmbach, Herten, Werkhof, Wieselen, Wiler, im Elsaß zu Habsen, Kembs, Randolsweiler, bei Baselaugst, in Schwaben, im Thurgau und Zürichgau, im Gaster- und Uznach-

gebiet. So gut verbrieft diese Rechte und Besitzungen des Klosters waren, sie hielten dennoch den thurgauischen Gaugrafen Warin nicht ab, eine Reihe von Gewaltthätigkeiten gegen das Kloster St. Gallen auszuüben, dessen Rechte zu schmälern, dessen Besitzungen sich zuzueignen. Durch den Widerstand, den Othmar ihm entgegenstellte, noch mehr ergrimmt, hob er ihn auf der Reise, die der Abt, um Klage zu erheben, an das Hoflager des Königs unternommen, auf, warf ihn in's Gefängniß, ließ im Einverständniß mit Sidonius, Bischof von Constanz, ein Gericht versammeln, um Othmarn der Abtei entsetzen und zu lebenslänglichem Gefängniß verurtheilen zu lassen. Vor das Gericht des Bischofs gestellt, wurde der Heilige des Verbrechens des Ehebruchs angeklagt, und für ein falsches Zeugniß wider ihn konnte einzig Lambert, sein ungerathener Mönch, gewonnen werden. Lange schwieg Othmar im Bewußtsein seiner Unschuld und, endlich von allen Seiten zur Verantwortung aufgefordert, sprach er die wenigen Worte: „Wohl bekenne ich, daß ich in Vielem schwer gesündigt habe, über dieses Verbrechen aber rufe ich feierlich Gott, den Kenner meines Innersten, zum Zeugen meiner Unschuld auf.“ Nichtsdestoweniger wurde er als schuldig erkannt und zu ewigem Gefängniß verurtheilt. Mit Stillschweigen unterwarf er sich diesem Urtheilsspruche, da er gegen dieses Gewebe der Bosheit jede Vertheidigung für vergeblich erachtete. Othmar wurde zuerst auf das Schloß Bodmann am Bodensee abgeführt und darauf auf der Rheininsel bei Stein am Rheine in ein Gefängniß geworfen. Hier von einem getreuen Mönche zuweilen mit der nöthigsten Speise versehen, heiligte er seine noch übrigen Lebenstage durch freiwilliges Wachen, Beten und Fasten, und starb darin nach einem halben Jahre den 16. Wintermonat des Jahres 759, nachdem er 68 Jahre gelebt und 40 Jahre ruhmvoll dem Kloster vorgestanden. Er wurde als ein Verurtheilter nach damaliger Sitte in seinem Gefängniß begraben. — Vor seinem Tode schon theilten seine Feinde die näher gelegenen Besitzungen des Klosters St. Gallen unter sich. Die Grafen Warin und Rudhart bereicherten sich mit Höfen im Thurgau und Zürichgau, und Bischof Sidonius vereinigte das übrige mit der bischöflichen Kammer, verfügte über die Einkünfte des Klosters nach Willkür und erwählte einen Mönch aus der Reichenau, Namens Johannes, zum Abt, der, ein williges Werkzeug des Bischofs, den Frieden und die Verhältnisse des Klosters immer mehr verwirrte und die Mönche von St. Gallen auf das Härteste behandelte. Indessen nahten die Strafgerichte Gottes über die Bedrücker! Er wollte das Kloster seinem unvermeidlichen Untergange entreißen und die Ehre seines um der Gerechtigkeit willen verfolgten treuen Dieners vor aller Welt wahren. Am Grabe des hl. Gallus wurde der unwürdige Bischof von jähem Tode dahingerafft, der treulose Mönch Lambert ward an allen Gliedern gelähmt, kehrte in sich, gestand sein falsches Zeugniß ein und entdeckte die gegen Othmar geschmiedete Verläumdung in allen ihren Theilen. Zehn Jahre nach seinem Tode im Jahre 769 wurde der Leichnam des hl. Abtes von den Brüdern auf der Rheininsel aus dem Grabe enthoben; sie fanden ihn noch unversehrt, fuhren mit ihm zu Schiff unter großem Sturme über den Bodensee, landeten glücklich zu Steinach, von wo aus er im feierlichen Zuge nach St. Gallen übertragen und in der St. Peterscapelle begraben ward. Wunder und Zeichen, besondere Gnadenerweisungen für Kranke verherrlichten sein Grab, und schon nach 104 Jahren ward Othmar von Salomon, Bischof von Constanz, und später auch vom römischen Papste heilig gesprochen und der öffentlichen Verehrung ausgesetzt. Seine authentischen Reliquien werden noch in der Domkirche zu St. Gallen aufbewahrt. [Greith.]

Othoniel, עָתְנִיאֵל (Othniel, LXX. *Γοθονιήλ*, Vulg. Othoniel), der erste der im Buche der Richter gepriesenen Helden und Retter Israels aus fremdem Drucke, wird Sohn des Kenas und Bruder Calebs genannt (Jos. 15, 17. Richt. 3, 9). Nun war aber Caleb nicht ein Sohn des Kenas, sondern wird immer nur als ein Sohn Jephunne's (בֶּן־יְפֻנֶּה) bezeichnet (z. B. Num. 13, 6. 14, 6. 30, 38.

26, 65. 32, 12. 34, 19. Deut. 1, 36. Jos. 14, 6. 14. 15, 13. ꝛc.). Es muß daher wohl das אֲחִי כָלֵב (Jos. 15, 17. Richt. 1, 13) nicht im eigentlichen und strengen Sinne gemeint, sondern Othoniel dadurch nur als naher Anverwandter Calebs bezeichnet sein. Zwar wird auch Caleb selbst als Abkömmling von Kenas (קְנִזִּי Jos. 14, 6) bezeichnet, aber nicht als Sohn desselben, und dieser Kenas kann nicht derjenige sein, dessen Sohn Othoniel war, weil Othoniel jünger war als Caleb, und Calebs Vater Jephunne hieß. Auch spricht dafür, daß Othoniel nicht Calebs Bruder im eigentlichen Sinne war, der Umstand, daß ihm Caleb seine Tochter Achsa zur Frau gab (Jos. 15, 17), während doch das Gesetz die Heirath mit des Bruders Tochter zwar nicht ausdrücklich, aber doch indirect untersagte (z. B. Levit. 18, 12). — Als Caleb noch zu Josua's Zeit den südlichen Theil von Palästina zu erobern hatte, und nach Unterwerfung von Hebron gegen Debir (Kirjath-Sepher) zog, versprach er demjenigen, der die Stadt erobern würde, seine Tochter Achsa zur Frau. Da eroberte Othoniel die Stadt, und Caleb hielt sein Versprechen (Jos. 15, 15—19. Richt. 1, 11—15). Später nach Josua's Tod geriethen die Israeliten bald in die Dienstbarkeit des mesopotamischen Königs Cuschan Rischataim (s. d. A.), und als sie acht Jahre lang in derselben geschmachtet hatten, befreite sie Othoniel (Richt. 3, 7—11). Darauf folgte für die Israeliten eine 40jährige Friedenszeit. Wie lange diese That Othoniels nach der vorerwähnten Statt gefunden, und wann er gestorben sei, läßt sich nicht angeben.

Ottilia, s. Odilia.

Otto, Anton, ein Anhänger des Flacius Illyricus (s. d. A.), von seinem Geburtsorte Herzberger zugenannt, kam als Faßbindergeselle zu Wittenberg mit Luther in Berührung, wurde von ihm schnell zum Theologen herangebildet, und erlangte im J. 1543, nachdem er vorher Pfarrer in Gräfenthal gewesen, durch Luthers Empfehlung die Pastorstelle an der Nicolaikirche zu Nordhausen. Im J. 1568 setzte ihn der Rath von Nordhausen ab, worauf er noch längere Zeit als Pastor in Stockey lebte. Otto war, wie alle eifrigen Lutheraner seiner Zeit, ein Anhänger des Flacius und stritt eifrig gegen die Synergisten, Majoristen, Osiandristen und Adiaphoristen, als Verfälscher des reinen lutherischen Lehrbegriffs. Durch Otto veranlaßt brach ein antinomistischer Streit über den sogenannten dritten Brauch des Gesetzes in Nordhausen und der Umgegend aus, der acht Jahre lang dauerte und mit großer Erbitterung geführt wurde. Man war nämlich bei den Lutheranern nur über einen zweifachen Gebrauch des mosaischen Gesetzes einig, daß es erstens einen politischen Zweck habe, d. h. die Erhaltung einer äußern polizeilichen Zucht in der menschlichen Gesellschaft, und zweitens, einen theologischen Zweck, darin bestehend, daß der noch Ungläubige durch dasselbe zur Erkenntniß seiner Sünden geführt und mit jenem Schrecken vor dem göttlichen Gerichte erfüllt werde, der ihn antreibe, sich Christi Verdienst zuzurechnen. Nun hatte aber dazu Melanchthon noch einen dritten Zweck und Brauch hinzugefügt, nämlich den einer mahnenden und treibenden Predigt auch für den Gerechten, wiewohl er von dem Zwange des Gesetzes frei und im sichern Besitze der ihm zugerechneten Gerechtigkeit Christi sei. Gegen diese Theorie Melanchthons erhob Otto mit mehreren Freunden eine heftige Opposition; denn, behauptete Otto, das Gesetz fordere nichts mehr von den Gläubigen, mahne ihn nicht, sondern ohne Gesetz, ohne getrieben zu werden, von Natur aus thue er die Werke des Gesetzes; Melanchthon habe mit dieser Trichotomie wie auch in andern Materien die reine Lehre Luthers des besten Saftes beraubt; dieser dritte Brauch des Gesetzes sei die Kloake, woraus der Majorismus und Synergismus hervorgegangen; übrigens bedürfe der alte Adam im Menschen allerdings des Gesetzes zum Behufe äußerer Zucht, aber in's Gewissen des Menschen dürfe es nicht dringen. Durch die Concordienformel wurde endlich dieser Zwist zu Gunsten der Vertheidiger des dritten Gesetzbrauches entschieden. S. Döllingers Reformation, ihre innerliche Entwicklung ꝛc. Bd. II. u. III. [Schrödl.]

Otto I—IV., teutsche Kaiser. — Otto I., geboren den 22. Nov. 912, war von der Natur mit den glänzendsten Anlagen ausgerüstet und berechtigte schon frühe zu den schönsten Erwartungen, wie er sich denn auch in Wahrheit des Thrones würdig zeigte. Frömmigkeit und Milde zeichneten ihn nicht minder aus als Festigkeit und unerschütterlicher Muth; von kräftigem Körperbau war er immer thätig; einfach in Kleidung und Lebensweise hatte er den Anstand eines Königs. Er sprach vier Sprachen, lateinisch, teutsch, romanisch und slavisch, und daß ihm die Nachwelt mit Recht den Namen des Großen gegeben, dürfte aus dem Folgenden einleuchten. Für die Befestigung der neuen Ordnung hatte sein Vater, Heinrich I. (s. d. A.) auch dadurch gesorgt, daß er noch bei seinem Leben die Fürsten bewog, seinen ältesten Sohn Otto als Nachfolger anzunehmen. Nach seinem Tode versammelten sich deßhalb die Großen der Sachsen und Franken, die das Reich im engeren Sinne ausmachten, zur Vorwahl und bestätigten das dem verstorbenen Könige gegebene Wort, beschlossen aber zugleich durch einen feierlichen Act, an dem die Großen des ganzen Reichs Theil nehmen sollten, den neuen Fürsten zu erheben. Zu Aachen wurde am 8. August 936 die Wahl von den Herzögen, Grafen und Vasallen in einer Seitenhalle des Domes vorgenommen, der Gewählte darauf von den geistlichen Fürsten dem versammelten Volke vorgestellt und durch Acclamation von demselben angenommen, worauf die Krönung und Salbung durch Hildebert, Erzbischof von Mainz, vollzogen wurde, Alles mit einer Pracht, wie sie in Teutschland seit den Zeiten Carls des Großen nicht gesehen worden war. Die Herzöge Giselbert von Lothringen, Eberhard von Franken, Hermann von Schwaben und Arnulph von Bayern theilten die Sorge des Festes: Lothringen gab die Kosten her für die Feste, Schwaben besorgte den Keller, Franken den Tisch, Bayern den Marstall, — offenbar die erste Spur der „Erzämter“. Otto's Regierung wird füglich in drei Perioden abgetheilt: 1) die inneren und äußeren Kriege in Teutschland vom J. 936 bis 951; 2) sein erster Zug nach Italien bis zu seiner Kaiserkrönung 951—962; 3) seine Regierung als Kaiser 962—973, sein leitendes Princip aber war, Carls Reich in den Sonnenglanz des alten Ruhmes wieder zu erheben. Wie deßhalb all sein Dichten und Trachten dahin ging, die Rolle Carls des Großen nachzuspielen, Gallien, die Slavenländer, Italien zu unterjochen, die Kaiserkrone zu erobern; so zog er namentlich den Großen des Reiches gegenüber, um als ein König im vollen Sinne des Wortes zu herrschen, die Zügel der Gewalt weit straffer als sein Vater an, und trug dadurch wesentlich zum Ausbruche jener Unruhen und Empörungen bei, deren Ursache in der Stammeseifersucht, namentlich der Sachsen und Franken, sowie in dem Ehrgeize einzelner Großen zu suchen ist. Dieß zeigte sich schon im J. 937. Die Franken betrachteten mit einem bittern Ingrimm die wachsende Macht und Herrlichkeit der Sachsen, diese dagegen in dem Bewußtsein, dem Könige näher zu stehen als sonst ein teutsches Volk, achteten es ihrer unwürdig, der Gunst eines Andern als des Königs Aemter und Lehen zu verdanken. So erklärte nun dem Herzog Eberhard einer seiner sächsischen Lehensträger, Bruning, durch offenen Aufstand, der Sachse wolle fortan dem Franken nicht mehr dienen. Alsbald nahm Eberhard an Bruning schwere Rache, wurde aber dafür von Otto zu einer Pferdelieferung im Werth von 3000 Thalern verurtheilt, und seine Dienstleute mußten bis nach Magdeburg, wo der König damals Hof hielt, Hunde tragen. Hiedurch wurde der Stammeshaß der Franken und Sachsen nur noch gesteigert. Im J. 937 war der Bayernherzog Arnulph gestorben, Eberhard, der älteste von seinen vier Söhnen, nahm die Herzogswürde an, weigerte sich aber, Otto zu huldigen. Dieser zog gegen ihn, setzte ihn ab, ernannte Berthold, einen Bruder Arnulphs zum Herzoge und gab zugleich die Pfalzgrafenwürde an Arnulph, einen jüngeren Bruder des abgesetzten Eberhard. Während dieses vorging, hatte die Fehde zwischen Eberhard von Franken und Bruning wieder begonnen, es kam zu offenen Gefechten, zu Brand und Verheerungen. Um diese Zerwürfnisse durchgreifend zu heben, schrieb Otto auf den

Maimonat 938 einen allgemeinen Reichstag nach Stela an der Ruhr aus, allein die Friedensstörer erschienen nicht, der Herzog Eberhard verband sich jetzt vielmehr mit Otto's natürlichem Bruder, Thankmar, und den sächsischen Mißvergnügten, und nachdem sie ein mächtiges Heer zusammengebracht, gab Thankmar dem Kampfe sogleich eine entschiedenere Richtung; er überfiel seinen und Otto's jüngern Bruder, Heinrich, und führte ihn mit allen Schätzen, welche er vorgefunden, dem Herzog Eberhard zu, eroberte hierauf Ehresburg und verwüstete von dort aus das flache Land. Auf die Nachricht hievon versuchte der König zuerst den Weg der Güte, aber umsonst; deßhalb brach er dann mit einem mächtigen Gefolge nach der Ehresburg auf, Thankmar wurde überwältigt, und, was Otto aber nicht gewollt hatte, am Altare getödtet; Eberhard aber, der sich ergeben mußte, wurde nach Hildesheim in Haft geschickt. Kaum aus dieser entlassen, leitete er eine neue Empörung ein 939; er wußte Heinrich, Otto's Bruder, zu gewinnen und schloß zugleich ein Bündniß mit Giselbert von Lothringen, überdieß verschafften diese Verbündeten sich auswärtige Hilfe. Der Sohn Carls des Einfältigen, Ludwig der Ueberseeische, der bei dieser Gelegenheit Lothringen wieder zu erlangen hoffte, ließ sich gewinnen, und auch der erste Bischof der teutschen Kirche, dem bald mehrere nachfolgten, Friedrich, der schon öfters zwischen dem Könige und den Großen den Vermittler gemacht, ergriff zuletzt die Partei der letztern. Nie war die Herrschaft der Sachsen gefährdeter, nie schien der Untergang Otto's gewisser als jetzt, aber der König verlor den Muth nicht, und während er Breisach belagerte und ein großer Theil seiner Vasallen ihn verließ, überfiel eine Abtheilung seines Heeres unter dem Grafen Conrad die Herzöge Eberhard und Giselbert, Andernach gegenüber, wo ihre Truppen über den Rhein gegangen waren. Eberhard blieb im Kampfe und Giselbert ertrank im Flusse, der den zu schwer beladenen Kahn verschlang, Heinrich aber fand einen Zufluchtsort bei König Ludwig von Frankreich. Dieser hatte den Tod Herzog Giselberts von Lothringen benutzt, um sich dieses Landes mit Gewalt zu bemächtigen; Giselberts Wittwe, die Schwester Otto's, fiel in seine Hände und mußte ihn heirathen. Doch konnte er sich nicht im Besitze Lothringens behaupten, welches sich dem mit einem Heere heranziehenden Könige Otte unterwarf. Heinrich suchte ebenfalls Verzeihung und wurde in leichter Haft gehalten. Diese Siege befestigten die Macht des sächsischen Hauses in Teutschland und brachen den Widerstand, den dasselbe in der Nationalität der andern Stämme gefunden hatte. Das Herzogthum Franken wurde seit Eberhards Tod nicht mehr hergestellt, Otto fühlte in dieser nahegelegenen Provinz seine Macht so fest begründet, daß er das Land unmittelbar beherrschen zu können glaubte. In Lothringen hörte die Erblichkeit der Herzogswürde auf, der König belehnte mit derselben einen ihm befreundeten mächtigen Grafen des Landes, Namens Otto, wie dieser 944 starb, gab er sie seinem entschiedensten Anhänger, dem Grafen Conrad von Worms, der als weiteres Band im J. 947 die einzige Tochter des Königs, Luitgarde, zur Gemahlin empfing; die Herzogswürde in Bayern gab der König, nachdem gegen Ausgang des Jahres 945 Herzog Berthold gestorben war, seinem Bruder Heinrich, der, um im Lande Anhang zu bekommen, des früheren Herzogs Arnulph Tochter, Judith, ehelichte. Endlich nach dem Tode des Herzogs Hermann von Schwaben kam auch dieß Herzogthum an das sächsische Haus, indem Otto seinen Sohn Ludolph, der Hermanns einzige Tochter, Ida, geheirathet hatte, mit demselben belehnte. So waren denn von den Herzogthümern, welche bisher das teutsche Reich bildeten, das eine (Franken) aufgehoben, die andern durch Heirath oder Erhebung von Prinzen an das königliche Haus gebracht, die unabhängige und selbstständige Stellung der verschiedenen teutschen Stämme hörte damit auf, indem ihre Nationalität, wenn auch nicht ganz vernichtet, so doch bedeutend geschwächt wurde. — Neben diesen Empörungen und Zerrüttungen im Reiche und im königlichen Hause gab es auch zu gleicher Zeit Unruhen von außen. Kaum hatten die slavischen Stämme den Tod Heinrichs I. und die gegen Otto ausgebrochenen inneren

Unruhen in Erfahrung gebracht, da griffen sie zu den Waffen, um sich von der teutschen Hoheit zu befreien. Noch im J. 936 wurde in Böhmen der fromme Wenzeslav I., der gleich treu gehalten hatte zu den Teutschen und zum Christenthum, von seinem heidnischen Bruder Boleslav ermordet und alle Teutschen und die ihnen günstig Gesinnten vertrieben. Alsbald wandte sich ein Unterkönig im Gebiete des Ermordeten, der seinen Untergang voraussah, an Otto und bat um Hilfe gegen den gefährlichen Feind. Otto gleich besorgt wegen seiner Hoheit und wegen der Religion säumte nicht; er schickte ein Heer gegen die Böhmen, welches aber geschlagen wurde; der Kriegszustand dauerte mit abwechselndem Glücke vierzehn Jahre, bis ein von dem Könige selbst gegen Prag unternommener Zug den Herzog Boleslav zwang, sich zu unterwerfen und einen jährlichen Tribut zu bezahlen. Gefährlicher für die Nordostgrenze Teutschlands waren die Empörungen der slavischen Stämme in Mecklenburg, Pommern, Brandenburg und der Lausitz, der Redarier, Obotriten und Heveller; doch gelang es einerseits der Tapferkeit der beiden sächsischen Markgrafen Herrmann Billung und Gero, nach mannichfachen Kämpfen, fast sämmtliche Stämme zwischen Elbe und Oder zur Unterwerfung zu bringen, sowie andererseits Otto nach dem Beispiele Carls des Großen seine Herrschaft durch die Ausbreitung des Christenthums, durch Errichtung von Bisthümern und Klöstern zu befestigen wußte. Mittelst Urkunde vom 9. Mai 946 stiftete er das Bisthum Havelberg, dem er die kirchliche Aufsicht über das Gebiet zwischen der Elbe, Peene, Elde, Stremme zuordnete; wahrscheinlich um dieselbe Zeit gab er auch den nördlich vom neuen Havelberger Stift wohnenden Slaven einen kirchlichen Gebieter durch Errichtung des Bisthums Oldenburg, das im nordöstlichen Winkel des heutigen Holstein, gegenüber der Insel Femern, liegt. Drei Jahre später stiftete Otto durch Urkunde vom 1. October 949 das Bisthum Brandenburg (s. d. A.), dem hinfort das Land südlich vom Havelberger Sprengel zwischen Oder und Elbe untergeben sein sollte. Zugleich übertrug Otto den beiden sächsischen Markgrafen die Herzogswürde in den eroberten Slavenländern. Alle diese Anordnungen reichten jedoch nicht hin, die Slaven an die teutsche Herrschaft zu gewöhnen und Gero sowohl wie Herrmann hatten noch mehr als ein Jahrzehent gegen Empörungen derselben zu kämpfen, ja Otto mußte noch mehrere Züge gegen sie unternehmen, ehe die gänzliche Vereinigung der Länder zwischen Elbe und Oder mit Teutschland zu Stande kam. Auch ging die Bekehrung der Slaven zum Christenthume nur langsam vor sich und erst die Errichtung (968) des Erzbisthums Magdeburg (s. d. A.) und des Bisthums Meissen (s. d. A.) vollendete die kirchliche Organisation des Slavenlandes und gab dem Missionswerke einen festern Halt. Auch in Dänemark hatte Otto mit Gewalt aufzutreten. Der Dänenkönig Harald verweigerte ihm den Tribut, der bisher regelmäßig dem teutschen Reich bezahlt worden war, und er beschloß sogar, die Sachsen aus Schleswig zu vertreiben. Er zerstörte mit seinen Dänen das Danawirk, den im Süden Jütlands zu Heinrichs I. Zeit errichteten Grenzwall, machte einen Einfall in die Nordmark, ließ den Markgrafen mit Otto's Gesandten niedermetzeln, und verwandelte das ganze fruchtbare Land durch Morden und Brennen in eine traurige Einöde. Auf die Nachricht von dieser Gewaltthat zog Otto gegen sie, drang in Jütland ein und besiegte bei Schleswig den dänischen König Harald Blauzahn. Die freie Verkündigung der christlichen Lehre wurde zur Bedingung des Friedens gemacht und drei Bisthümer, Schleswig, Ripen und Aarhuus im Dänenlande gestiftet. Harald, der zinspflichtig geworden, wollte später seine Unabhängigkeit wieder erkämpfen, 965, wurde aber von Otto, der einen siegreichen Zug nach Jütland unternahm, geschlagen. Einem frommen teutschen Priester Poppo gelang es, den König mit seinem ganzen Hause zu bekehren. Otto selbst hob Harald's Sohn aus der Taufe und man gab ihm den Namen Sven-Otto. — Um das Jahr 950 erstreckte sich Otto's des Großen Macht über ganz Teutschland, die Nachbarvölker waren bezwungen und selbst in Frankreich hatte er zu wiederholten Malen sein Ansehen geltend gemacht;

er konnte deßhalb seine Aufmerksamkeit auf ein Land lenken, welches früher zum Carolingerreiche gehört hatte und das seit dem Tode Carls des Dicken von innern Kriegen zerrissen war. Auf die Nachricht von dem Tode Lothar's (s. d. A.), der Gefangennehmung und Flucht seiner Wittwe Adelheid und der Unzufriedenheit einer zahlreichen Partei in Oberitalien mit der Herrschaft Berengars II. (s. d. A.) und seines Sohnes Adelbert beschloß Otto einen Zug über die Alpen zu machen, um die lombardische Krone mit der Hand Adelheids — denn Otto's erste Gemahlin, die englische Fürstentochter Editha, war am 26. Januar 946 gestorben — zu erwerben, 951. Nur ungern verstanden sich die Häupter der Stämme zur Theilnahme am beschlossenen Kriege; nirgends jedoch fand Otto auf seinem ersten Zuge nach Italien Widerstand. Berengar floh in ein festes Schloß und Otto, der den Titel eines Königs der Longobarden annahm, vermählte sich in Pavia mit Adelheid. Ohne den zuerst beabsichtigten Zug nach Rom zu unternehmen, verließ er, da schlimme Nachrichten aus der Heimath eingelaufen waren, bald wieder Italien, seinem Schwager, dem Herzoge Conrad von Lothringen, die Fortsetzung des Krieges überlassend. Dieser bewog Berengar, sich freiwillig zu unterwerfen und mit seinem Sohne Adelbert nach Teutschland zu gehen, wo er sich bei Otto für ihn zu verwenden versprach. Doch wurde er zuerst schlecht aufgenommen und nur mit Mühe erlangte er auf dem Reichstage zu Augsburg 952 die Belehnung mit Lombardien als teutscher Vasall, während die Marken Verona und Aquileja dem Herzog Heinrich von Bayern gegeben wurden. Mißvergnügen mit der zweiten Heirath seines Vaters und Unzufriedenheit mit dessen Absichten auf Italien vereinigten Ludolph von Schwaben und Conrad von Lothringen gegen Otto, und die ganze streitfähige Bevölkerung aller Herzogthümer außer Sachsen hielt zu ihnen. Ein verheerender innerer Krieg brach aus, der drei Jahre dauerte 952—54, und in welchem der König nur mit Mühe den Sieg gewann. Vergegenwärtigt man sich die Natur einer Eroberung durch ein Lehensheer, so wird man die berührte Erscheinung leicht begreifen. Die Soldaten, welche die Könige aufboten, bestanden aus lauter Gutsbesitzern, meist Familienvätern, und zwar dienten diese ohne Sold auf ihre Kosten. Keine Magazine, durch welche man jetzt nach Einführung der Geldwirthschaft den Unterhalt von Soldheeren in fernen Ländern sichert, waren vorhanden. Auch kannte man in Teutschland noch aus Carls des Großen und seiner Nachfolger Zeiten her die Abneigung der Italiener wider die fremden Eindringlinge, die Tücke des Clima, das Verderben der Fieber, die besonders in Rom wüthen, und was das Trostloseste war — man konnte voraussehen, daß jeder Feldzug, auch ein glücklicher, einen neuen nach sich ziehen müsse. Denn da die Lehensleute fast immer im Herbste nach Hause kehrten, um ihre Geschäfte zu besorgen, so konnten die gemachten Eroberungen nur dann behauptet werden, wenn im nächsten Frühling ein neues Aufgebot nachrückte. Daß auch der hohe Clerus nur mit Widerwillen gegen die Römerzüge erfüllt wurde, ist kein Wunder, da auch sie, so gut als die Lehensträger aus dem Laienstande zu Pferde steigen und an der Spitze ihrer Dienstleute nach Italien ziehen mußten. So stand denn auch dießmal der Erzbischof Friedrich an der Spitze derer, welche sich dem italienischen Feldzug widersetzten. Nach außerordentlichen Anstrengungen wurde Otto der Empörung Meister; Conrad und Ludolph unterwarfen sich und wurden beide auf dem Reichstage zu Arnstadt 954 ihrer Würden verlustig erklärt, die Verwaltung Lothringens an Otto's Bruder, den Erzbischof Bruno von Cöln übertragen, die herzogliche Würde in Schwaben an Burchard II., Sohn Burchards I. von Schwaben und Schwiegersohn Herzogs Heinrichs von Bayern, gegeben. Die Herstellung der innern Ruhe war nöthiger, als je, denn auch die Magyaren wurden zuletzt, sei es durch die Herzöge herbeigerufen, sei es gelockt durch die innere Parteiung, in den Streit verwickelt. Im J. 954 durchstreiften sie Franken und Lothringen, wo Ludolph und Conrad sich mit ihnen verbanden; doch schonten sie selbst ihrer Verbündeten nicht und wandten sich durch Frankreich nach Italien. Kühn gemacht durch diesen Zug,

kam ein großes Heer der Magyaren im folgenden Jahre wieder, und nachdem dasselbe Bayern verwüstet, drang es in Schwaben ein und belagerte Augsburg am Lech. Otto eilte mit allen Kriegern, die er versammeln konnte, herbei und vernichtete die Feinde in der großen Schlacht auf dem Lechfelde 955, in welcher Conrad, der frühere Herzog von Lothringen, durch seinen heldenmüthigen Tod die Empörung gegen den König sühnte. Dieser Sieg machte den Einfällen der Magyaren in Teutschland ein Ende und befreite das ganze westliche Europa von einem Feinde, der dasselbe während eines halben Jahrhunderts so oft heimgesucht hatte. Otto's Thron stand jetzt wieder fest; für das Volk blühten und reiften die Segnungen des Friedens und der Gesittung, gefördert durch des Königs eifrige Handhabung des Rechts, Begünstigung des Gewerbes, Verkehrs und städtischen Gemeinwesens; der Ruf von der Macht und Herrlichkeit des teutschen Königs und Reichs war weit verbreitet; an der Dänen- und nördlichen Slavengrenze dauerten zwar die Kriege noch fort, doch Gero, der tapfere Graf der Nordmark, hielt nicht nur die Feinde im Zaume, sondern erweiterte die Eroberungen im Slavenlande, wo er auf den von ihrem Fürsten Miseko (Mieczyslaw) beherrschten Stamm an der Warta stieß und sie zwang, teutsche Hoheit anzuerkennen, 963. Dieß war die erste Berührung dieses später so mächtigen Volkes mit abendländischer Bildung; bald fand das Christenthum bei ihnen Eingang und Mieczyslaw, der Dubrawka, des christlichen Böhmenherzogs Boleslaw Tochter, heirathete, ließ sich taufen, 966. Dagegen wurde Otto's Intervention in Italien 960 auf's Neue angerufen, und er brach, nachdem er noch zuvor auf einem Reichstage zu Worms im Mai 961 seinen gleichnamigen Sohn aus der Ehe mit Adelheid von den Ständen zum Nachfolger hatte erwählen lassen, mit einem stattlichen Heere durch Tyrol und über den Brennerpaß im August 961 nach Italien auf, wo er in Rom 962 aus den Händen des Papstes Johannes XII. die Kaiserkrone erhielt. Das römisch-teutsche Reich trat an die Stelle des carolingischen und behauptete im christlichen Abendlande den Vorrang, den ihm erst die Glaubensspaltung des sechszehnten Jahrhunderts entriß. Ueber Otto's Thätigkeit in Italien ist das nöthige Detail in den Artikeln: Johannes XII., Leo VIII., Benedict V., Johannes XIII., Berengar II., beigebracht. Kaum nach Teutschland 965 zurückgekehrt, sah sich Otto durch eine nach dem Tode Leo's VIII. und Benedicts V. gegen deren Nachfolger Johannes XIII. ausgebrochene Empörung der Römer genöthigt, im J. 967 abermals einen Zug nach Italien zu unternehmen. Die Ruhestörer wurden auf's strengste bestraft und zwölf unter ihnen hingerichtet; die Intriguen der Adelsfactionen hörten für eine Zeitlang auf und der Kaiser gab Ravenna mit dem Exarchate dem römischen Stuhle zurück. Die Versuche Adelberts, mit Hilfe der Griechen sich der verlorenen Herrschaft Lombardiens wieder zu bemächtigen, der Umstand, daß die Partei unter dem römischen Clerus, welche für die Unabhängigkeit des Stuhles Petri arbeitete, schon seit 965 Verbindungen mit dem Hofe zu Constantinopel in der Absicht unterhielt, durch byzantinische Hilfe das teutsche Uebergewicht zu brechen, und der Wunsch, die Saracenen aus Unteritalien zu vertreiben, bewogen Otto, die Hand der griechischen Prinzessin Theophano für seinen Sohn zu begehren. Liutprand (s. d. A.), Bischof von Cremona, ward zu diesem Zwecke als Unterhändler nach Byzanz geschickt. Man behandelte ihn aber in Constantinopel wie den Gehilfen eines gemeinen Freibeuters, der durch Räubereien im Großen zur Macht gelangt, sein Geschlecht durch Familienverbindung mit einem historischen Hause zu Ehren bringen will, und der Kaiser wies die Heirath höhnisch zurück. Um den Hochmuth der Griechen zu dämpfen und sie zu einer Verbindung geneigter zu machen, fiel Otto 969 die byzantinischen Besitzungen in Unteritalien mit den Waffen an, konnte aber nicht viel ausrichten. Doch bald darauf ward die griechische Heirath durch eine Umwälzung in Constantinopel zu Stande gebracht. Tzimisces, ein ausgezeichneter, aber vom Hofe zurückgesetzter Feldherr erdolchte den Kaiser Nicephorus und schwang sich selbst auf den Thron.

Von Stunde an nahmen die Unterhandlungen wegen der griechischen Prinzessin eine für Otto erwünschte Wendung, denn der neue Kaiser, im Innern bedroht, suchte die äußeren Gegner zufrieden zu stellen, und willigte in die Heirath zwischen Theophano und Otto II. ein. Allein die griechischen Landschaften in Unteritalien wurden nicht abgetreten, wie der Kaiser es gehofft hatte. Dieser kehrte nach sechsjährigem Aufenthalte in Italien nach Teutschland zurück und starb ein Jahr darauf 973 zu Memleben. Vgl. Möller, Geschichte des Mittelalters. Gfrörer, allgem. Kirchengeschichte. Bd. III. Abth. 3. Ersch u. Gruber, Encyclopädie, 3te Section. Thl. 7. Vehse, das Leben und die Zeiten Kaiser Otto's des Großen. Ranke, Jahrbücher des teutschen Reichs unter dem sächsischen Hause. Bd. I. Abthlg. 1. Luden, Geschichte des teutschen Volks, Bd. VI. u. VII. — **Otto II.**, geboren im Jahr 955, Sohn Otto's I. und der Adelheid, erhielt durch den gelehrten Ekkehard (s. d. A.) von St. Gallen und Folkald eine in jenen Zeiten ungewöhnliche Bildung, und vom Grafen Huoto wurde er in den Waffen und in ritterlicher Sitte unterwiesen. In der schwierigen Kunst des Regierens unterwies ihn wohl der Vater selbst durch Lehre und Beispiel; auch sorgte er schon frühe für eine unbestrittene Nachfolge seines Sohnes. 961 wurde Otto II. von den Ständen zum Könige erwählt, am 26. Mai desselben Jahres zu Aachen durch die Metropoliten Wilhelm von Mainz, Bruno von Cöln und Heinrich von Trier feierlich gesalbt und gekrönt; am Weihnachtsfeste 967 erhielt er durch Papst Johann XIII. nach dem Willen seines Vaters in Rom die Kaiserkrönung, am 14. April 972 verehelichte er sich mit Theophano und den 8. Mai 973 bestieg er den Thron. Nicht unähnlich seinem großen Vater, zeichnete er sich durch Frömmigkeit, Tapferkeit und Thatkraft aus, an gelehrter Bildung übertraf er ihn, stand ihm aber durch ungestümes, unüberlegtes Handeln nach; auch dem Einflusse zweier Frauen von Geist, die aber dem teutschen Wesen mehr oder weniger fremd waren, seiner Mutter, der Italienerin Adelheid, und seiner griechischen Gemahlin Theophano, gestattete er anfangs einen zu großen Raum. Vor Allem trat das Bestreben der Bayern nach Unabhängigkeit, ja selbst nach der Herrschaft in Teutschland hervor. Der junge Heinrich von Bayern erneuerte die Ansprüche, die sein Vater schon († 955) gegen Otto I. erhoben hatte, und die Absicht, ob auch durch eine Verschwörung, die Krone von Otto's Haupte zu reißen, lag außer Zweifel. Doch der Kaiser erfuhr Heinrichs Entwürfe noch zur rechten Zeit, und lud ihn 974 zum Osterfeste an sein Hoflager nach Grona. Kaum aber war dieser, noch nichts Schlimmes ahnend, erschienen, so ließ Otto ihn gefangen nehmen und in sichern Verwahrsam nach Ingelheim abführen. Gegen den Frühling 976 entkam er aus dieser Haft, eilte nach Bayern und veranlaßte eine Empörung. Ehe aber die Bayern die nöthigen Anstalten zur Vertheidigung ihres eilfertigen Werkes zu treffen vermocht hatten, fiel Otto mit Heeresmacht in Bayern ein und das Werk seiner Feinde stürzte sogleich zusammen; Heinrich II. zog sich nach Böhmen zurück, um sich mit dem Herzoge Boleslaw, mit welchem er ohne Zweifel schon früher Verbindungen angeknüpft hatte, und etwa dessen Schwager, Mieczyslaw von Polen, zu vereinigen. Der Kaiser entsetzte ihn des Herzogthums Bayern und gab dasselbe seinem Neffen Otto, dem Sohne des im J. 957 gestorbenen Ludolph, den er schon früher mit dem erledigten Herzogthum Schwaben belehnt hatte. Im J. 977 sah sich Heinrich II. genöthigt, sich dem Kaiser zu übergeben; in Magdeburg vor Gericht gestellt, ward er verurtheilt, in's Elend zu gehen; Otto jedoch vertraute ihn der Aufsicht des Bischofs von Utrecht an. Am Osterfeste 978 söhnte sich auch Boleslaw mit dem Kaiser wieder aus. Schon früher, im J. 975 sah sich der Kaiser genöthigt, eine Fahrt wider die Dänen zu unternehmen. Harald hatte sich empört und die Dänen waren schon im Besitz der Befestigungen, die von den Teutschen zum Schutze des Vaterlandes errichtet waren. Otto's Waffen waren aber auch hier glücklich. Noch gegen Ende 973 kamen zwei Brüder, Söhne des von Otto I. 958 wegen Aufruhrs abgesetzten Grafen Reinhard von Hennegau, nach Lothringen, um mit Gewalt die Güter ihres Vaters

an sich zu reißen. Otto II. verjagte 974 die Ruhestörer aus dem Lande. Als sie aber durch die inneren Kämpfe, welche in Teutschland ausgebrochen, in ihren Hoffnungen ermuthigt und vom französischen Hofe unterstützt, 976 ihren Versuch erneuerten, suchte Otto die Unruhen in Lothringen dadurch beizulegen, daß er den Brüdern ihr väterliches Erbe zurückgab, und Carl, den Bruder des neustrischen Königs Lothar, mit Niederlothringen belehnte. Diese Vorgänge brachten den König Lothar zu dem Glauben: Otto, der Kaiser, sei in großer Noth, und eben deßwegen möchte es jetzt gelingen, Lothringen wieder an Frankreich zu bringen. Er machte deßhalb plötzlich einen Einfall in dieß Land und kam bis Aachen, von wo Otto, der sich gerade 978 daselbst aufhielt, sich nur mit Mühe rettete. Aber bald eilten die teutschen Fürsten, um die Frechheit der Franzosen zu züchtigen, mit ihrer dienstpflichtigen Mannschaft auf den Ruf des Kaisers herbei, und das Heer drang vor bis Paris. Weil aber Otto wegen der späten Jahreszeit außer Stande war, die Stadt zu belagern, so kehrte er bald wieder, nicht ohne Verlust, in die Heimath zurück und schloß 980 mit Lothar einen Vertrag, worin dieser allen weitern Ansprüchen auf Lothringen entsagte. Nachdem so das Reich beruhigt und befestigt war, trat Otto II., den Spuren seines Vaters folgend, im Herbste 980 eine Romfahrt an. Von Stund an wandte sich die Liebe der Nation und darum Ruhm und Glück von ihm ab. In dem lombardischen Reiche war zwar die Ruhe nicht merklich gestört worden, die Anordnungen Otto's I. hatten daselbst ihre Früchte getragen; aber in Rom hatten die Adelsfactionen ihr Haupt auf's Neue erhoben, auf verschiedenen Puncten Italiens herrschte dumpfe Gährung gegen die Teutschen und die Unzufriedenen wurden von Constantinopel aus unterstützt. Vgl. die Art. Benedict VI. u. VII., Bonifacius VII., Crescentius. Um daher das Ansehen seiner Krone, das überall wankte und hin und wieder gänzlich mißachtet ward, zu retten oder herzustellen, und um den hl. Stuhl in Rom den Gräueln zu entreißen, die ihn bedrohten, wandte sich Otto II. nach Italien. Anfangs December 980 traf er noch in Pavia ein, versöhnte sich hier mit seiner Mutter Adelheid, die, tief gekränkt durch das lieblose Betragen ihres Sohnes, 978 den teutschen Hof verlassen hatte, feierte Weihnachten in Ravenna, und Ostern 981 in Rom. Da hier die Ruhe hergestellt war, noch ehe Otto eintraf, so konnte er seine ganze Aufmerksamkeit auf Unteritalien richten. Die Kriege Otto's des Großen hatten die innere Zerrissenheit dieses Theiles von Italien noch vermehrt. Der lombardische Herzog Pandulph von Capua und Benevent, Vasall des Kaisers, hatte trotz seiner Tapferkeit, die ihm den Beinamen des Eisenkopfes erwarb, weder den Griechen Neapel und Amalfi entreißen, noch die Saracenen vertreiben können. Nachdem Otto ein Bündniß mehrerer süditalischen Fürsten und Städte zu Stande gebracht, eröffnete er im September 981 den Feldzug, gewann aber nur unbedeutende Erfolge, offenbar weil seine Streitkräfte zu gering waren, da die überwiegende Mehrzahl der Stände, namentlich die geistlichen Würdenträger den Römerzug gemißbilligt und sich dabei nicht betheiligt hatten. Darum setzte er den Krieg aus, um den neuen Zuzug von Bayern und Schwaben abzuwarten, den ihm sein Neffe Otto, der Herzog beider Völker, zuführen sollte. Im Anfange des Jahres 982 stieß wirklich der Herzog von Schwaben-Bayern mit seinen kampflustigen und waffengeübten Mannen zu dem Kaiser, und der Feldzug ward wieder eröffnet. Unterdessen hatten aber auch die bedrohten Byzantiner, da die Vorstellungen ihres Kaisers Basilius II. von den Teutschen nicht beachtet wurden, mit den Erbfeinden der Christenheit, den italischen Saracenen, ein Gegenbündniß geschlossen. Aber trotz der Vereinigung der Griechen mit den Saracenen, war Otto II. anfangs siegreich, verlor jedoch die so blutige Schlacht bei Squillace in Calabrien, und entkam den Feinden nur dadurch, daß er sich ins Meer warf und schwimmend ein Schiff erreichte. Mit Mühe kam er sofort über Rossano, wo er seine Gemahlin mit einer kleinen Bedeckung fand, Cassano und Marsico nach Salerno und Capua, während hinter seinem Rücken alle bisher gemachten Erobe-

rungen verloren gingen. So fürchterlich die Lehre gewesen war, die Otto II. eben erhalten hatte, so beschloß er doch wieder durch Erneuerung des Krieges sich zu rächen, und schrieb auf den Junimonat 983 einen allgemeinen Reichstag nach Verona aus. Unter Anderm legte er hier den versammelten Ständen seinen Plan vor, die, wenn auch nicht gerne, darauf eingingen, Otto selbst aber begab sich nachher gegen den Rath des Abtes von Clugny, Majolus, verstrickt von seinem Weibe, umgeben von unfähigen Rathgebern nach Rom, erhob hier, da Benedict VII. gestorben war, seinen Erzkanzler für die italienischen Angelegenheiten, den Bischof von Pavia als Johann XIV. (s. d. A.) auf den Stuhl Petri, und wollte sich schon anschicken, den Krieg gegen die Griechen und Saracenen zu erneuern; da befiel ihn im December eine Krankheit, an der er, versehen mit den Tröstungen der katholischen Kirche, den 7. Dec. 983 starb. Die Leiche wurde in der Peterskirche beigesetzt. Sobald die Dänen- und Slavenstämme Otto's Niederlage bei Squillace erfahren hatten, empörten sie sich. Sven, Haralds einziger Sohn, stellte sich an die Spitze der (heidnischen) Dänen und stürzte seinen Vater vom Throne, fiel im Mai 983 in das teutsche Gebiet ein und eröffnete eine blutige Verfolgung gegen die Christen. Mehrere vereinte Slavenstämme drangen unter Anführung des Obotritenfürsten Mistui (s. Obotriten) bis an die Tanger vor; was König Heinrich I. und Otto I. in vielen Schlachten durch 60jährige Austrengungen gewonnen hatten, war mit einem Schlage verloren. Die Sachsen ermannten sich zwar und brachten den Slaven eine tödtliche Niederlage bei, aber weiter über die Elbe vorzudringen wagten die Sieger nicht. Auf lange blieben die slavischen Eroberungen verloren und der alte Götzendienst lebte daselbst mit erneuter Macht wieder auf. Vgl. Gfrörer, allgem. Kirchengesch. Bd. III. Abthlg. 3. Möller, Geschichte des Mittelalters. Luden, Gesch. des teutschen Volkes Bd. VII. Ranke, Jahrbücher des teutschen Reichs. Bd. II. Abthlg. 1. — Otto III., geboren im J. 980, wurde noch als dreijähriges Kind nach dem Wunsche seines Vaters Otto II. auf dem Reichstage zu Verona von sämmtlichen Ständen, den teutschen wie den italienischen, als Nachfolger anerkannt und einstimmig zum Könige erwählt, darauf von Willigis von Mainz und Johann von Ravenna, dieser im sächsischen Italien, jener in Teutschland erster geistlicher Würdenträger, am Weihnachtsfeste 983 zu Aachen zum Könige gekrönt. Aber unmittelbar nach Vollendung dieser feierlichen Handlung langte aus Rom die Nachricht von dem Tode des Kaisers an und brachte über Teutschland ein Jahr der Verwirrung und Noth. Der im J. 978 von Otto II. abgesetzte ungetreue Herzog Heinrich II. von Bayern erschien alsbald mit dem Bischofe Poppo, der ihn hätte bewachen sollen, in Cöln, wo damals der Knabe Otto III. sich befand, und erklärte sich als nächster Verwandter zum Vormunde des jungen Kaisers. Der Metropolit von Cöln protestirte hiegegen so wenig, daß auch er wie mehrere andere weltliche und geistliche Fürsten theils bestochen, theils aus Furcht, Theophano werde bei Führung der vormundschaftlichen Regierung einen fremdartigen Einfluß in Teutschland walten lassen, sie selbst aber hiebei in den Hintergrund zu stellen suchen, die Partei Heinrichs II. ergriffen, der bald kein Hehl mehr aus seiner Absicht machte, das Kind zu entthronen und die Krone auf sein eigenes Haupt zu setzen. Ihm und seiner Faction stellten sich jedoch die drei mächtigsten weltlichen Fürsten Teutschlands, die Herzöge Conrad von Schwaben, Heinrich der jüngere von Bayern und Kärnthen, Bernhard von Sachsen nebst dem Erzbischofe Willigis von Mainz und Andern entgegen; auch König Lothar von Frankreich und sein Bruder Carl waren zuerst für Otto III. Heinrich wußte aber den König Lothar bald dadurch für sich zu gewinnen, daß er ihm Lothringen preisgab. Lothar überzog, Lothringen als Eigenthum der Krone Frankreichs zurückfordernd, Anfangs März 984 diese Provinz mit Heeresmacht, nahm Verdün ein, und erst 987 gaben die Franzosen diese Stadt wieder an das teutsche Reich zurück. Zur nämlichen Zeit unterhandelte Heinrich zu Magdeburg mit den Sachsen über die Bedingungen, unter welchen sie ihn als König

anerkennen wollten; in Quedlinburg wurde er von seinen Anhängern schon als König ausgerufen und selbst Mieczyslaw von Polen, Boleslaw von Böhmen und der Obotritenfürst Mistui huldigten ihm daselbst, nachdem er ihnen wohl zuvor Unabhängigkeit vom teutschen Reiche zugestanden. Otto III. schien so unabwendbar verloren. Aber der Erzbischof von Mainz, Willigis, der Herzog Bernhard von Sachsen und viele Andere erhoben sich jetzt gegen Heinrich und zwangen ihn zu dem eidlichen Versprechen, auf die angemaßte Krone zu verzichten und Otto III. auf dem Reichstage zu Rara am 29. Juni 984 seiner Mutter Theophano und seiner Großmutter Adelheid zurückzugeben. Dieses Versprechen hielt er auch, da er weder von Bayern aus noch sonst woher auf kräftige Unterstützung seiner Sache rechnen konnte, von seinen Umtrieben jedoch ließ er erst ab, als er im Juli 985 von Otto III. zu Frankfurt mit dem Herzogthum Bayern belehnt wurde, indeß Heinrich der Jüngere mit Kärnthen sich begnügen mußte. Während die beiden Kaiserinnen die Vormundschaft und Regentschaft nicht ohne Weisheit und Kraft führten, und, besonders durch die Thätigkeit Willigis, die Ruhe im Innern des Reiches erhalten wurde, gingen auch auf der Ostgrenze für Otto's III. Herrschaft glückliche Veränderungen vor. Der Herzog von Polen Mieczyslaw trat in das alte Verhältniß zum Ottonischen Hause zurück, und auch der Böhmenherzog Boleslaw unterwarf sich wieder dem teutschen Reiche, so daß die Kriege gegen die noch nicht ganz unterworfenen Slavenstämme in Brandenburg und Pommern mit Glück geführt werden konnten; nur auf der französischen Grenze dauerte das frühere Zerwürfniß fort, die Gefahr für das teutsche Reich von dieser Seite minderte sich aber durch die innere Spaltung dieses Landes, als Lothar 986 starb und Hugo Capet (987—997) König wurde. Der Tod der Kaiserin Theophano († 15. Juni 991) brachte keine wesentliche Aenderung hervor, da Otto sich der Leitung seiner Großmutter Adelheid und seines Lehrers Bernward (s. d. Art.) überließ. Als dieser den bischöflichen Stuhl von Hildesheim bestieg, machte bald darauf der junge König Otto III. bei der Wahl eines neuen Lehrers an dem gelehrten Gerbert, der früher Abt gewesen und damals auf dem erzbischöflichen Stuhle von Rheims saß, eine glückliche Acquisition, auch fing er selber bereits an selbstständiger zu handeln und an den Kriegen gegen die Slaven, sowie an einem Zuge gegen die Normänner, die an den sächsischen Küsten gelandet waren, Theil zu nehmen. Jetzt war auch die Zeit gekommen, wo die Zustände Italiens eine Heerfahrt Otto's in dieses Land höchst erwünscht machten. In der Lombardei war zwar während Otto's Minderjährigkeit die Ruhe nicht gestört worden; die innere Entwicklung des städtischen Lebens ging ihren ruhigen Gang und trat erst im eilften Jahrhundert bestimmter hervor. Anders war es in Rom, wo die Unordnungen sich wieder erneuert hatten (s. die Artikel Johann XIV. u. XV., Crescentius). Die Kaiserin Theophano war zu Ende des Jahres 988 nach Rom gegangen, und hatte die Herrschaft ihres Sohnes in Italien wieder hergestellt; aber kaum war sie nach einem zweijährigen Aufenthalte wieder nach Teutschland zurückgekehrt, so schaltete Crescentius wieder mit solcher Willkür, daß der Papst endlich selbst Otto III. herbeirief. Im Winter von 995 auf 996 trafen der König und die Großen ihre Zurüstungen zum Römerzuge; das Heer war stark und aus allen Stämmen des teutschen Reichs zusammengesetzt. Ostern 996 feierte Otto schon in Pavia, wo ihm die longobardischen Fürsten huldigten, von da zog er nach Ravenna. Hier erhielt er durch eine Gesandtschaft vornehmer Römer die Nachricht von dem Tode Johannes XV., und aufgefordert, einen neuen Papst zu ernennen, empfahl er seinen Vetter Bruno, der sich in seinem Gefolge befand. Willigis von Mainz und Hildebald von Worms erhielten sofort den Auftrag, Bruno nach Rom zu geleiten, und dieser bestieg dann zur Freude der Römer unter dem Namen Gregor V. (s. d. A.) den päpstlichen Stuhl. Bald nachher rückte auch Otto III. mit dem Heere in Rom ein, und Gregor setzte ihm am 21. Mai 996 die Kaiserkrone auf. Crescentius unterwarf sich, aber nur scheinbar, denn kaum war Otto

nach Teutschland zurückgekehrt, um im J. 997 gegen die Wenden, die einen Einfall in Brandenburg gemacht, zu Felde zu ziehen, so vertrieb er den Papst und knüpfte mit dem griechischen Hofe Unterhandlungen an. Deßhalb zog Otto abermals nach Italien, traf im December 997 mit dem vertriebenen Papste in Pavia zusammen, und in Oberitalien stieß auch das longobardische Aufgebot zu ihm; mit diesem und dem teutschen Heere zog er, begleitet von dem Papste, Mitte Februar 998 nach Rom. Crescentius (s. d. A.) und seine Anhänger fanden die gebührende Züchtigung. Ein Jahr darauf starb Gregor V. und der Kaiser bewirkte die Wahl seines Lehrers Gerbert, der den Namen Sylvester II. (s. d. A.) annahm und als Papst durch Thätigkeit und apostolischen Eifer wieder gut machte, was er früher durch Ehrgeiz als Eindringling auf dem Stuhle von Rheims und Ravenna gefehlt hatte. Um diese Zeit trat auch der Plan, das Reich der Römer zu erneuern, bei Otto stärker hervor; Rom sollte die Residenz werden, im aventinischen Palaste zu Rom wurde eine Hofhaltung nach byzantinischem Vorbilde eingerichtet, und die teutschen Herrn wurden allmählig aus seiner Umgebung verdrängt, und römische Schmeichler traten an ihre Stelle. Im Jahre 1000 treffen wir den Kaiser noch einmal in Teutschland. Möglich, daß gerade dieses Jahr eigenthümlich auf ihn eingewirkt hat, denn an es wurden wunderliche Vorstellungen geknüpft; Mancher ging, weil man das Ende der Welt befürchtete, demselben mit Furcht entgegen und mit ängstlicher Erwartung der Dinge, die da kommen sollten. Auch der Tod des Papstes Gregor V., seiner Großmutter Adelheid, seiner Muhme Mathilde, die er für die Zeit seiner Abwesenheit zur Reichsverweserin ernannt hatte, versetzte ihn in eine schwermüthige Stimmung, und wie wir sonst von ihm wissen, daß er in der Religion und in den härtesten Büßungen Trost suchte, so ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß er deßhalb, wie berichtet wird, die Reise nach Teutschland antrat, um das Grab seines Freundes, des hl. Adalbert von Prag (s. d. A.), der von den heidnischen Preußen, denen er die Botschaft des Evangeliums brachte, erschlagen worden war, in Gnesen zu besuchen. Nachdem also Kaiser Otto III. die italienischen Angelegenheiten für die Zeit seiner Abwesenheit geordnet und die Fürsten Italiens, namentlich den Markgrafen Hugo von Tuscien, angewiesen hatte, für den Schutz des Papstes Sylvester II. zu sorgen, zog er, begleitet von einem glänzenden Gefolge römischer Senatoren und Cardinäle zu Ausgang des Jahres 999 über die Alpen. Mit hohen Ehren wurde Otto im Januar 1000 zu Regensburg von dem Bischofe der Stadt Gebhard empfangen; sofort ging der Zug über Zeiz, Meißen nach der polnischen Grenze. In der Nähe der Stadt Gnesen (s. d. A.) angekommen, stieg Otto vom Pferde, legte die Stiefel ab und wallte mit nackten Füßen in die Kirche zum Grabe des heil. Adalbert, wo er weinend seine Andacht verrichtete. Ihm zu Ehren errichtete der Kaiser, mit Genehmigung des römischen Stuhls, in dieser Stadt ein Erzbisthum, Adalberts Bruder, Gaudentius, wurde zum Erzbischofe in Gnesen eingesetzt und ihm die drei Stühle Krakau, Kolberg (s. d. A.) und Breslau untergeordnet. Der tapfere und kriegslustige Fürst aber, Boleslaw I., der sich durch seine Siege über alle seine Feinde: die Pommern, Preußen, Lithauer, Galicier und Schlesier, den Beinamen Chrobri, d. i. der Tapfere erwarb, erhielt von Otto den Königstitel und wurde seines Vasallenverbandes zu dem teutschen Reiche entledigt. Auch auf Ungarn hatte Otto III. einen wohlthätigen Einfluß durch seine Verbindung mit dem frommen Stephan I., dem Heiligen (s. d. Art. Magyaren), der mit seiner und Papsts Sylvester II. Genehmigung den Königstitel annahm und die religiöse sowohl wie politische Organisation seines Reiches vollendete. Nach Gfrörer's nicht hinlänglich begründeter Hypothese wäre der eigentliche, aber geheim gehaltene Zweck der Reise Otto's nach Gnesen eben darin gelegen, Polen und Ungarn eine einheimische Metropolitanverfassung zu ertheilen und politische Selbstständigkeit zu gewähren. Gerbert nämlich, der von Anfang an am meisten für das neue römische Kaiserthum gewirkt, in welchem der Papst eigentlich sich an die Spitze habe stellen und den Kaiser nur

als geistlichen Handlanger gebrauchen wollen, sei bald zur Einsicht gekommen, daß dieser Plan nur dann ausführbar sei, wenn die kirchlich und beziehungsweise auch politisch selbstständig gewordenen Polen und Ungarn den Teutschen das Gleichgewicht hielten. Von Boleslaw Chrobri geleitet, ging Otto über Magdeburg nach Aachen, und hier trieb ihn jugendliche Neugierde, die Grabstätte Carls des Großen öffnen zu lassen. In Begleitung zweier Bischöfe und des Grafen von Laumel stieg er in die Gruft. Aber der Gedanke, den Schlaf des Todten gestört zu haben, wirkte nach. Ihm erschien im Traume Carls des Großen Heldengestalt, und verkündete ihm zürnend, daß er ohne Nachkommen sterben würde. Diese drohende Erscheinung mag die trübselige Stimmung des Jünglings noch stark vermehrt haben. Nachdem der Kaiser die Angelegenheiten Teutschlands geordnet und Pfingsten (19. Mai) noch in Aachen gefeiert hatte, trat er mit einem starken Heerhaufen seinen dritten Römerzug an und traf im November des Jahres 1000 in Rom ein. Hier und in der Umgegend hielt er sich meistens das folgende Jahr auf, in einem fast geistig- und leiblich krankhaften Zustande und in einer sehr aufgeregten Stimmung des Gemüthes. Seine liebste Beschäftigung war, durch Almosen wohl zu thun und durch Fasten, Beten und Kasteiung für sein Seelenheil zu sorgen. Sind auch die Berichte der Schriftsteller über das letzte Lebensjahr Otto's höchst verwirrt, so viel ist doch klar, daß es Otto nicht zu seinen glücklichen rechnen konnte. Kaum hatte er Teutschland verlassen, so erblickten die teutschen Stände in den Plänen Otto's den Versuch zum Hochverrath, eine Verschwörung der teutschen Herzöge und Grafen nicht ohne Einverständniß der Bischöfe wurde eingeleitet, und Otto's Entthronung wäre höchst wahrscheinlich die Folge gewesen, hätte er noch länger gelebt. Aber nicht bloß in Teutschland, auch in Italien zeigte sich Unzufriedenheit. Schon zu Anfang des Jahrs 1001 empörten sich die Tuburtiner gegen den Kaiser und schlugen den von Otto eingesetzten Hauptmann Mazzolin todt. Otto belagerte sofort die Stadt und nahm sie durch Vermittlung Sylvesters II. und des Bischofs Bernward ein. Die Tiburtiner erhielten im Ganzen Verzeihung, mußten aber doch einen Theil der Stadt niederreißen und Geißeln für ihren Gehorsam stellen. Sobald die Römer erfuhren, mit welcher Milde Otto ihre Nachbarn, die langjähriger Haß, wie es scheint, mit ihnen entzweite, behandelt hatte, erhoben auch sie sich, tödteten mehrere Anhänger des Kaisers, und schloßen ihn auf dem Aventin so eng ein, daß die Besatzung aller Lebensmittel beraubt war. Bald erkannten jedoch die Römer, daß sie unterliegen würden, baten deßhalb um Frieden und versprachen dem Kaiser von Neuem Treue und Ergebenheit, aber nicht gar lange nachher fing der Streit wieder auf's Neue an; auch in Benevent und andern Städten Italiens war die Stimmung eine äußerst schwierige geworden. Da starb noch zur rechten Zeit Otto III. den 23. Januar 1002 im Castell Paterno an einer pestartigen Krankheit, oder, wie Thietmar berichtet, an den Blattern, im 22sten Jahre seines Alters, ehe noch der Plan ausgeführt worden war, das abendländische Kaiserthum durch Bande des Blutes mit dem morgenländischen wieder zu verbinden. Mit ihm erlosch die ältere Linie des sächsischen Hauses. Seine Umgebung, nicht unbekannt mit der mißlichen Lage und der Schwäche der Teutschen in Italien, sowie mit dem brausenden Ingrimm der Italiener, hielt seinen Tod so lange geheim, bis die in verschiedenen Castellen zerstreuten teutschen Truppen sich vereinigt hatten. Dann brachen sie auf, nachdem sie Viele aus Mangel an Pferden hatten zurücklassen müssen. Kaum aber erfuhren die Römer Otto's Tod, als sie in großen Haufen sich aufmachten und den Leichenzug verfolgten. Unter steten Gefechten erreichten die Teutschen Verona, überstiegen die Alpen, und an Bayerns Grenze empfing der Herzog Heinrich den Trauerzug mit Thränen. Die Leiche wurde sofort über Augsburg und Cöln nach Aachen gebracht und in der Kirche zu St. Maria feierlich beigesetzt. Nun kam Heinrich II., der Heilige (s. d. A.), auf den teutschen Thron. Vergl. Möller, Geschichte des Mittelalters. Luden, Gesch. des teutschen Volkes, Bd. VII. Ranke, Jahrbücher

des teutschen Reichs, Bd. II. Gfrörer, allgemeine Kirchengeschichte, Bd. III, Abthlg. 3. — Otto IV. Nach dem Tode des Kaisers Heinrich VI. (s. d. A.) gewährte das abendländische Reich einen traurigen Anblick: drei Prätendenten, Philipp, Herzog von Schwaben und Toscana, Otto IV. und später Friedrich II. (s. d. A.) setzten ganz Europa durch ihre Ansprüche in Krieg. Wohl hatte Heinrich, als er sah, daß er mit seinem Plane, die Kaiserkrone erblich zu machen, nicht durchdringen könne, auf dem Reichstage zu Worms 1196 die Wahl seines Sohnes zum römischen Könige durchgesetzt; aber Friedrich II. war jetzt noch nicht einmal drei Jahre alt, das gespannte Wesen zwischen den Waiblingern und Welfen war mehr nur zurückgedrängt als ausgetilgt, der Name Hohenstaufen war Geistlichen und Laien verhaßt, und die Kaiserin Wittwe hatte in Sicilien vollauf zu thun, ihrem kleinen Sohne den erblichen Thron des schönen Reiches zu erhalten. Bei dieser schwierigen Lage trat Philipp mit aller Entschiedenheit zuerst für seinen Neffen auf, schrieb an die Fürsten des Reichs, daß sie treu zu dem Sohne seines Bruders halten möchten, welchen sie ja zum Könige gewählt, welchem sie den Eid der Treue geschworen hätten; er selber sei bereit, bis zur Großjährigkeit seines Neffen die Vormundschaft zu führen. Als er sich aber bald überzeugte, daß es ihm unmöglich sein würde, die Sache seines Neffen aufrecht zu erhalten, ließ er sich selber am 5. März 1198 in Mühlhausen zum Könige wählen. Doch hiemit war eine große Partei, an deren Spitze die Erzbischöfe von Trier und Cöln standen, so wenig zufrieden, daß von ihr zu Cöln, nachdem sie dem Berthold von Zähringen und hierauf dem Herzog Bernhard von Sachsen die Krone vergebens angeboten, Otto IV. zum Könige gewählt wurde. Otto, damals ein vielversprechender Jüngling von etwa 22 Jahren, der zweite Sohn Heinrich des Löwen (s. d. A.), war früher schon für seinen Oheim, den König Richard von England, als Geißel dem Kaiser Heinrich VI. überliefert worden, hielt sich aber jetzt, bald nach dem Tode seines Vaters der harten Haft entlassen, wieder bei Richard auf, der ihm unterdessen die Grafschaft York, und bald, in seinen Besitzungen in Frankreich, die Grafschaft Poitou gewährt hatte. Er besaß einen kräftigen Körper, einen ungestümen Muth, größere Neigung zu hohen Entwürfen, als Gewandtheit sie zu verfolgen, als nachhaltige Regsamkeit sie auszuführen. In der Gunst des apostolischen Stuhles stand er hoch, wie sein ganzes Haus. Am 12. Juli 1198 wurde er nach Aufopferung vieler Menschen und vielen Geldes durch Adolph, Erzbischof von Cöln, gekrönt. Wie aber Otto, von Richard mit vielem Gelde und gewandten Fürsprechern, namentlich auch von dem Grafen Balduin von Flandern unterstützt, seine Partei zu verstärken suchte, so war auch Philipp dießfalls nicht lässig, er gewann namentlich für sich die Könige von Frankreich und Böhmen, Philipp August und Ottokar, und empfing im Sommer 1198 in Mainz die Krone. Damit war die Entzweiung Teutschlands vollendet, große Wirrnisse traten ein, die mannigfachen Fehden und Kriegszüge des folgenden Jahres wirkten äußerst verwüstend, waren aber keineswegs entscheidend, obwohl im Ganzen Otto mehr verlor als Philipp. Desto wichtiger erschien es nun beiden Theilen, den mächtigen Papst zu gewinnen. Sie wandten sich deßhalb an Innocenz III. (s. d. A.). Dieser nun, ob auch günstig für Otto gesinnt, ermahnte die Fürsten und Prälaten, sie möchten den Zwist beseitigen, welcher Reich und Kirche zerstöre, sonst werde er, weil jede Zögerung die Gefahr vermehre, sich für den erklären müssen, dessen Verdienste und Eifer ihm am größten erschienen. Als diese Ermahnung unwirksam blieb und Otto auf's Neue in den Papst drang, sich bestimmter für ihn zu erklären, schickte Innocenz a. 1200 den Cardinal Guido Porrè als Gesandten und eine umständliche Auseinandersetzung seiner Ansicht in Betreff der Prätendenten als mittelbaren Leitfaden der anzustellenden Verhandlungen an die teutschen Stände, mit der Aufforderung, sich nun über eine Wahl zu vereinigen, oder ihm die Entscheidung zu übertragen; geschehe keines von beiden, so werde er Otto auf alle Weise unterstützen und zur Kaiserkrönung berufen. Als auch diese Vorstellung und die Bemühungen

seiner Gesandten, welche der Papst im Anfange des J. 1201 zum Zwecke einer gütlichen Vereinigung nach Teutschland geschickt hatte, so wenig fruchteten, daß es über allen Zweifel gewiß wurde, daß die Häupter diesen Streit durch irdische Gewalt entscheiden wollten; so befahl Innocenz, daß alle Stände, bei Strafe des Bannes, Otto als König anerkennen sollten. Am 29. Juni 1201 verkündeten die päpstlichen Gesandten diesen Spruch öffentlich in Cöln, nachdem Otto vorher in Neuß eidlich der Kirche ihre Rechte und Freiheiten verbürgt hatte. Jetzt erst verbreitete sich über das Reich, wo dem Wesen nach von zwei Gewählten keiner fest stand, die Verwirrung, und die Entzweiung ward heftiger und bitterer. Der Bann schreckte Wenige von Philipp ab, seine zahlreichen Anhänger versammelten sich vielmehr zu Bamberg und richteten eine heftige Vorstellung an den Papst. Dieser suchte durch Auseinandersetzung aller Entscheidungsgründe seinen Schritt zu rechtfertigen, an alle Fürsten, auch an die Könige von Frankreich und England, ergingen die nöthigen Bekanntmachungen über die päpstliche Entscheidung, weil er aber doch einsah, wie mächtig Philipps Partei sei, so wies er seine Gesandten an, nicht übereilt gegen hohe Geistliche den Bann auszusprechen. Durch die päpstlichen Legaten wurden Otto's Anhänger in ihrer Treue befestigt, neue, wie Ottokar I. von Böhmen und Landgraf Hermann von Thüringen, gewonnen, und auch dadurch, daß seine Schwester den mächtigen Dänenkönig Waldemar II. ehelichte, gewann Otto eine kräftige Stütze. Dagegen brachte aber Philipp den Herzog Bernhard von Sachsen und den Markgrafen Dietrich von Meißen auf seine Seite, und wenn auch im J. 1203 ein Einfall der Böhmen sowie eine höchst verwüstende Fehde zwischen dem Herzog Ludwig von Bayern und den Bischöfen von Salzburg und Regensburg für ihn sehr ungünstig war, so daß er sich, freilich vergebens, mit bedeutenden Concessionen an den Papst wenden zu müssen glaubte; so erfuhr doch Otto im J. 1204 einen noch größern Wechsel des Glückes. Der Landgraf Hermann wurde von Philipp in Thüringen geschlagen und ging sofort zu ihm über, ja selbst der ältere Bruder Otto's, der Pfalzgraf Heinrich, ergriff die Partei Philipps, und gegen Ende Novembers 1204 schwuren auch Adolph, der Erzbischof von Cöln, der Herzog Heinrich von Brabant und Andere dem Philipp. Nur der Papst war unermüdet thätig für Otto; mit Bitten und Drohungen setzte er den Fürsten zu, besonders ergingen die ernstlichsten Vorwürfe an jene geistliche Fürsten, welche treubrüchig gegen Otto waren, und Adolph von Cöln wurde feierlich seines Amtes und seiner Würde entsetzt. Noch entscheidender war das Jahr 1206. Philipp, der im vorhergehenden Jahre auf einem Reichstage in Aachen neu gewählt und von Adolph gekrönt worden war, gewann wieder den König Ottokar von Böhmen, und zog nun, von diesem und von den meisten oberteutschen, rheinischen und sächsischen Ständen unterstützt, gen Cöln und bemächtigte sich der Stadt. Während ihm hier gehuldigt wurde und selbst italienische Fürsten ihre Länder von ihm zum Lehen nahmen, mußte sich Otto noch glücklich schätzen, daß er seinem Gegner entkommen und nach England reisen konnte, um den König Johann zu neuen Unterstützungen zu bewegen. Ungeachtet dieser Fortschritte hatte Philipp keineswegs vergessen, daß er ohne Beistimmung des Papstes immer nicht vollständig obsiegen werde, und richtete deßhalb eine sehr nachgiebige Erklärung an den Papst. Innocenz wollte aber Otto doch nicht fallen lassen und schickte auf die Nachricht von dessen Niederlagen die Cardinäle Hugolinus und Leo Brankaleo nach Teutschland, um den Frieden zu vermitteln. Philipp machte auch dem Otto jetzt bedeutende Anerbietungen für das Entsagen der Königswürde, allein dieser erklärte, erst mit dem Tode werde er die Krone niederlegen, und so zerschlugen sich die Unterhandlungen, kaum daß ein Waffenstillstand auf ein Jahr angenommen wurde. In dieser Zeit wurden die Unterhandlungen fortgeführt, Philipp ging großen Theils auf die Forderungen des Papstes ein und schwur endlich, daß er demselben in Hinsicht aller Gegenstände des über ihn gesprochenen Bannes gehorchen werde; Otto dagegen, obwohl er weit weniger Chancen für sich hatte, als sein Gegner, rüstete mit allem Eifer zum Kampfe, nachdem er

englische Hilfsgelder bekommen und König Waldemar von Dänemark Beistand zugesagt hatte. Es fehlten nur noch wenige Tage bis zum Ablaufe des Waffenstillstandes. Philipp hielt sich in Bamberg, welche Stadt zum Sammelplatz seiner Kriegsvölker bestimmt war, auf. Aus Sorge für seine Gesundheit hatte er sich eine Ader schlagen lassen und lag in dem innern Gemach des bischöflichen Palastes auf einem Ruhebette. Nur der Kanzler Bischof Conrad von Speyer, der Truchseß von Waldburg und sein Kämmerer befanden sich zur Unterhaltung bei ihm. Da trat ganz unerwartet und mit dem bloßen Schwerte in der Hand Otto Pfalzgraf von Wittelsbach ein. Stecke dein Schwert in die Scheide, rief ihm Philipp zu, hier ist nicht der Ort es zu gebrauchen. Der Pfalzgraf aber sprang wüthend vor, rief: hier ist der Ort, deinen Verrath zu bestrafen, und hieb den König in den Hals, und alsbald sank Philipp in seinem Blute entseelt zu Boden. Ueber das Motiv der Gräuelthat, den Ort und die nähern Umstände derselben sind die Historiker jedoch nicht einig, und nicht von allen wird ein Meuchelmord angenommen. Philipps Gegner und ganz Teutschland verfluchte des Wittelsbachers That und König Otto verfolgte den Mörder und seine Genossen. Die Botschaft von Philipps Tod brachte durch ganz Teutschland die Gemüther in große Bewegung, zum Glück aber trat der Papst und König Otto kräftig im Interesse der Ordnung auf. Jener drang in die weltlichen und geistlichen Großen, keine neue Königswahl vorzunehmen, sondern einmüthig Otto anzuerkennen, und die Besorgniß, wenn abermals auf einen Andern die Wahl gelenkt würde, den verderblichen Zustand des Reichs zu verlängern, sodann der Mangel eines hervorragenden Mannes, dessen Macht und Tüchtigkeit allgemeines Vertrauen gewonnen hätte, stimmte die Fürsten und Bischöfe für Otto, so daß dieser am 11. November 1208 in Frankfurt einstimmig und auf's Neue zum König erwählt wurde, ohne übrigens die Herzen aller Fürsten gewonnen zu haben. Denn die alte Spaltung zwischen Welfen und Hohenstaufen war mehr nur verdeckt, als wahrhaft geheilt. Damit aber auch die Heilung selber einträte, ging Otto auf den Vorschlag der Fürsten, Beatrix, die Tochter Philipps zu heirathen, gerne ein, die Vollziehung der Heirath war aber noch durch Beatricens Jugend gehindert. Manche sahen übrigens darin mit gebrochenem Herzen nur ein Opfer äußerer Noth und zürnten insgeheim, daß von Friedrich II. und seinen Rechten auch nicht einmal gesprochen werde. Mittlerweile eröffnete sich zwischen Otto und dem Papst ein lebhafter Verkehr durch Gesandte und durch Briefe, stets in der freundlichsten und wohlwollendsten Weise. Der traurige Zustand des teutschen Reiches und Volkes war auch dem Könige nicht unbekannt. Durch Friedrich's I. und Heinrich's VI. unvolksthümliche Entwürfe und Bestrebungen zerrüttet und verfallen war es durch den zehnjährigen Krieg um die Krone einer völligen Auflösung nahe gekommen. Ein sittlicher Schmutz, von welchem kaum irgend Jemand unbesudelt geblieben war, hatte sich über dasselbe hinweggezogen. Diesen Uebeln nun so weit als möglich abzuhelfen, war Otto's fester Entschluß. Er zog deßhalb im Reich umher, hielt in mehreren Städten Fürstenversammlungen, um die Großen enger an sich zu knüpfen, sie an seine Herrschaft zu gewöhnen, und einiges für die Gegenwart Nothwendige anzuordnen, Anderes für die Zukunft zu verabreden; die Segnungen des Friedens schienen überall wiederkehren zu wollen. Jetzt, glaubte Otto, sei es auch Zeit, zumal da er bereits feindselige Absichten des Königs Friedrich von Sicilien befürchtete, sich vom Papste in Rom zum Kaiser krönen zu lassen. Nachdem er daher die nöthigen Vorkehrungen getroffen, zog er von einer Macht begleitet und mit einem Glanz umgeben, wie seit Langem in Italien nicht mehr gesehen worden, nach Rom 1209. So groß auch die Zerrüttungen in diesem Lande waren, Otto's Anwesenheit wirkte wohlthätig auf die Verhältnisse, stiftete da und dort Frieden zwischen den Parteien, und sein Zug war gleichsam ein Triumphzug, wobei aber mehr Furcht als Liebe die Italiener so folgsam machte. Bis nach Viterbo war der Papst dem Könige entgegengezogen und hier umarmten sich beide Fürsten in herzlicher Freude wie Vater und Sohn. Bevor sofort Otto am 27. Sep-

tember 1209 vom Papste in der Peterskirche zum Kaiser gekrönt wurde, machte er demselben die glänzendsten Versprechungen, ähnlich wie er früher schon zu Speyer eine Acte ausfertigen ließ, worin er dem Papste, seinen Nachfolgern und der römischen Kirche Folgsamkeit, Unterwerfung und Ehrerbietung verheißt, der Einmischung in die Prälatenwahlen als eines Mißbrauchs sich begibt, Appellationen an den apostolischen Stuhl ohne alles Hinderniß gestattet, die Ansprüche an die Verlassenschaft verstorbener Bischöfe oder an die Einkünfte unbesetzter Kirchen aufgibt, Hilfe zu Vertilgung der Ketzer, und der römischen Kirche den ruhigen Besitz aller Länder, die sie von frühern Kaisern erworben, und Beistand zu Wiedererlangung des Entrissenen verheißt u. s. w. Aber Otto hatte viel versprochen, um wenig zu halten. Vor Allem war der Kaiser den Römern durch die fremde Einlagerung äußerst lästig, sodann verfuhr er feindlich gegen manche Orte des Kirchenstaates und an die Zurückgabe der mathildischen Güter dachte er so wenig, daß er vielmehr noch weitere Besitzungen des Kirchenstaates an sich riß oder als Reichslehen behandelte. Wohl erinnerte jetzt Innocenz III. den Kaiser an die Haltung seiner eidlichen Versprechungen, allein Otto's Ansicht und Stellung war und blieb so durchaus verändert, daß alle Bitten und Gründe keinen Eindruck auf ihn machten. Apulien, ja ganz Italien und Sicilien sollte erobert werden und deßhalb finden wir den Kaiser fast unausgesetzt in Italien mit der Erweiterung des Reiches und seiner Macht beschäftigt, während die meisten und größten teutschen Fürsten mit ihren kriegerischen Gefolgen in das Vaterland zurückkehrten. Nun griff Innocenz mit Zustimmung der Cardinäle zum letzten Mittel, Otto'n zur Umkehr zu bewegen, er sprach am Hohendonnerstag 1211 den Bann über ihn aus: „weil er des Sinnes seiner Ahnen entartet sei, weil er gegebene Treue gebrochen, weil er Viterbo und andere Städte, Geschenke seiner Vorfahren für den hl. Petrus, an sich gerissen, weil er gegen König Friedrich von Sicilien Krieg rüste," und bald nachher löste er dessen Unterthanen von ihrem geleisteten Eide. Schnell bildete sich jetzt in Teutschland eine dem Kaiser feindliche Partei, welche beschloß, Friedrich II. nach Teutschland zu rufen. Als Otto hievon Nachricht bekommen, kehrte er in aller Eile, nachdem er noch wichtige Maßregeln für die Ruhe Italiens getroffen, nach Teutschland zurück 1212, hielt hier mehrere Versammlungen, und am 7. August 1212 in Nordhausen sein feierliches Beilager mit Beatrix. Dadurch wurde die Gefahr, die Herrschaft zu verlieren, vermindert; da aber die Neuvermählte schon vier Tage nach der Hochzeit starb, so sah das Volk darin einen strafenden Fingerzeig des Himmels, die Bayern und Schwaben verließen des Nachts heimlich das kaiserliche Heer, Friedrich II. war unterdessen in Teutschland angekommen, und fand, während Otto's Macht sich täglich minderte, immer allgemeinere Anerkennung, und verfolgte den Kaiser bis gen Braunschweig. Hier, im nordwestlichen Teutschland hätte sich Otto noch lange als ein mächtiger Gegner Friedrichs II. halten können, wenn er die Anhänger seines Hauses um sich vereint und seine Kräfte nicht zersplittert hätte, statt dessen aber ließ er sich jetzt in einen Krieg mit dem Könige von Frankreich ein. Philipp August, sein und Englands alter Feind, bedrohte 1213 den König Johann mit einer gefährlichen Landung, überzog dessen Verbündete, die Grafen von Flandern und Boulogne, als abtrünnige Lehensleute mit Krieg und setzte Otto's neuen Schwiegervater, den Herzog von Brabant, in gerechte Furcht. Hiegegen erhob sich Otto IV., aber das Kriegsglück entschied sich in der blutigen Schlacht bei Bovines im Juli 1214 für die Franzosen. Otto's Macht war nun mehr ganz gebrochen, und jede Hoffnung, den Kaiserthron zu behaupten, für ihn zerronnen. Zwar betrat er in diesem Jahr noch einen Kampfplatz in Verbindung mit Erzbischof Waldemar von Bremen und wider den König von Dänemark, dessen Bund mit Friedrich seinen Unwillen geweckt hatte; aber er war auch dießmal nicht glücklich. Darum blieb Otto fortan, alles fernern Streitens müde, in seinen Erblanden und verlebte seine Tage in stiller Abgeschiedenheit, bis er „an ungeschickt angewendeten Arzneimitteln, unter Gebet

für das Wohl seines Landes und Volkes, in Reue, Buße und Wohlthaten mit der Kirche sich versöhnend, und im Todeskampf durch Beichte in ihre Gemeinschaft wieder aufgenommen, auf der Harzburg am 18. Mai 1218 starb.“ Vgl. Hurter, Geschichte Papst Innocenz des Dritten. Bd. 1 u. 2. Luden, Geschichte des teutschen Volkes. Bd. 12. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen rc. Bd. 3. Höfler, Kaiser Friedrich II. [Fritz.]

Otto, der heilige, Bischof von Bamberg und Apostel der Pommern, aus einer angesehenen, doch nicht reichen schwäbischen Familie um 1062 bis 1063 geboren, erhielt zwar eine literärische Erziehung, hatte aber nicht die Mittel, seine wissenschaftliche Ausbildung an den damaligen hohen Schulen zu gewinnen, und ging daher nach Polen, wo es an gebildeten Geistlichen noch sehr fehlte, um daselbst als Lehrer der Jugend zu wirken. Als solcher kam er mit vielen vornehmen Polen und mit dem Herzoge Wladislav Hermann in Verbindung und wurde dessen Hofkaplan. Am polnischen Hofe gelangte er zu noch größerm Ansehen theils dadurch, daß er die Heirath des Herzogs mit Sophia, der Schwester des Kaisers Heinrich IV. vermittelte, theils durch Gesandtschaften nach Teutschland, zu denen er gebraucht wurde. So lernte ihn Kaiser Heinrich IV. näher kennen, zog ihn an seinen Hof und machte ihn zuerst zu einem seiner Hofkapläne, dann zu seinem Kanzler, und ernannte ihn im December 1102 zum Bischof von Bamberg. Schon vor dieser Ernennung hatte ihm Heinrich zweimal ein Bisthum zugedacht, Otto sich aber darauf „suspectam habens in manu principis investituram“ nicht eingelassen; dießmal glaubte er, obgleich ihm der Kaiser die Investitur mit Ring und Stab ertheilte, nicht widerstehen zu dürfen, gelobte aber dabei innerlich „nunquam se in episcopatu mansurum, nisi et consecrationem pariter et investituram canonice consensu et petitione ecclesiae suae a manu Domini Apostolici suscipere mereretur.“ Unter einer glänzenden ihm vom Kaiser mitgegebenen Geleitschaft hielt er barfuß am 1. Febr. 1103 seinen Einzug in Bamberg, aber die Consecration empfing er erst am Pfingsttage des J. 1106, in welchem er nach der Absetzung Heinrichs IV. und der Krönung Heinrichs V. nach Italien zu Papst Paschalis II. reiste. Der Papst selbst weihte ihn zu Anagni zum Bischof, und zwar sine obligatione alicujus juramenti“, „quod nulli a R. Pontifice consecrato nostris temporibus contigit“; zugleich indulgirte ihm der Papst, achtmal im Jahre sich des Kreuzes und Palliums zu bedienen, während Otto's Vorgängern es nur viermal gestattet war. Als Bischof von Bamberg zeichnete sich Otto vor allen teutschen Bischöfen durch großen Eifer im Predigen und eine volksthümliche Beredtsamkeit in der Muttersprache aus. Er führte ein sehr abgetödtetes Leben, aß nicht einmal Brod genug, ließ sich von seinen Geistlichen oft hart discipliniren und aus Demuth seine zerrissenen Kleider ausbessern. Als einmal über Letzteres Einige murrten, entgegnete er: „Liebe Brüder, die Einkünfte der Kirche sind Almosen der Gläubigen und man darf sie nicht zur Eitelkeit verschwenden!“ Was er durch seine Lebensstrenge und überhaupt durch Sparsamkeit von den reichen Einkünften seines Bisthums erübrigte und was ihm von Fürsten und Vornehmen geschenkt wurde, liebte er zu wohlthätigen Zwecken zu verwenden und für heilsame und große Unternehmungen im Dienste der Kirche, der Religion und Humanität zu gebrauchen. Da ihm einst ein theurer Fisch aufgetragen wurde, sagte er zu seinem Verwalter: „Ferne sei es von mir, daß der elende Otto allein soviel Geld verzehre, bring diesen Fisch meinem Christus, welcher mir theurer ist, wie ich mir selber, bring ihn einem Kranken, für mich Gesunden genügt das Brod!“ Ein anderes Mal erhielt er einen kostbaren Pelz zum Geschenk, mit der Bitte ihn zum Andenken an den Geber zu tragen: „ja, sagte er, ich will ihn aufbewahren, daß die Diebe ihn nicht stehlen und die Motten nicht verzehren,“ und schenkte ihn einem sehr leidenden armen Manne. Er besaß ein genaues Verzeichniß von allen Kranken seiner Stadt Bamberg, um Allen in angemessener Weise helfen zu können. In einer großen Hungersnoth nährte er Tausende, traf überall selbst Anstalten der Fürsorge, besuchte

die Kranken, ließ die Todten begraben und trug einmal auf eigenen Schultern eine schon halbverfaulte Weibsperson in den Kirchhof, voll Schmerz darüber, daß er sie etwa am Leben hätte erhalten können. Und nachdem Gott wieder eine gesegnete Ernte gesendet, vertheilte Otto unter die Armen, welche er das Hungerjahr hindurch genährt, viele tausend Sicheln, überreichte jedem dazu noch ein Geldgeschenk und entließ sie in heiliger Freude. Viele Kirchen und Klöster, die er theils neu aufbaute und gründete, theils restaurirte und dotirte, sind fernere Beweise seiner außerordentlichen Wohlthätigkeit und Frömmigkeit. Mit großen Kosten baute er den im Jahr 1081 abgebrannten Dom zu Bamberg wieder auf, restaurirte die angebrannten Säulen, schmückte ihn mit Gemälden, ließ das Dach und die Thürme mit Kupfer decken und die Kuppeln und Kreuze auf den Thürmen vergolden; zugleich vermehrte er großartig die Dotation des Doms sowie die bischöflichen Güter und Einkünfte. Man zählt 15 größere und 5 kleinere Klöster, die er in verschiedenen Diöcesen Teutschlands stiftete, darunter St. Jacob in Bamberg, Michelfeld, Prüfening, Heilsbron, Weißenohe, Ensdorf, Allerspach, Biburg, Münchsmünster, Windberg, Lankheim, Herrnaurach, Arnoldstein in Kärnthen; der ganze Mönchsstand in Franken und Bayern verdankte ihm die Restauration der alten Disciplin. Auf die Frage, warum er denn so viele Klöster gründe, antwortete er, die Erde sei ein großes Exil und für die vielen Pilger und Fremdlinge auf derselben mit ihren vielen und großen Gefahren und Beschwerden müsse es sehr erwünscht sein, viele Gasthäuser zu haben; auch sei ja jetzt die Welt so voll von Menschen, daß die Enthaltsamkeit wohl an der Zeit sei und diese könne in Klöstern besser als außerhalb bewahrt werden; zudem bemerkte er, können die reichern Klöster den Bischöfen zu Nutzen und Ehren, die kleinern zur Gelegenheit der Wohlthätigkeit dienen. Außer Kirchen und Klöstern ließ er auch viele andere gemeinnützige Werke aufführen: „illis rebus, quae posteris etiam manere possent, majores sumptus impendit, ut sunt muri, pontus, aquarum ductus, et quidquid ad multorum in longum posset durare commoditatem." — Diesen unvergleichlichen Mann hatte die Fürsehung zum Apostel Pommerns bestimmt. Dieses im eilften und zwölften Jahrh. unter polnische Abhängigkeit gekommene Land, reichlich gesegnet von der Natur und von einem wohlhabenden, lebenslustigen Volk ohne Arme, Bettler, Diebe und Räuber bewohnt, war vor Otto's Erscheinen zwar von einigen Missionären besucht worden, allein diese hatten als arme, schlechtgekleidete Mönche keinen Eingang gefunden und waren unter Schimpf und Schlägen vertrieben worden; man hatte sich von ihnen die Taufe nur dann gefallen lassen, wenn die polnischen Waffen wieder einen Sieg errungen hatten; sobald jedoch, wie immer wieder von Neuem geschah, die Pommern sich gegen die polnische Herrschaft erhoben, verläugneten sie den christlichen Glauben. Unter den Predigern des Evangeliums vor Otto wird besonders Bischof Bernhard genannt, ein Spanier, der aber auch wegen seines ärmlichen Aufzuges verhöhnt und aus dem Lande verbannt wurde. Er ging nach Bamberg in ein Kloster und kam hier mit Otto in Berührung, an welchem er den Mann erkannte, der fähig wäre, Pommern zu bekehren, und welchen er ohne Mühe für das große Unternehmen gewann. Gleichzeitig wurde Otto zu dem nämlichen Zweck von Polen aus angegangen. Der polnische Herzog Boleslaus, Sohn des obengenannten Herzogs Wladislaus, hatte im J. 1121 die Westpommern in Folge seiner Siege über sie dahin gebracht, daß sie sammt ihrem Fürsten Wratislaus sich zur Annahme des Christenthums eidlich verpflichteten. Da indeß Herzog Boleslaus keinen polnischen Bischof oder Geistlichen bewegen konnte, den Pommern zu predigen, wendete er sich an Bischof Otto, den er zur Zeit seines Aufenthaltes am polnischen Hofe als einen Mann reinsten Wandels kennen gelernt und von dessen späterer segensreichen Wirksamkeit er gehört hatte. Mit Beistimmung seines Clerus und vom Papste Calixt II. zum Legaten ernannt, trat Otto am 24. April 1124 die Missionsreise an, und zwar, nach Bernhards Rath, mit zahlreichem Gefolge und vielen Wagen, die mit reichlichem Lebensunterhalt und viel

kostbaren Kirchengeräthschaften und Geschenken für die Angesehenen des Volks beladen waren. Zu Gnesen zog ihm der polnische Herzog und dessen ganzer Hof barfuß entgegen; hier gab ihm der Herzog Leute mit, die das Slavische und Teutsche zugleich verstanden, ferner viele mit Lebensmitteln und anderm Gepäcke beladene Wagen, sowie drei Geistliche und den Oberst Paulicius „virum strenuum et Catholicum, qui etiam naturali facundia idoneus esset concionari ad populum." An der Grenze Pommerns kam dem Otto der von seiner Ankunft unterrichtete Pommern-Herzog Wratislaus entgegen mit einer Schaar von 500 Bewaffneten. Dieser Herzog hatte sein Versprechen gehalten, war bereits ein Christ, getraute sich aber aus Furcht vor den Heiden nicht recht, das Christenthum zu zeigen; auch unter seiner Schaar gab es bereits Christen. Otto und der Herzog empfingen sich gegenseitig sehr freundlich; diesem gab jener Geschenke, darunter einen Stock, dessen er sich sogleich mit großem Ergötzen bediente; dagegen ließ der Herzog dem Bischofe Diener und Führer zurück, übergab ihm ganz Pommern zur Predigt und verordnete, daß die Missionäre überall gastlich aufgenommen würden. Und nun begann Otto das große Werk der Bekehrung Pommerns. — Zuerst predigte er in der Stadt Pyritz. Bei seiner Ankunft waren eben 4000 Menschen aus verschiedenen Provinzen Pommerns bei einem großen zu Ehren der Götter gehaltenen Festgelage versammelt. Daher sendete Otto erst des andern Tages früh den Paulicius und Abgesandte der beiden Herzöge in die Stadt, um anzukünden, die Herzöge hätten jetzt zur Predigt der christlichen Religion, deren Annahme sie verheißen hätten, einen Bischof gesendet, einen ehrwürdigen, reichen Herrn, der nicht um Gewinnstes, sondern nur um ihres Heiles halber die Predigt übernommen habe; eingedenk der Rache Gottes und der erlittenen Niederlagen möchten sie den Bischof hören; der ganze Erdkreis gehorche dem Gesetze Christi, sie allein könnten nicht widerstehen. Da die Abgesandten keine Ausflucht und keinen Aufschub annahmen und die in die Enge getriebenen Pyritzer sich überzeugten, daß ihnen ihre Götter nicht helfen konnten, ward dem Antrage der Gesandten beigestimmt und unter großem Geschrei verlangt, Otto solle kommen und sich hören lassen. Als er aber mit allen seinen Wagen und zahlreichem Gefolge ankam, verbreitete sich anfangs Schrecken in der Stadt, indem man einen neuen Ueberfall befürchtete, allein vor Otto's mildem, liebevollem und klugem Benehmen wich bald alle Furcht. Angethan mit der Pontificalkleidung begrüßte er durch einen Dollmetsch von einer erhöhten Stelle aus die staunenden Pommern und sagte ihnen, daß er die weite Reise zu ihnen nur um ihres Heiles wegen unternommen habe. Des Bischofes Sanftmuth und Liebe überwand ihre Herzen, und Alle vertrauten sich seiner Lehre an. Er katechisirte sie nun sieben Tage hindurch unter dem Beistand seiner Cleriker und Priester, ordnete sodann ein dreitägiges Fasten und Bäder an und hieß sie in reinlichen weißen Kleidern sich zur Taufe stellen. Zum Behufe der Taufe ließ Otto große Fässer mit Wasser in der Erde vergraben und mit Vorhängen zierlich umgeben und diese Taufstätten mit Weihrauch und andern Wohlgerüchen ausräuchern und Alles so einrichten, daß die ganze Taufhandlung mit großer Würde und Grazie vor sich ging, womit er überhaupt Alles vornahm und that. Er selbst nahm die Taufe der Knaben vor, seine Priester die der Männer und des weiblichen Geschlechtes; mit brennenden Kerzen in der Hand und die Taufpathen zur Seite zogen die Täuflinge in die Baptisterien. Während des 20tägigen Aufenthaltes Otto's zu Pyritz ließen sich nicht weniger als 7000 Pommern taufen und in den christlichen Lehren, Gebräuchen und Ceremonien unterweisen. Vor seinem Abschied hielt der hl. Bischof noch eine Mahnrede und belehrte sie in merkwürdiger Weise über das Wesen und den Gebrauch der sieben Sacramente, wobei er ihnen unter Anderm an das Herz legte, die hl. Messe oft und andächtig zu hören, drei- oder viermal im Jahre zur Beicht und zum Tische des Herrn zu gehen und die Polygamie aufzugeben: wer bisher mehrere Weiber gehabt, dürfe nur mehr eine behalten und möge sich jene auswählen, die ihm am meisten gefalle; zugleich sprach er den tiefsten

Abscheu gegen die Gewohnheit der Weiber aus, ihre Mädchen, wenn ihnen die Zahl derselben zu groß wurde, gleich nach der Geburt zu tödten. Von Pyritz begab sich Otto unter Anleitung der herzoglichen Führer in die Stadt Kammin. Hier wohnte die vornehmste unter den Frauen des pommerischen Herzogs, eine geheime Christin, die ihre Religion auf die Kunde von Otto's Wirken zu Pyritz offen zeigte und noch vor dessen Ankunft die ganze Stadt günstig für das Evangelium stimmte. Zu Kammin blieb Otto 40 Tage. Kaum reichte er mit allen seinen Mitarbeitern hin, die Menge der zur Taufe sich Meldenden zu unterrichten und zu taufen, und oft mußte er, in Schweiß gebadet und von Müdigkeit übermannt, von der heiligen Arbeit ausruhen. Hocherfreut über diese großartigen Erfolge kam der Herzog nach Kammin, erwies dem hl. Bischofe und dessen Gehilfen die rührendste Liebe und förderte das große Werk dadurch, daß er selbst sich vollends an die Kirche durch Beicht und Buße und durch die Entlassung seiner 24 Kebsweiber anschloß. Dem Beispiele des Herzogs folgten Viele, und Viele, die früher getauft worden und nachher wieder abgefallen waren, kehrten durch Beicht und Buße wieder zum Christenthume zurück. Widerstrebende gab es jedoch auch. So widerstand der Predigt mit weiblicher Hartnäckigkeit eine vornehme und reiche Gutsbesitzerin bei Kammin, die ihren Reichthum den Göttern zuschrieb; sie wehrte es ihren Leuten, am Sonntag den christlichen Gottesdienst zu besuchen und hielt sie zur Feldarbeit an, wobei sie zuerst die Sichel ergriff aber sogleich vom Schlage getroffen wurde. Dieser Vorfall wirkte sehr heilsam auf die noch übrigen Heiden und die jungen Christen und trug viel zur Heilighaltung der Sonntage bei. Auf großen Widerstand stieß Otto in den reichen Handelsstädten Julin und Stettin. Seine Führer riethen ihm, zur Nachtszeit in Julin einzuziehen und daselbst in dem Schlosse des Herzogs, der in allen Städten ein Schloß mit Asylrecht besaß, Wohnung zu nehmen. Allein das wüthende Volk, als es am andern Morgen von der Ankunft der Fremdlinge gehört, schonte der Freistätte nicht, Otto mit den Seinigen ward unter Schlägen aus der Stadt getrieben, wobei er indeß nur bedauerte, sein heißes Verlangen nach der Martyrkrone nicht befriedigt zu sehen! Endlich kam es doch aus Furcht vor der Macht des polnischen Herzogs, mit der Otto drohte, dahin, daß die Juliner erklärten, in der Sache der christlichen Religion dem Beispiele der Hauptstadt Stettin folgen zu wollen, dahin also möchten sich vorher die Missionäre wenden. Wirklich ging Otto jetzt nach Stettin, und ließ den Angesehensten der Stadt den Zweck seiner Ankunft kund thun, allein diese wiesen seinen Antrag zurück, denn unter den Christen gäbe es Diebe, Räuber, Laster und Strafen in Menge, ein Christ verfluche den andern, mit einer solchen Religion wollten sie nichts zu schaffen haben. Fruchtlos harrte Otto zwei Monate einer Gesinnungsänderung der Stettiner entgegen, als er aber jetzt sich entschloß, eine Gesandtschaft mit dem Bericht über die Mission an den Herzog von Polen abzuordnen, erklärten die Stettiner auch ihrerseits Gesandte mitschicken und das Christenthum annehmen zu wollen, wenn ihnen ein ewiger Friede und eine Abgabenverminderung zugesichert würde. So eröffnete sich denn doch eine Aussicht auf die Bekehrung der Stettiner, ja diese begann noch vor Rückkehr der Gesandten ihre ersten Anfänge. Otto nämlich blieb unterdeß nicht müßig. Zweimal in der Woche zog er in Pontificalkleidung unter Vortragung des Kreuzes an jenen Tagen, wo Markt gehalten wurde, feierlich auf den Marktplatz und predigte daselbst vor allem Volke. Unter den vielen stets sich mehrenden Zuhörern stellten sich fleißig zwei junge Söhne aus einer der ersten Familien Stettins ein; Otto und seine Predigt gefiel ihnen, sie ließen sich weiter unterrichten und taufen. Noch gingen sie in den Taufkleidern, als ihre Mutter von dem Vorgang in Kenntniß gesetzt herbeieilte, ihre Söhne und den Bischof, in dessen Haus sie nach der Taufe sich aufhielten, zu sehen; sie wird derselben ansichtig, stürzt ohnmächtig vor Freude zur Erde, preist Christus, umschlingt die in Christo Wiedergebornen voll Jubel und erzählt dem staunenden Bischof und seinen Gehilfen, daß sie eine geborne Christin vornehmen Standes sei, die als Ge-

fangene nach Pommern geschleppt hier einen vornehmen und reichen Mann geheirathet und mit ihm diese zwei Söhne erzeugt habe, die sie insgeheim jederzeit Christo empfohlen habe. Seitdem war der christlichen Religion in Stettin die Bahn gebrochen; die Frau bekehrte ihr ganzes Haus und ihre Nachbarschaft; ihre zwei Söhne predigten der Jugend; die Jungen wurden Lehrer der Alten. Inzwischen kehrte die Gesandtschaft aus Polen mit glücklichem Erfolg zurück; in Ansehung und auf Fürbitte Otto's hatte der Herzog ewigen Frieden und Verminderung der Abgaben zugestanden; damit hörte der Widerstand der Stettiner gegen das Christenthum auf; ja als jetzt Otto mit seinen Gehilfen die heidnischen Tempel und Götzenbilder ohne Behinderung von Seite der Götter zerstörte, halfen die enttäuschten Stettiner bei der Zerstörung selber mit. Der dem Götzen Triglar gewidmete, mit Bildhauerarbeit und Gemälden gezierte und eine Menge Kostbarkeiten enthaltende Haupttempel, denn der Zehnte aller Beute war hier niedergelegt, fiel zuerst. Man wollte alle Kostbarkeiten dem Bischofe geben, aber er nahm nichts an, sondern segnete und bekreuzte Alles und überließ es den Stettinern; nur das dreiköpfige Haupt Triglars behielt er für sich und schickte es später nach Rom. Manches, dessen Erhaltung nicht gefährlich war, ließ er bestehen; dagegen ließ er das schwarze heilige Pferd, das in Kriegen zu Weissagungen diente und einen eigenen Priester zur Fütterung und Fürsorge hatte, in ein fremdes Land verkaufen. Streng predigte er gegen die Gewohnheit der Mütter, ihre Mädchen zu tödten und mahnte Alle, alle Christen für ihre Brüder anzusehen, keinen zu verkaufen, zu berauben und zu tödten. Und diese Lehre der Liebe, wie eindringlich bestätigte er sie durch Loskaufung vieler Gefangenen! Otto's Bemühungen entsprach der glänzendste Erfolg, beinahe ganz Stettin ließ sich von ihm taufen und unterrichten, nur Einer widerstand, der Priester des schwarzen Pferdes, er starb jedoch eines plötzlichen Todes. Die Taufe geschah auch hier wie überall in oben beschriebener Weise. Heilige Freude im Antlitz traten die Täuflinge zum Bade der Wiedergeburt, Otto selbst konnte sich darüber der Thränen nicht erwehren; noch freudiger und ganz verklärt zeigte sich ihr Antlitz nach der Taufe. — Nachdem Otto in der Umgegend Stettins gewirkt, kehrte er nach Julin zurück. Jetzt wurde er von den Julinern, welche durch Auskundschafter Alles, was Otto zu Stettin gethan, hatten beobachten lassen, wie ein Engel Gottes empfangen, und der Andrang zur Taufe war so groß, daß Otto's und seiner Genossen zweimonatliche Anwesenheit kaum hinreichte, Allen die Taufe zu ertheilen. Diese Stadt bestimmte Otto und der pommerische Herzog zum Bischofssitz für Pommern. Außerdem führte Otto noch in andern Städten, wie zu Clonoda, Kolberg und Belgard das Christenthum ein; übrigens war schon um das J. 1000 von Polen aus das Bisthum Kolberg gestiftet und ein Teutscher Reinbern als Bischof eingesetzt worden; aber dieser ward 1015 auf einer Reise nach Rußland erschlagen, worauf das Bisthum wieder erlosch. Zu Belgard setzte Otto seiner ersten Mission in Pommern ein Ziel, besuchte aber nochmal vor seiner Rückkehr nach Bamberg, wohin ihn die Geschäfte riefen, alle von ihm gegründeten Gemeinden, firmte die Getauften, und weihte die Kirchen ein, zu denen er den Grund gelegt und die unterdeß vollendet worden waren. Gern hätte er den heißen Wünschen der christlichen Pommern entsprochen, die ihn zu ihrem Bischof haben wollten, aber sein Clerus hielt ihn davon ab. Er ließ aber mehrere Priester zurück und überließ es dem Herzog Boleslaus von Polen, den er bei seiner Rückreise besuchte, einen Bischof für Pommern aufzustellen; Boleslaus bestimmte dazu den Priester Adalbert, einen seiner Kapläne, welche er dem Otto zu Gehilfen in der Mission beigegeben hatte. Und so erschien Otto nach einjähriger Abwesenheit wieder zu Bamberg. — Gehindert durch öffentliche Unglücksfälle und die politischen Angelegenheiten konnte Otto erst im Frühling 1128 wieder nach Pommern gehen; dießmal schlug er den Weg durch Sachsen und Leuticien ein. Mit 50 Wagen Proviant, Kirchengeräthschaften und den mannigfaltigsten und kostbaren Donativen kam er in Pommern an und eröffnete die Mission zuerst in Demmin. Hier kam er

wieder mit dem Pommern-Herzog Wratislaus zusammen und bewog ihn, von den gefangenen Leuticiern, die er mit sich schleppte, die schwächsten frei zu lassen und die Verwandten wenigstens nicht von einander zu trennen; überdieß kaufte Otto viele gefangene heidnische Leuticier los, unterrichtete sie in der christlichen Religion und taufte sie. Zugleich vereinigten sich Otto und der Herzog dahin, daß in Angelegenheit der christlichen Religion ein Landtag zu Usedom abgehalten werden sollte. Die auf diesem Landtage erscheinenden Vornehmen und Angesehenen gehörten theils noch dem Heidenthume an, theils waren es abgefallene Christen. In beredter Sprache heiligen Eifers stellte ihnen der Herzog den hl. Bischof vor: sie möchten ihm folgen, dem heiligen Manne, denn wenn sie früher arme und schlechtgekleidete Missionäre mit Schlägen verjagt hätten unter der Ausrede, der Christengott müsse schlechter als alle andern Götter sein, weil er nur arme, rohe und unwissende Bettler zu seinen Priestern habe, so lasse sich dieß nicht auf Otto anwenden, denn Otto sei ein heiliger, ehrwürdiger Greis von höher Geburt, großem Reichthum, höchstem Ansehen bei dem Kaiser und Papst, einer der ersten teutschen Reichsfürsten, der ein Leben in Ehre und Ueberfluß verlassen habe und sein eigenes Vermögen aufopfere, nur um ihnen das Heil in Christo zu bringen. Erschüttert durch diese Worte erklärte sich die ganze Versammlung bereit, der Lehre des Bischofes Folge zu leisten. Otto selbst ergriff hierauf das Wort und da eben das Pfingstfest war, predigte er ihnen in heiliger Begeisterung von der Ankunft des hl. Geistes, von der Nachlassung der Sünden, von den verschiedenen Charismen, von der Güte und Gnade Gottes und brachte auf alle Versammelten einen so tiefen Eindruck hervor, daß die Abgefallenen sich reconciliiren und die Heiden taufen ließen und daß ein Landtagsbeschluß gefaßt wurde, der die freie Verkündigung des Evangeliums in ganz Pommern bewilligte. Dieser Landtagsbeschluß gefiel aber nicht Allen, namentlich nicht den Götzenpriestern, von denen sich viele alle Mühe gaben, das Volk durch erdichtete Träume, Visionen und Wunder an dem Götzendienst festzuhalten und durch Schrecken und Androhungen von Strafgerichten dem Christenthum abhold zu machen. Ein solcher Priester befand sich in der Stadt Wolgast und verleitete die Bürgerschaft zu dem Beschluß, wenn Otto oder einer der Seinen in die Stadt käme, sie sogleich sammt Jenen, bei denen sie Aufnahme finden würden, zu tödten. Bald hätte dieses Loos auch einige Gefährten Otto's getroffen, und einer rettete sich nur dadurch, daß er sich in den dem Kriegsgotte Gerarit gewidmeten Tempel flüchtete und zur Vertheidigung gegen seine Verfolger den im Tempel aufgehängten, dem Gotte geweihten goldenen Schild ergriff, welcher nach der Meinung der Pommern jeden der ihn trug, unverletzlich machte. Weil der Herzog von dem schlimmen Geist zu Wolgast gehört, begleitete er den Otto selber dahin. So konnte Otto auch hier predigen, und das vorher so widerspenstige Volk zerstörte zuletzt selbst alle Götzentempel und erbaute eine christliche Kirche. Von Wolgast reiste der hl. Bischof nach Gutzkow. In dieser Stadt zeigte man sich zur Annahme des Christenthums ganz bereitwillig, nur wünschten Viele die Erhaltung, oder Umwandlung in eine christliche Kirche, eines erst neugebauten Götzentempels. Doch, Otto ließ sich dazu nicht herbei, denn es gezieme sich nicht, sagte er, das was dem Dämon gewidmet worden, zum wahren Gottesdienst zu benützen, und könne man wohl auf Disteln und Dornen Getreide säen? Zuletzt half man auch hier selbst zur Zertrümmerung der Tempel mit. Um aber das Volk für den Verlust des Tempels zu entschädigen, betrieb Otto eifrig den Bau eines noch schönern christlichen Tempels und veranstaltete ein herrliches Einweihungsfest, wobei er zugleich in ergreifender Weise auf die Weihe des Tempels Gottes in der Seele jedes Gläubigen hinwies. Du bist, sprach er zu Mizlav gewendet, der in diesem Theile des Landes regierte und zu Usedom getauft worden war, Du bist, sprach er zu ihm, um in ihm auch das ganze Volk zu unterrichten, das wahre Haus Gottes, du mußt heute dem Herrn ganz geweiht werden, und ermahnte ihn nun, aller Gewaltthätigkeit und allem Betruge zu entsagen, Andere wie sich selbst zu lieben,

zur Vergebung seiner Sünden und um Jesu willen seine Schuldner aus dem Gefängniß zu entlassen. Mizlav folgte und zog durch sein Beispiel viele Nachahmer nach sich. — Jetzt begab sich Otto, nicht ohne Widerstand von Seite seiner um ihn besorgten Mitarbeiter nach Stettin, wo unter Anleitung der fanatischen Götzenpfaffen eine Reaction des Heidenthums gegen das Christenthum eingetreten war, Viele dem Christenthum wieder entsagt hatten und Andere neben Christus auch die alten Götter verehrten. Hätte Otto mit Waffengewalt die Reaction brechen wollen, es wäre ihm leicht gewesen, denn gerade damals zog der Polen-Herzog Boleslaus herbei, um die Abtrünnigkeit eines Theils der Pommern vom Christenthum und die Nichterfüllung mancher Puncte des mit ihnen geschlossenen Vertrages zu rächen: allein der hl. Bischof hielt den Herzog vom Kriege ab und bewog ihn nach Polen zurückzukehren; nur auf Gott vertrauend trat er dem Sturme entgegen und überwältigte ihn. Wiederholt gerieth er zwar dabei in Lebensgefahr, aber seine Ruhe und Furchtlosigkeit, das Ehrwürdige und Himmlische seiner Erscheinung, sein und seiner Gefährten Psalmengesang mitten in der Todesgefahr hielt die heidnische Wuth zurück und als man ihn mit Spießen tödten wollte, erlahmten die Arme der Widersacher. Die christliche Partei siegte endlich, und in einer Volksversammlung wurde der Beschluß gefaßt, auf den Ruinen des Heidenthums das Christenthum einzuführen. Witstack, einer der Angesehensten zu Stettin, ein eifriger Christ, der in Folge eines Traumgesichtes, in welchem ihm Otto erschien, wunderbar der Gefangenschaft auf der Insel Rügen entkam, und den Kahn, der ihn rettete, an dem Stadtthor Stettins aufhing, leistete dem Heiligen große Dienste. Von Stettin begab sich Otto nach Julin, wo die Abgefallenen ohne Widerstand sich wieder der christlichen Religion zuwendeten. Gerne hätte er auch noch die Insel Rügen zum Schauplatz seiner Wirksamkeit gemacht, wenn ihn nicht die Geschäfte nach Bamberg noch im J. 1128 zurückgerufen hätten. Nachdem er nochmal die neuen Gemeinden besucht hatte, kehrte er in seine Diöcese zurück, blieb aber bis zu seinem Tode mit Pommern in wohlthätiger Verbindung. Otto starb am 30. Juni 1139. Das von ihm gestiftete Bisthum Julin ordnete Papst Innocenz II. 1140 unmittelbar dem päpstlichen Stuhle unter und 1170 wurde es nach Kammin verlegt. S. Vita Ottonis in Basnage-Canis. t. III, Bolland. ad 2. Jul. und in Ludewig Script. rer. Bamb. I; vrgl. Neander's Kirchengesch. V, Encyclopädie von Ersch und Gruber, Bekehrungsgesch. der Pommern von Kanegießer. [Schrödl.]

Otto, Bischof von Freysing, s. den Art. Freysing Bd. IV S. 208.

Otto von Passau, der ein Franciscaner nach den Einen des 14ten, nach den Andern des 15ten Jahrh. und einige Zeit als Lesemeister zu Basel gelebt haben soll, wird als der Verfasser eines literarisch-merkwürdigen Erbauungsbuches genannt, das in teutscher Sprache geschrieben ist und den Titel: die 24 Alten oder der goldene Thron führt. Zuerst erschien dieses Buch ohne Ort und Jahr, sodann folgten zwei Ausgaben zu Augsburg 1480 und 1483, und zwei zu Straßburg 1500 und 1508, alle mit Holzschnitten. Am Schlusse der Vorrede zur Ausgabe zu Dillingen 1568 heißt es von dem Verfasser dieses Buches, Otho von Passau aus dem Orden des hl. Franciscus, weiland Lesemeister zu Passau, habe es vom Anfang bis an das Ende mit großem Fleiß, Ernst und Arbeit allsammt gemacht und vollbracht an der hl. Himmelsfürstin Mariä Lichtmeßabend des Jahres, da man zählte von der Geburt Jesu Christi 1486. Auch in den Niederlanden wurde dieses Buch gegen Ende des 15ten Jahrh. wiederholt herausgegeben. In neuem Gewande erschien es zu Regensburg bei Manz 1836 unter dem Titel: Otto von Passau, Krone der Aeltesten oder die göttliche Weisheit und Kraft der katholischen Glaubens- und Sittenlehre. Man rechnet Otto von Passau zu den vorzüglicheren Asceten des spätern Mittelalters und stellt ihn sowohl in Hinsicht der gemüthlichen teutschen Ausdrucksweise als des Inhalts seiner Schriften dem seligen Suso (s. d. A.) an die Seite. S. Bouterwek's Gesch. der Poesie IX; Ergänzungen zu Kobolt's Bayr. Gel.-

Lexicon; Encycl. v. Ersch u. Gruber; Pfeiffer's teutsche Mystiker; vrgl. die Art. Berthold von Regensburg, David von Augsburg, Herman von Fritzlar, Nicolaus von Straßburg. [Schrödl.]

Otto Truchseß, Bischof von Augsburg und Cardinal. Dieser in jeder Beziehung ausgezeichnete Mann, dem nicht bloß seine Diöcese, sondern das ganze katholische Teutschland zu großem Danke verpflichtet ist, entstammte dem alten Hause der Grafen zu Waldburg und wurde im J. 1514 zu Scheer in Schwaben geboren. Seine Bildung empfing er an den Universitäten Tübingen, Dole, Padua, Pavia und Bologna; an letzterer Universität hörte er den berühmten Andreas Alciati und den nachherigen Papst Gregor XIII. (Hugo Boncompagni) und hatte zu Mitschülern die nachherigen Cardinäle Alessandro Farnese, Christoph Madruccius und Stanislaus Hosius (s. d. A.). Ueberall zeichnete er sich durch seltene Talente, unermüdeten Fleiß und reine Sitten aus und erwarb sich in den Sprachen und in den theologischen und juridischen Wissenschaften große Kenntnisse, womit er in der Folge eine große Gewandtheit in den Geschäften verband. Als er sich dem geistlichen Stande, zu dem er von früher Jugend an eine große Neigung hatte, widmete, leistete er im J. 1532 zu Gunsten seiner Brüder und der andern Reichserbtruchsesse Verzicht auf alle seine väterlichen und übrigen Familiengüter. Schnell gelangte er zu verschiedenen Pfründen, Kaiser Carl V. ernannte ihn zu seinem Rath, Papst Paul III. erhob ihn zum päpstlichen Kämmerer und bediente sich seiner zu Legationen. Domherr zu Augsburg ward er 1541 oder 1542, und als im J. 1543 der treffliche Augsburger-Bischof Christoph Stadion (s. d. A.) starb, wurde unser Otto auf den bischöflichen Stuhl von Augsburg berufen; Paul III. bestätigte seine Wahl und schickte ihm das Jahr darauf den Cardinalshut. Als Otto die Regierung antrat, befand sich sein Bisthum in der traurigsten Lage, die katholische Geistlichkeit der Stadt Augsburg war 1537 genöthigt worden, nach Dillingen auszuwandern, allenthalben hatte sich in der Diöcese die Glaubensneuerung breit gemacht und bei der großen Unwissenheit und Verderbtheit so vieler Mitglieder des katholischen Clerus stand noch Schlimmeres in Aussicht. In Otto sandte Gott der Augsburger Diöcese die Hilfe zur rechten Zeit; an Otto's gottvertrauendem unermüdlichem Eifer, umsichtiger Klugheit und energischer Festigkeit fand die Häresie einen undurchdringlichen Damm, der bedrängte katholische Glaube seinen Defensor und Mehrer, die versunkene Geistlichkeit ihren Halt und Reformator. Nach Kräften vertrat Otto auf den Reichstagen die katholische Sache und stand für dieselbe im innigen Bunde mit dem Kaiser und den bayerischen Herzögen. Im Schmalkaldischen Kriege leistete er dem Kaiser große Dienste und der glückliche Ausgang dieses Krieges brachte ihn mit seinem Domcapitel und der übrigen katholischen Geistlichkeit wieder nach Augsburg zurück. Da das Augsburger-Interim immerhin ein dem Fortschritt des Protestantismus angelegter Zügel war, so drang Otto in seiner Diöcese sehr eifrig auf die Beobachtung desselben und erwirkte gegen die Widerspenstigen mehrere kaiserliche strenge Rescripte; im Uebrigen war er kein Freund halber Maßregeln, haßte die unnützen, zu nichts führenden Religionsgespräche und legte gegen den Augsburger-Religionsfrieden im J. 1555 Protest ein. Durch drei merkwürdige Diöcesansynoden, abgehalten 1543, 1548 und 1567, setzte er sich als Reformator seiner Geistlichkeit und Diöcese ein würdiges Denkmal, ein um so würdigeres, da er in der Synode des J. 1548 zu seiner eigenen Reformation einen Ausschuß aus Prälaten, Decanen und Canonikern wählen ließ, welcher seine Sitten prüfen und ihm im Namen der Synode heilsame Mahnungen geben sollte, denen er sich vollkommen unterwerfen werde, worauf ihm die Synode erklären ließ, er möge gewissenhaft und fest mit den Seinigen über die Beobachtung der Synodalstatuten wachen. Zu demselben Zweck der Reformation ließ Otto mehrmals Visitationen vornehmen, bei welchen man leider bei einem großen Theile des Clerus die crasseste Unwissenheit und moralische Versunkenheit antraf; die unverbesserlich befundenen Geistlichen wurden ihrer Stellen entsetzt. Zu ewigem

Danke verpflichtete er sich seine Diöcese durch die Errichtung eines Seminariums, Gymnasiums und einer Universität zu Dillingen, wodurch er seiner Wirksamkeit die Krone aufsetzte und für die Nachhaltigkeit derselben Sorge trug. Diese seine Gründung übergab er 1564 den Vätern der Gesellschaft Jesu und errichtete ihnen daselbst auch ein schönes Collegium. Für diesen Orden und besonders gegen die zwei ehrwürdigen Mitglieder desselben, Claudius Jaius und Petrus Canisius, den er zur Prädicatur im Dome zu Augsburg berief, hegte er eine unbegränzte Achtung. Das Concil von Trient publicirte er im J. 1565 und richtete im Geiste desselben sein Reformationswerk ein. Kurz, Otto war für seine Diöcese das, was ein hl. Carl Borromäus für Mailand war und verdiente vollkommen das außerordentliche Lob, das ihm der bayerische Herzog Albrecht in einem merkwürdigen Schreiben an Papst Pius V. spendet; seine Wirksamkeit dehnte sich sogar weit über seine Diöcese hinaus und verschaffte ihm in ganz Europa, selbst bei seinen Feinden, Hochschätzung und Ehrfurcht. Nachdem er dem Bisthum 29 Jahre lang mit größtem Ruhme vorgestanden und von den Päpsten und Kaisern für seine vielen und großen der Kirche und dem Reiche geleisteten Dienste vielfach ausgezeichnet worden war, beschloß er den 2. April 1573 sein thatenreiches Leben zu Rom, wo er sich vielfältig aufhielt. Vierzig Jahre nach seinem Tode wurden seine Gebeine nach Augsburg und 1614 nach Dillingen gebracht, wo sie in der Jesuitenkirche am Altare des hl. Hieronymus ruhen. S. Braun's Gesch. der Bischöfe von Augsburg; Stempfle's Programm (im Berichte über die k. Studienanstalten zu Dillingen für das Studienjahr 1832 bis 1833) über die Universität zu Dillingen; Wimmer, Dr. Friedrich, Briefwechsel des Card. Otto Truchses und Albrechts V., im zweiten Bande des Archivs für die Pastoralconferenzen im Bisthum Augsburg. [Schrödl.]

Oudin, Casimir, ein französischer Prämonstratenser, war 1638 zu Mezieres an der Maas geboren; von seinen Eltern zum Weber-Handwerke bestimmt, verließ er bald die Werkstätte, und widmete sich gegen ihren Willen dem Studiren, und trat 1656 in den Prämonstratenserorden. Als Ludwig XIV. im J. 1680 die Abtei Bucilly in der Champagne besuchte, erhielt Oudin den ehrenvollen Auftrag, dem Könige das Compliment zu machen, was dem Kloster ein Geschenk von 50 Louisd'or eintrug. Oudin hatte eine besondere Neigung zum Studium der Kirchengeschichte; er erhielt daher von seinem Ordensgeneral den Auftrag, alle Ordens-Abteien in Frankreich, in Teutschland und in den Niederlanden zu bereisen, um aus den dort sich vorfindenden Archiven alles das sich zu verschaffen, was seine historischen Arbeiten fördern konnte. Dieß that Oudin nicht ohne gedeihlichen Erfolg, ging 1683 nach Paris, und trat daselbst in Verbindung mit mehreren Gelehrten. Das gelehrte Forschen schlug ihm nicht gut an; es erzeugte bei ihm eine Eitelkeit und Zerstreuung, worüber er den Geist seines Standes, ja selbst den Geist der Religion verlor: Oudin ging 1690 nach Leyden, nahm die reformirte Religion an, und ward an der dortigen Universität Unterbibliothekar. Seine vorzüglichsten Werke sind: 1) Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis, illorumque scriptis etc. Lips. 1722, 3 voll. fol., eine Compilation, voll von Fehlern und Ungenauigkeiten, die wohl zum Theil in seiner unvollkommenen Bekanntschaft mit dem Griechischen und Lateinischen ihren Grund haben. Als Apostat vergaß er es nicht, bei Gelegenheit die alte Kirche und den verlassenen Orden zu schmähen. 2) Veterum aliquot Galliae et Belgii scriptorum opuscula sacra nunquam edita, 1692. 8. 3) Un Supplément des Auteurs Ecclésiastiques omis par Bellarmin. 8. 1688 (lateinisch herausgegeben). 4) Le Premontré défroqué etc. Dieser Mann, der ein feuriges Temperament, aber einen unruhigen, bösartigen Charakter besaß, endete seine in mehrfacher Rücksicht unerbauliche Laufbahn 1617 zu Leyden in einem Alter von 79 Jahren. [Dür.]

Overberg, Bernard, ein sehr verdienter Pädagog, wurde am 1. Mai 1754 zu Höckel im Osnabrückischen geboren, studirte mit großem Fleiße Theologie in Münster, wurde 1779 ausgeweiht und als Kaplan in der Nähe von Münster ange-

stellt. Der Minister von Fürstenberg berief ihn als Lehrer an die Normalschule in Münster 1783. Zum Rector und Beichtvater der lothringischen Chorjungfrauen in Münster ward er 1785 erwählt. Als Erzieher war er bei der Fürstin von Galizin, geb. Gräfin von Schmettau bis 1806, 1809 ward er Regens des bischöflichen Seminars, hierauf auch Synodalexaminator und 1816 Consistorialrath. 1818 bekam er vom Könige von Preußen den rothen Adlerorden. Er legte eine Musterschule für Lehrpräparanden der Klosterfrauen an. Er starb am 9. Nov. 1826 allgemein geliebt und geachtet. Seine Schriften sind: 1) Neues A.B.C.-Buch, Münster 1788 (erlebte viele Auflagen). 2) Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterrichte für die Schullehrer, Münster 1793, vermehrte (5.) Auflage 1807. 3) Biblische Geschichte des alten und neuen Testaments. Ebendas. 1799 (siebenmal aufgelegt). 4) Christkatholisches Religionshandbuch, 1804 und 1807. 5) Großer Katechismus, 1804 (13mal aufgelegt). 6) Kleiner Katechismus, 1804 (16mal aufgelegt). 7) Kleiner Haussegen, oder gemeinschaftliche Hausandacht, 1807. Auch Beiträge zu Zeitschriften lieferte Overberg. Die meisten seiner Schriften wurden in's Holländische übersetzt. (S. Gelehrten- u. Schriftsteller-Lexicon von Waitzenegger, III. Bd. S. 345 u. 346.)

Oxford, Universität. Den Ursprung der Universität Oxford führt man häufig bis auf die Zeit Alcuins oder Alfred des Großen zurück, was wohl nur insofern einigen Grund hat, als aus den zu Oxford bestehenden geistlichen Schulen sich allmählig die Universität herausbildete; im eigentlichen und engeren Sinne ist ihr Ursprung wohl in die zweite Hälfte des 12ten Jahrh. zu setzen, oder doch nicht weiter als auf die Regierung Richard's Löwenherz zurückzuführen. Seitdem im Jahr 1229 in Folge von Unruhen, welche die Universität Paris zerrütteten, eine Menge Studenten sammt Lehrern Paris verließen und sich an die Universität Oxford begaben, trat diese in die Zeit ihrer höchsten Blüthe. Damals soll die Zahl der die Universität Besuchenden (etwa mit Einschluß der Diener der Universität und ihrer Besucher) bis auf 30,000 gestiegen sein. Der Blüthezustand der Universität dauerte bis um die Mitte des 14ten Jahrhunderts; am Ende dieses Jahrhunderts zählte sie nur mehr 5000 und um die Mitte des 15ten Jahrhunderts gar nur mehr 1000 Studenten. Die 19 Colleges und 5 Halls, aus deren Verein gegenwärtig die Universität besteht, entstunden im 14ten, 15ten und 16ten Jahrhundert, unter den Colleges ist das Christchurchcollege, eine Stiftung des Cardinals Wolsey, das ausgedehnteste und großartigste: bequeme, mehr oder weniger geschmackvolle Wohnungen der Vorsteher, der Fellows und der Studenten, große oft prachtvolle Speisehallen, eine Capelle, eine Bibliothek 2c., gehören zu den Requisiten aller dieser Häuser. Großartig sind auch die Gebäude und Anstalten, welche im teutschen Sinne als eigentliche Universitätsgebäude und Universitätsanstalten anzusehen sind: die Universitätskirche zu St. Maria, die öffentlichen Hörsäle, das große Auditorium zu Promotionen, feierlichen Gedächtnißreden 2c., die Bodley'sche Bibliothek, die Radcliffe'sche Bibliothek 2c. Wie den Universitäten überhaupt, so haben die Päpste auch für die Universität Oxford durch Ertheilung von Rechten und Privilegien und in anderer Weise ihre Gunst erwiesen; so betrieb Papst Clemens V. die Fundirung neuer Lehrstühle und Papst Bonifaz VIII. eximirte die Universität von aller bischöflichen und erzbischöflichen Jurisdiction. So wie ferner die Pariser Universität die heftigsten Streitigkeiten mit den Bettelorden, namentlich den Dominicanern führte, so hatte auch die Oxforder Alma vielfache Kämpfe nach dieser Seite hin, und wie auf irgend einer andern Universität so entwickelten sich mit gleicher Kraft auch auf der Oxforder die Gegensätze der Realisten und Nominalisten; Wiclef (s. d. A.), ein solcher eifriger Bekämpfer des Nominalismus und der Bettelmönche brütete aus diesen Streitigkeiten sogar Häresien aus. Als Lehrer und Zierden der Oxforder Universität im Mittelalter zeichneten sich insbesondere Robert Pulleyn († 1150), Roger Bacon († 1292), Duns Scotus († 1308), Johannes Peckham († 1292), Nicolaus Suisset 2c. aus. Durch die Reformation wurde Oxford ein Bollwerk des

Anglicanismus; in neuester Zeit manifestirt sich aber an dieser Universität eine merkwürdige Reaction im Sinne der katholischen Kirche, eine Erscheinung, die zum Theil damit zusammenhängt, daß die Universität Oxford als Hauptburg der Hochkirche, welche auf die ununterbrochene Folge der englischen Bischöfe von den Aposteln herpocht, einen Keim zu dieser Erscheinung schon lange in sich trägt. Vrgl. hiezu die Art. Großbritannien, Hochkirche, Cambridge, und Pusey. [Schrödl.]

Ozias, s. Usia.





